

This is an electronic reprint of the original article. This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa

Eriksson, Lise

Published in:
Uskontososiologia

Published: 01/01/2018

Document Version
Accepted author manuscript

[Link to publication](#)

Please cite the original version:

Eriksson, L. (2018). Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In K. Ketola, T. Martikainen, & T. Taira (Eds.), *Uskontososiologia* (pp. 76–86). Eetos. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020102788514>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

4. Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa

Lise Eriksson

Uskontososiologiassa pyritään kuvaamaan uskontojen yleistä kehitystä sekä yksityisessä että julkisessa elämässä. Samalla tarkastellaan, miten uskonnolliset muutokset liittyvät sosiaalisiin muutoksiin. Tämä luku tarkastelee yhtäältä, miten uskonnon julkinen rooli on kehittynyt Suomessa ja Pohjoismaissa, ja toisaalta, miltä uskonnon ja politiikan suhde näyttää nykyajassa. Peter L. Bergerin ja José Casanovan mukaan uskonto on viime vuosikymmeninä saanut uutta näkyvyyttä. Jürgen Habermas on väittänyt, että uskonto on palannut julkisuuteen rationaalisena keskustelukumppanina. Habermasin käsite ”postsekulaari” on tämän luvun painopisteenä. Hän on todennut, etteivät uskonnot ole menettäneet julkista rooliaan kaikissa moderneissa yhteiskunnissa. Habermasin mukaan postsekulaari yhteiskunta on sellainen, jossa ei ole mahdollista sulkea uskontoa lähtökohtaisesti julkisen keskustelun ulkopuolelle. Keskeinen teema Habermasin ajattelussa koskee siitä, miten poliittinen yhteisö voidaan pitää koossa yhteiskunnissa, jotka kehittyvät moniarvoiseen suuntaan. Habermasin diskurssietiikan mukaan ainoastaan diskurssin kaikkien osallistujien hyväksymiä normeja voidaan pitää voimassa olevina. Diskurssietiikka muodostaa perustan Habermasin (2006; 2008) puheelle oppimisprosesseista, joiden kautta uskonnolliset ja maalliset kansalaiset voivat löytää yhteisen kielen. Habermas (2003, 120; 2008) uskoo, ettei uskonnon tarvitse menettää sen vaikutusta tai merkitystä poliittisella areenalla, kulttuurissa eikä yksilön tasolla, koska postsekulaarissa yhteiskunnassa uskonnolliset yhteisöt voivat jatkaa elämänsä sekulaarissa ympäristössä.

Ensiksi esitellään näkemyksiä uskonnon uudesta näkyvyydestä, jonka jälkeen käsitellään Habermasin ajatuksia postsekulaarista yhteiskunnasta. Sitten tarkastellaan postsekulaarisen käsitteen normatiivista taustaa ja joitakin kriittisiä arvioita siitä. Pohjoismaiden kirkkojen roolia tarkastellaan esimerkkinä postsekulaarista tilanteesta ja lopuksi pohditaan, onko käsite ”postsekulaari yhteiskunta” sovellettavissa Pohjoismaihin.

Uskonnon uusi näkyvyys julkisuudessa

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososiologia. Turku: Eetos.

Suomalainen yhteiskunta on melko maallistunut. Osallistuminen julkisiin uskonnollisiin käytäntöihin väheni selvästi 1900-luvulla, ja on 2000-luvulla alhaisella tasolla verrattuna moniin muihin Euroopan maihin. (Kääriäinen ym. 2003, 165–174; *Haastettu kirkko* 2012, 35–38.) Toisaalta kulttuurinen ja uskonnollinen monimuotoisuus on viime vuosina lisääntynyt sekä Suomessa että muissa Pohjoismaissa, mikä on edistänyt uskontojen julkista näkyvyyttä.

Berger oli aiemmin sekularisaatioteorian edustaja, joka uskoi että uskonnot vähitellen menettävät merkityksensä julkisuudessa. Hän on kuitenkin muuttanut mielensä puhumalla uskonnon paluusta. Uskonnon paluulla Berger (1999, 6–7, 11–12) tarkoittaa, että konservatiivisia tai oikeaoppisuuttaan korostavia liikkeitä esiintyy maailmanlaajuisesti lähes kaikissa uskonnoissa. Vaikka valtavirran protestanttisuus on perääntynyt Yhdysvalloissa, evankelikaalinen liike on kasvussa. Konservatiiviset liikkeet ovat myös kasvussa kaikissa muissa suurissa uskonnoissa – islamissa, hindulaisuudessa ja buddhalaisuudessa – sekä pienemmissä uskonnoissa. Berger kiinnittää kuitenkin mieluummin huomiota harvoin sekulaarisiin yhteiskuntiin, joiden esiintyminen on huomattavasti vaikeampi selittää kuin nämä ”uskonnolliset räjähdykset”.

Casanovan (1994) mukaan yhteiskunnan modernisoituminen ei välttämättä tarkoita, että uskonto vetäytyy julkisuudesta yksityiselämään. Casanova (1994, 219) tarkoittaa käsitteellä ”julkinen uskonto”, että on mahdollista tehdä erottelu julkisen uskonnon ja yksityisen uskonnon välille. Hänen mielestään rakenteellisesti eriytyneessä modernissa yhteiskunnassa uskonnot sopivat julkisiksi toimijoiksi ainoastaan kansalaisyhteiskunnan tasolla. Näin esimerkiksi pohjoismaiset kirkot sopivat hänen mukaansa moderniin demokraattiseen julkisuuteen. Casanovan (1994) keskeinen teesi on, että nykyajassa voidaan havaita uskonnon maailmanlaajuinen deprivatisoitumisprosessi. Uskonnon deprivatisoitumisella (engl. *deprivatization*) Casanova (1994, 3–6) tarkoittaa, että uskontojen julkinen rooli vahvistui 1970- ja 1980-luvulla. Neljä erillistä liikettä saivat silloin maailmanlaajuista huomiota: (1) Iranin islamilainen vallankumous, (2) Solidaarisuusliike Puolassa, (3) poliittiset konfliktit Latinalaisessa Amerikassa, joissa roomalais-katolisella kirkolla oli tärkeä rooli (esim. sandinisti-vallankumous Nicaraguassa) ja (4) protestanttisen fundamentalismin paluu Yhdysvaltojen politiikkaan. Casanovan (1994, 5–6) mukaan uskonnot eivät enää voi hyväksyä sekularisaatioparadigman tarjoamaa marginaalista rooliaan.

Casanovan teos oli merkittävä käännekohta keskustelussa sekularisaatioparadigmasta. On kuitenkin syytä tehdä erottelu Casanovan käsitteen ”julkinen uskonto” ja uskonnon kasvaneen näkyvyyden välille. Poliitiikan ja uskonnon välillä on usein vahva yhteys Casanovan kirjan empiirisissä

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososiologia. Turku: Eetos.

esimerkeissä, mutta Pohjoismaissa on usein kyse muista asioista kun uskonnot saavat uutta näkyvyyttä.

Anders Bäckström (2008, 21–28) on ehdottanut viittä mahdollista syytä, miksi puhe uskonnon paluusta, tai uskonnon uudesta näkyvyydestä, voi olla merkityksellinen myös Pohjoismaissa. Ensimmäiseksi hän mainitsee kasvaneen yhteiskuntatieteellisen kiinnostuksen uskontoon, ja siihen, ettei uskonto ole täysin yksityistynyt. Toiseksi hän mainitsee, että uskonnon ja modernin yhteiskunnan välillä on kehittynyt uusi suhde. Hän tarkoittaa, että globalisaatio osaltaan lisää moniarvoisuutta, kun taas modernin käsitteeseen sisältyy oletus, että maailman kulttuurit kehittyvät kohti homogeenisuutta. Kolmanneksi Bäckström mainitsee lisääntyneen uskonnollisen monimuotoisuuden. Monimuotoisuus herättää kysymyksen siitä, miten demokraattisen hyvinvointivaltion pitäisi suhtautua uskonnollisiin ryhmiin. Keskusteluja tiedotusvälineissä terrorismista voidaan mainita esimerkkeinä siitä, miten globaaleja konflikteja usein kuvataan uskonnollisella sävyllä. Tähän voin lisätä, että uskonnollinen monimuotoisuus, ja erityisesti islamin kasvanut näkyvyys, tuli yhä tärkeämmäksi pakolaiskriisin yhteydessä vuonna 2015. Maahanmuuttajien uskonnot, uudet uskonnolliset liikkeet ja karismaattiset liikkeet ovat esimerkkejä lisääntyneestä monimuotoisuudesta Pohjoismaissa. Neljänneksi Bäckström mainitsee arvomuutoksen yhteiskunnassa. Yksilön oikeutta hyvinvointiin korostetaan yhä enemmän. Viidenneksi Bäckström mainitsee, että Pohjoismaiden kansankirkkoja voidaan kuvata laitoksina, joita ei käytännössä ole kokonaan erotettu valtiosta. Niiden riitit, palvelut ja rakennukset nähdään olennaisena osana hyvinvointivaltiota ja Pohjoismaista kulttuuria.

Mia Lövheimin ja Alf Lindermanin (2015) sisällönanalyysi pääkirjoituksista ruotsalaisissa sanomalehdissä vuosilta 1976–2010 osoittaa, että viittaukset uskonnollisiin sanoihin ja symboleihin ovat lisääntyneet, ja kasvun huippu oli 1996–2005. Kirjoittajat toteavat, että sekä heidän tutkimuksensa että aikaisemmat tutkimukset uskonnon näkyvyydestä pohjoismaisissa medioissa osoittavat, että aiheiden ja näkökulmien monimuotoisuus on kasvanut. He päättävät kuitenkin, ettei tämän perusteella ole mahdollista tehdä päätelmiä uskonnon asemasta julkisuudessa (ks. myös Linderman ja Lövheim 2016). Tämä on esimerkki siitä, ettei yhteys yleisen teorian ja empiiristen tuloksien välillä ole niin yksinkertainen, ja siihen liittyy metodologisia ongelmia. Kati Niemelän ja Henrik Reintoft Christensenin (2013) mukaan uskontoon liittyvien sanomalehtiartikkelien määrä lisääntyi kaikissa Pohjoismaissa vuodesta 1988 vuoteen 1998, mutta vuonna 2008 määrä oli taas vähentynyt. Artikkelit luterilaisten enemmistökirkoista ovat vähentyneet Pohjoismaissa, kun taas uskonnollinen moniarvoisuus on saanut enemmän huomiota.

Postsekulaari yhteiskunta

Puhe postsekulaariudesta ei ole mikään aivan uusi näkökulma, koska se on edelleen sidottu suureen tarinaan sekularisaatiosta. Käsite ”postsekulaari yhteiskunta” voi toimia tärkeänä kritiikkinä sekularisaatioparadigmaa vastaan, mutta sen tarkoitus ei ole toimia korvaavana paradigmana.

Keskustelu uskonnon asemasta julkisuudessa sai uuden käänteen, kun tunnettu saksalainen filosofi ja yhteiskuntateoreetikko, Jürgen Habermas (2006; 2008), liittyi keskusteluun väittämällä, että eurooppalaiset yhteiskunnat ovat kehittyneet postsekulaariin tilanteeseen. James Beckford (2012) on kritisoinut puhetta postsekulaariudesta, varsinkin koska sitä käytetään niin eri tavalla. Keskityn kuitenkin tässä luvussa Habermasin versioon. Habermas onnistuu melko hyvin keskustelemaan sekulaarisuuden jäljistä postsekulaarissa yhteiskunnassa. Hän on myös perusteellisesti keskustellut valtion puolueettomuudesta suhteessa uskonnon lisääntyneen näkyvyyteen, johon palaan myöhemmin. Habermasin filosofinen tulkinta postsekulaarista yhteiskunnasta ei ole yleinen teoria sosiaalisten rakenteiden muutoksista, vaan se on teoria yleisen tietoisuuden muutoksista. Hänen käsityksensä postsekulaariudesta liittyy kuitenkin kiinteästi laajempaan sosiologiseen keskusteluun uskonnon nykyisestä asemasta yhteiskunnassa, esimerkiksi Casanovan (1994) käsitteeseen uskonnon deprivatisaatiosta ja Bergerin (1999) ajatukseen uskonnon paluusta.

Tärkein indikaattori postsekulaarisuudesta on Habermasin (2008) mukaan se, että uskonnot ovat suhteellisen näkyviä julkisuudessa. Toisin sanoen, sekulaarit ja uskonnolliset diskurssit ja käytännöt elävät rinnakkain postsekulaarissa yhteiskunnassa, ja rajat niiden välillä hämärtyvät (Kanckos 2012, 63; Moberg, Granholm ja Nynäs 2012, 4–5). Uskonnollisuus ja sekulaarius määräävät pitkälti toisiaan, eivätkä ne ole toistensa vastakohtia (ks. Bäckström ja Davie 2011). Habermasin (2008) mielestä termi postsekulaari voi kuvata vain Eurooppaa, Kanadaa, Australiaa ja Uutta-Seelantia. Ihmisten uskonnolliset siteet ovat näissä maissa löystyneet dramaattisesti sodanjälkeisessä ajassa. Vaikka hänen keskustelunsa postsekulaarisuudesta on juurtunut sekularisaatioteorian kritiikkiin, hän näkee edelleen suurta empiiristä tukea sekularisaatioteorialle. Sekulaarisuus ja postsekulaarisuus eivät Habermasin mielestä ole vastakkaisia termejä. Tämä tarkoittaa, etteivät ne ole poissulkevia, ja että on mahdollista samanaikaisesti havaita sekä sekulaareja että postsekulaareja tendenssejä yhteiskunnassa. Edellä mainitut postsekulaarit yhteiskunnat ovat Habermasin mukaan

Eriksson, Lise (2018) *Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa*. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.

aikaisemmin olleet maallistuneita, mutta uskonto on näissä yhteiskunnissa saanut uutta näkyvyyttä ja uudenlaista julkista roolia.

Habermas (2008) erottaa kolme postsekulaaria ilmiötä. Ensimmäinen on se, että globaalit konfliktit usein liittyvät uskonnollisiin kiistoihin, tai näin ihmiset ainakin yleensä kuvittelevat. Habermas toteaa, että tietoisuus siitä, että elämme maallistuneessa yhteiskunnassa, ei enää tarkoita, että yhteiskunnan modernisoituminen voi tapahtua ainoastaan uskonnon vaikutusvallan kustannuksella. Toiseksi Habermas huomauttaa myös uskonnon lisääntyneen vaikutuksen kansallisella tasolla. Hän mainitsee abortin, eutanasian, bioetiikan, hedelmöityshoidon, eläinsuojelun ja ilmastomuutoksen kysymykset esimerkkeinä arvokonflikteista, jotka edellyttävät poliittista sääntelyä kansallisella tasolla. Jos poliittiset puolueet eivät pysty vakuuttamaan ihmisiä moraalisisella tasolla moniarvoisessa yhteiskunnassa, kirkot ja uskonnolliset järjestöt voivat saada julkisen roolin ns. ”tulkitsevinä yhteisinä”. Kolmas on maahanmuuton lisääntyminen, joka vaikuttaa yleiseen tietoisuuteen uskontojen yhteiskunnallisesta merkityksestä. Lisääntynyt maahanmuutto johtaa entistä moniarvoisempaan ja uskonnollisempaan yhteiskuntaan.

Hans-Georg Ziebertzin ja Ulrich Riegelin (2008, 9–16) mukaan nykyisessä Euroopassa on jännitteitä sekulaarin, postsekulaarin ja uskonnon välillä. Kirkoilla ja kristillisillä uskonnollisilla liikkeillä on edelleen vahva asema monissa Euroopan maissa. Institutionaalisilla uskonnoilla on yleensä selkeä vuorovaikutus julkisen yhteiskunnan kanssa. Islam on monissa Euroopan maissa toiseksi suurin uskontoperinne kannattajien määrällä mitattuna, ja islam on tullut näkyviin sekä maahanmuuttajien että tiedotusvälineiden kautta. Henkiset tai esoteeriset liikkeet ja new age muodostuvat kolmannen ryhmän eurooppalaisista uskonnoista. Näillä liikkeillä ei kuitenkaan ole yhtä vahva vuorovaikutus julkisen elämän kanssa, koska ne täyttävät enemmän yksityisiä tarpeita.

Uskonnon julkiseen rooliin Euroopassa liittyy merkittäviä kansallisia eroja. Ranskalainen käsite *laïcité* pitää uskonnon ja valtion tiukasti erillään (Ziebertz ja Riegel 2008, 13). *Laïcité* tarkoittaa, että hallituksen tulisi olla puolueeton tai neutraali suhteessa uskontoon, mikä merkitsee, ettei valtion pitäisi antaa uskonnolle erityisasemaa. Periaate näkyy muun muassa uskonnollisten symbolien kiellossa julkisissa kouluissa. Ranskaa voi katsoa poikkeuksena, jossa vältetään vuorovaikutusta uskonnon ja valtion välillä. Keskustelut uskonnosta ja moniarvoisuudesta Ranskassa ovat kuitenkin viime vuosina saaneet lisää näkyvyyttä tiedotusvälineissä. (ks. Konttori tässä teoksessa.) Ranskalla on toinen uskonnollinen tausta kuin Pohjoismailla, missä luterilaisilla kirkoilla on edelleen merkittävä vaikutus uskonnollisuuteen ja kansalliseen identiteettiin. Täällä kirkot eivät yleisesti

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososologia. Turku: Eetos.

ottaen ole vastustaneet yhteiskunnan modernisoitumista, eivätkä ne ole poliittisesti kiistanalaisia samalla tavalla kuin suuressa osassa Eurooppaa. (Sundback 2003, 86–92.)

Uskonto ja rationaalisuus postsekulaarissa yhteiskunnassa

Habermasilla (2006; 2008; 2010a) on myös normatiivinen päämäärä keskustelussaan postsekulaarista yhteiskunnasta. Habermasin mukaan, osallistuminen postsekulaariin yhteiskuntaan edellyttää oppimisprosesseja sekä uskonnollisilta että sekulaareilta kansalaisilta, jotta he voivat löytää yhteisen sekulaarin kielen.

“Kirkon ja valtion erottaminen” edellyttää suodatinta näiden kahden alan välillä – suodatinta, jonka kautta vain “käännetyt”, eli sekulaarit puheenvuorot voivat kulkea julkisuuden äänien sekavasta kohinasta osaksi valtioinstituutioiden virallista agenda (Habermas 2008).

Tämä Habermasin käänösprosessi tarkoittaa, että uskonnolliset näkemykset tulee kääntää sekulaarin ja rationaalisen julkisuuden kielelle. Uskonnollisten yhteisöjen pitäisi siirtyä perinteisestä uskonnollisesta tietoisuudesta entistä refleksiivisempään uskonnolliseen tietoisuuteen. Oppimisprosesseja tarvitaan myös ”uskonnollisesti epämusikaalisten” ihmisten kesken, kuten Habermas (2003, 131) sanoo Max Weberilta lainatulla käsitteellä. Toisin sanoen, sekulaarien kansalaisten pitäisi oppia ymmärtämään uskonnollisia näkemyksiä. Yhteiskunnan sekulaarisen enemmistön on myös kuunneltava uskonnollisten vähemmistöjen vastalauseita konfliktitilanteissa (Habermas 2003, 126). Ei kuitenkaan voi pakottaa ketään oppimisprosesseihin, vaan muutos liittyy kansalaisten itseymmärryksen (ks. Habermas 2003 121–123). Tämä diskursiivinen muutos on Habermasin (2008) mukaan erityisen tarpeellinen valtion laitoksille, koska valtion neutraalisuus edellyttää kieltä, jota kuka tahansa voi ymmärtää. Näin ollen hän katsoo, että valtion puolueettomuus ei sulje pois uskonnollisia näkemyksiä poliittisessa julkisuudessa, mutta ne on käännettävä ennen kuin ne välitetään yleisölle.

Habermas (2010a, 16) toteaa esseessään *An Awareness of What is Missing*, että uskonnollisten ja sekulaarien kansalaisten tulisi puhua toisilleen eikä vain toisista. Hän sanoo, että ”uskonnolliset ilmaukset voivat tarjota merkityksellisen panoksen kiistanalaisten periaatteellisten kysymysten selkeyttämiseen” (Habermas 2010a, 22). Habermas lisää, ettei sekulaari ajattelu ole löytänyt

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososiologia. Turku: Eetos.

korviketta uskonnolliseen tapaan käsitellä kuolemaa. Sekulaarista ajattelusta puuttuu myös uskonnon kykyä luoda kokemuksia moraalista kokonaisuudesta. Tässä diskursiivisessa mallissa valtasuhteet uskonnollisten ja sekulaarien kansalaisten välillä ovat epäsymmetrisiä. Vaikka uskonnollisilla kansalaisilla on lupa käyttää uskonnollista kieltä julkisuudessa, sekulaarien osallistujien tarvitsee ottaa huomioon uskonnolliset normit ainoastaan siinä määrin, että ne ovat yhdenmukaisia omien kriteeriensä kanssa. (Habermas 2010a, 15, 19; 2010b, 79–80).

Habermasin (2003, 120) tavoitteena on vallasta vapaa viestintä. Tämä ajatus perustuu Habermasin teoriaan kommunikatiivisesta toiminnasta ja diskurssietiikasta. Habermasin normatiivista lähtökohtaa on usein kritisoitu, ja hänen ajatuksensa vallasta vapaasta viestinnästä on pidetty utopistisena. Hänen erottelunsa julkisuuden ja yksityisen sfäärin välillä on joskus kyseenalaistettu, ja häntä on myös pidetty sukupuolisokeana. Hänen näkymänsä uskonnosta on kutsuttu rationalisoiduksi, koska ei ole aina selvää, mitä hän tarkoittaa uskonnollisilla argumenteilla (Dillon 2010, 146–148; Moberg ym. 2012, 5–6). Myös Habermasin ajatusta käänösprosessista on kritisoitu (Harrington 2007; Lafont 2009). Esimerkiksi Cristina Lafont (2009, 136) kysyy, miksi vakavaa sitoutumista keskusteluun samaa sukupuolta olevien avioliitoista vaatisi, että sekulaarit kansalaiset avaavat mielensä homoseksuaalisuuden vastaisten uskonnollisten väitteiden mahdolliselle totuudelle.

Habermasin kuvausta käänösprosessista ei ole helppo käyttää tekstianalyysin välineenä. On esimerkiksi vaikea sanoa, missä määrin uskonnollisten näkemysten kääntäminen on tarpeen Suomen eduskunnassa. Lainauksia *Raamatusta* käytetään harvoin eduskunnan puheissa, mikä osoittaa, ettei sellainen kielenkäyttö sovi eduskuntaan. Uskonnollisia perusteluja käytetään eduskunnassa erityisesti kun keskustellaan omantunnonkysymyksistä tai uskontoon liittyvistä lakiehdotuksista, esimerkiksi rekisteröidyistä parisuhteista tai hedelmöityshoidoista. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on näissä asioissa saanut tärkeän roolin politiikassa niin sanottuna tulkitsevana yhteisönä. Kansanedustajat ovat pitäneet kirkkoa moraalisena auktoriteettina viitatessaan kirkollisiin kannanottoihin. (Kanckos 2003, 59–64; Kanckos 2012, 155–159, 187–190.)

Uskonto resurssina Pohjoismaissa

Tulkitsen uskonnon roolia sosiaalisena resurssina esimerkkinä postsekulaarisesta tilanteesta. Tämä liittyy erityisesti Habermasin (2008) kuvaukseen uskonnon lisääntyneestä vaikutuksesta

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososologia. Turku: Eetos.

kansallisella tasolla, vaikka hän keskittyy uskonnon julkiseen rooliin moraalikysymysten poliittisessa säätelyssä. Kuten Bäckström (2008, 27–28) on todennut, monella uskonnollisella järjestöllä on korkea profiili, esimerkiksi suhteessaan hyvinvointivaltioon (ks. Helander tässä teoksessa). Pohjoismaiset valtakirkot ovat integroitu osa pohjoismaista hyvinvointiyhteiskuntaa, ja toimivat edelleen sosiaalisina resursseina, esimerkiksi auttamalla kriisien ja suuronnettomuuksien yhteydessä, torjumalla sosiaalista syrjäytymistä diakonian avulla, ja tarjoamalla uskonnollisia palveluja ja riittejä, kuten kaste, häät ja hautajaiset. Tämän lisäksi kirkkorakennukset toimivat usein ihmisten mielessä kansallisina symboleina. (Bäckström 2008, 27–28; Pettersson 2008; Pettersson 2011.)

Kirkot saavat usein kriisitilanteissa merkittävän roolin julkisessa yhteiskunnassa. Esimerkiksi Per Pettersson (2008) on analysoinut Ruotsin kirkon roolia Estonia-katastrofin jälkeen vuonna 1994 ja aasialaisen tsunamin jälkeen vuonna 2004. Hän toteaa, että Ruotsin uskonnollinen maisema on esimerkki pohjoismaisesta paradoksista, joka on samanaikaisesti sekä uskonnollisin että sekulaarein kulttuuri. Ruotsin kirkko on Ruotsin suurin järjestö. Kirkon yhteiskunnallinen rooli oli pitkään piilotettu, kun kirkko kuului valtioon, mutta sen vaikutus näkyi vuoden 2000 eron jälkeen uudella tavalla. Pettersson kuvaa ruotsalaista yhteiskuntaa palvelusuuntautuneeksi. Ruotsin kirkko on melkein täysin menettänyt virallisen roolinsa, mutta sen hengelliset, hoitavat ja eettiset palvelut ovat kysytyjä yhteiskunnassa. (Pettersson 2008, 79–82.) Estonian uppoamisen jälkeen uskonnolliset rituaalit olivat kysytyjä ja kirkon keskeinen rooli kuvattiin myös tiedotusvälineissä. Tapahtuma näytti, että Ruotsin kirkko voi tietyissä tilanteissa olla tärkeä myös niille ihmisille, joilla ei ole henkilökohtaista uskoa. (Pettersson 2008, 82–85.) Vuoden 2004 Aasian tsunamin jälkeen mediat kutsuivat piispoja ja pappeja mukaan radio- ja televisiostudioihin, ja joitakin hautajaisia kuvattiin mediassa. Tässäkin kriisitilanteessa kirkko sai näkyvän aseman ruotsalaisessa julkisuudessa tarjoamalla kollektiivisia riittejä ja symboleja. (Pettersson 2008, 87–88.) Aasian tsunamin uhrien muistaminen oli myös Suomessa tärkeä kriisiriitti. Vastaavia esimerkkejä suomalaisista kriisitilanteista ovat ostoskeskus Myyrmannin pommi-isku vuonna 2002 ja Konginkankaan bussionnettomuus vuonna 2004. (Taira 2006, 52.) Suomen evankelis-luterilainen kirkko osallistui kriisityöhön myös seuraavissa tragedioissa: Jokelan koulusurmat 2007, bussionnettomuus Malagassa 2008, Kauhajoen koulusurmat 2008 ja ampumavälikohtaus Espoon kauppakeskus Sellossa 2009 (*Haastettu kirkko* 2012, 13–14).

Uskonto voi myös arkielämässä mobilisoida ihmisiä hyväntekeväisyyteen. Kirkollisten toimijoiden rooli ruokapankkien järjestäjinä Suomessa on hyvä esimerkki. Suomessa kirkot ja kansalaisjärjestöt

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososologia. Turku: Eetos.

aloittivat 1990-luvun laman aikana ruoka-avun jakamisen, ja ilmiö on siitä lähtien pysynyt ajankohtaisena. (Socca 2012, 1; Helander tässä teoksessa.) Suomalaisten suhtautuminen kirkkoon muuttui laman aikana positiiviseen suuntaan, vaikka osallistuminen kirkollisiin tapahtumiin vähensi jatkuvasti. Lama herätti monessa ihmisessä auttamisen halun, ja vapaaehtoistyöläisten määrä kasvoi sekä kirkoissa että muissa järjestöissä. (Kääriäinen ym. 2003, 171.) Mikko Malkavaara (2002, 298–301) toteaa, että kirkko reagoi hyvinvointivaltion heikentämiseen perustamalla ruokapankkeja. Kirkon tavoite oli vastustaa uusliberalistista tendenssiä sosiaalipolitiikassa, mutta Malkavaaran (2002, 302) mielestä kirkon ruokajakelusta on ajan myötä muodostunut osa uusliberalistista politiikkaa. Leipäjonot ovat viime vuosina taas yleistyneet globaalin talouskriisin takia, erityisesti suurissa kaupungeissa. Kirkollisten toimijoiden lisäksi myös EU:n elintarviketuki on edistänyt ruoka-avun vakiintumista Suomessa (Socca 2012, 1–2). Suurimmat EU-ruokapakettien jakajat ovat seurakuntayhtymät, muut uskonnolliset järjestöt ja hyväntekeväisyysjärjestöt (Malkavaara 2002, 299).

Moniarvoisuus ja uskonnon julkinen rooli

Tässä luvussa olen kuvailut tendenssejä uskonnon kasvavasta näkyvyydestä julkisuudessa. Euroopassa on yhä enemmän jännitteitä, osittain koska moniarvoisuus lisääntyy muuttoliikkeiden kautta, ja samalla uskonnollinen maisema muuttuu.

Missä määrin on mahdollista Suomessa ja muissa Pohjoismaissa havaita ne ilmiöt, jotka Habermasin mukaan liittyvät postsekulaariin tilanteeseen? Ensimmäinen ilmiö liittyy uskonnon rooliin mediassa ja ihmisten tietoisuuteen uskonnoista. Yleinen oletus tässä keskustelussa on ollut, että media on ilmeisin areena, jossa voisimme nähdä uskonnon uutta julkista esiintymistä (Linderman ja Lövheim 2016, 102). Tutkimus uskonnon roolista Pohjoismaiden mediassa osoittaa, että aiheiden ja näkökulmien monimuotoisuus on kasvanut. Joitakin tuloksia voidaan tulkita uskonnon uutena näkyvyytenä, mutta siihen johtopäätökseen liittyy metodologisia ongelmia (Lövheim ja Linderman 2015; Linderman ja Lövheim 2016; Niemelä ja Christensen 2013). Toinen ilmiö liittyy uskonnon vaikutukseen kansallisella tasolla. Uskonnollisilla yhteisöillä on Suomessa mahdollisuus vaikuttaa poliittisissa prosesseissa esimerkiksi antamalla lausuntoja ministeriöille tai osallistumalla asiantuntijoina eduskunnan valiokunnissa. Erityisesti poliittiset keskustelut perheestä, avioliitosta ja seksuaalisuudesta ovat avanneet politiikan ovet uskonnolle viime vuosikymmeninä. Uskonnollisia perusteluja on esimerkiksi käytetty Suomen eduskunnan keskusteluissa

Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) Uskontososiologia. Turku: Eetos.

hedelmöityshoidoista ja samaa sukupuolta olevien parisuhteista (Kanckos 2012). Kolmas ilmiö, moniarvoisuuden lisääntyminen, liittyy muuttoliikkeisiin ja tuli yhä selkeämmäksi pakolaiskriisin yhteydessä vuonna 2015. Näiden ilmiöiden lisäksi olen tässä luvussa keskustellut uskonnon roolista sosiaalisena resurssina Pohjoismaissa. Mainitut esimerkit osoittavat, että postsekulaari yhteiskunta on mahdollinen käsite Suomen ja muiden Pohjoismaiden yhteiskuntien kuvaamiseksi, mutta siihen johtopäätökseen tarvitaan lisää empiiristä tukea.

Käsite postsekulaarisuus on tehnyt merkittävän vaikutuksen sekä akateemisissa että populaaritieteellisissä keskusteluissa. Trendikkään käsitteen käyttöön liittyy kuitenkin myös riskejä. Kuten Beckford (2012) toteaa, käsitettä käytetään eri merkityksillä, mikä voi johtaa siihen, että käsite pian menettää sisältönsä. Habermasin määrittely käsitteestä on kuitenkin yksi selkeimmistä. Käsite postsekulaari yhteiskunta voidaan myös yhdistää muihin samankaltaisiin ilmaisuihin, esimerkiksi ”uskonnon uusi näkyvyys”, ”uskonnon sietokyky” (*resilience*) tai Teemu Tairan (2006) käsite ”notkea uskonto”.

Beckford (2012, 16) esittää, että postsekulaarin käsitettä voidaan pitää yksinkertaistettuna teoriana uskonnollisesta muutoksesta. Käsite perustuu oletukseen, että yhteiskunta on aikaisemmin ollut maallistunut. Maallistumisen prosessi on selkeämpi joissakin Euroopan maissa, esimerkiksi Pohjoismaissa, mutta sidokset kirkon ja valtion välillä on aina olleet vahvat Pohjoismaissa. On tärkeä muistaa, ettei uskonto koskaan hävinnyt Pohjoismaissa maallistumisen seurauksena. Habermasin (2008) tulkinnan mukaan tämä ei ollutkaan käsitteen tarkoitus. Yhteiskunnassa on jännitteitä sekulaarin, postsekulaarin ja uskonnon välillä, koska nämä elävät rinnakkain. Havaitsemme uskonnon uuden näkyvyyden samalla kun kirkon jäsenet vähenevät, mikä on ollut selkeä kehitys Suomessa 2000-luvulla. Tutkimusta kannattaisi tämän keskustelun perusteella suunnata jatkossa kysymykseen, miten kasvava moniarvoisuus vaikuttaa uskonnon asemaan julkisuudessa.

Kirjallisuus

Beckford, James A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51:1, 1–19.

Eriksson, Lise (2018) *Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa*. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.

Bellah, Robert N. (2005 [1967]). Civil Religion in America. *Daedalus* 134:4, 40–55.

Berger, Peter L. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. Teoksessa Berger, Peter L. (toim.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1–18.

Bäckström, Anders (2008). Religionens återkomst? Teoksessa Kanckos, Lise & Ralf Kauranen (toim.) (2008) *Social samhörighet och religion. Festskrift till Susan Sundback*. Åbo: Åbo Akademis förlag, 19–30.

Bäckström, Anders & Grace Davie (2010). ”Welfare and Religion in Europe: Themes, Theories and Tensions”. Teoksessa Bäckström, Anders; Grace Davie, Ninna Edgardh & Per Pettersson (toim.). *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 2. Gendered, Religious and Social Change*. Farnham: Ashgate.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dillon, Michele (2010). Can Post-Secular Society Tolerate Religious Difference? *Sociology of Religion* 71:2, 139–156.

Haastettu kirkko (2012). *Haastettu kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Habermas, Jürgen (2003). *Den mänskliga naturens framtid. På väg mot en liberal eugenik?* Göteborg: Daidalos.

Habermas, Jürgen (2008). Notes on a post-secular society.

<<http://www.signandsight.com/features/1714.html>>. Katsottu 3.12.2013.

Eriksson, Lise (2018) *Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa*. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.

Habermas, Jürgen (2010a). An Awareness of What is Missing. Teoksessa Jürgen Habermas ym.

(toim.): *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*.

Cambridge: Polity Press, 15–23.

Habermas, Jürgen (2010b). A Reply. Teoksessa Jürgen Habermas ym. (toim.): *An Awareness of*

What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity Press, 72–83.

Harrington, Austin (2007). Habermas and the ‘Post-Secular Society’. *European Journal of Social*

Theory 10:4, 543–560.

Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to*

Spirituality. Oxford: Blackwell.

Hjelm, Titus (toim.) (2015). *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*.

London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury Publishing PLC.

Hytönen, Maarit (2003). *Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset*. Tampere: Kirkon Tutkimuskeskus.

Jallinoja, Riitta (2006). *Perheen vastaisuus. Familistista käännettä jäljittämässä*. Helsinki:

Gaudeamus.

Kanckos, Lise (2003). *Normer och normalitet – homosexualitet inom en politisk diskursordning*.

Sosiologian pro gradu -tutkielma, Åbo Akademi.

Kanckos, Lise (2012). *Barnets bästa i politikens främsta rum. Finlands riksdags debatt om*

assisterad befruktning. Turku: Åbo Akademis förlag.

Kääriäinen, Kimmo; Kati Niemelä & Kimmo Ketola (2005). *Religion in Finland. Decline, Change*

and Transformation in Finnish Society. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Lafont, Cristina (2009). Religion and the public sphere: What are the deliberative obligations of

democratic citizenship? *Philosophy & Social Criticism* 35:1–2, 127–150.

Eriksson, Lise (2018) *Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa*. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.

Linderman, Alf & Mia Lövheim (2016). Measuring Resurgence of Religion? Methodological Considerations in a Study of Swedish Editorials. *Nordicom Review* 37:special issue, 101–114.

Lövheim, Mia & Alf Linderman (2015). Religion, media and modernity: Editorials and religion in Swedish daily press. Teoksessa Titus Hjelm (toim.): *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury Publishing PLC, 32–45.

Malkavaara, Mikko (2002). Nälkä ja köyhyys kirkon asiaksi. Näkökulmia laman ja markkinakilpailun aikaan. Teoksessa Mäkinen, Virpi (toim.) *Lasaruksesta leipäjonoihin. Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä, 283–312.

Moberg, Marcus, Kennet Granholm & Peter Nynäs (2012). Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction. Teoksessa Peter Nynäs, Mika Lassander & Terhi Utriainen (toim.): *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1–25.

Niemelä, Kati & Henrik Reintoft Christensen (2013). Religion in newspapers in the Nordic countries in 1988–2008. *Nordic Journal of Religion and Society* 26:1, 5–24.

Pettersson, Per (2008). The Nordic Paradox – Simultaneously most Secularised and most Religious. Teoksessa Ziebertz, Hans-Georg & Ulrich Riegel (toim.) *Europe: Secular or Post-Secular?* Berlin: LIT Verlag, 79–92.

Pettersson, Per (2011). Majority Churches as Agents of European Welfare: A Sociological Approach. Teoksessa Bäckström, Anders; Davie, Grace; Edgardh, Ninna & Pettersson, Per (toim.) *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 2. Gendered, Religious and Social Change*. Farnham: Ashgate, 15–59.

Socca (2012). *Kuka käy leipäjonossa? Pääkaupunkiseudun ruoanjakotutkimuksen tuloksia*. Soccan työpapereita 2012:1. Helsinki: Socca – Pääkaupunkiseudun osaamiskeskus.

Eriksson, Lise (2018) *Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa*. In: Ketola, Kimmo; Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (eds.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos.

Sundback, Susan (2003) *Kirkko Pohjoismaissa*. Teoksessa Helander, Eila (toim.) *Muutoksen tulkkina. Kirkot ja uskonnollinen elämä osana yhteiskuntaa*. Helsinki: Kirjapaja, 86–98.

Taira, Teemu (2006). *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.

Turkki, Kirsi (2013). *Hyvinvointivaltio huojuu*. *Turun Sanomat*. 21.1.2013.

<<http://www.ts.fi/erikoissivut/suomen+kuntotesti/443017/Hyvinvointivaltio+huojuu>>.

Katsottu 14.3.2013.

Ziebertz, Hans-Georg & Ulrich Riegel (2008). *Post-secular Europe – a Concept Questioned*.

Teoksessa Ziebertz, Hans-Georg & Ulrich Riegel (toim.) *Europe: Secular or Post-Secular?* Berlin: LIT Verlag, 9–41.