

Tietolipas 295

Sekularismit

Uskonnon ja maallisen rajankäyntejä

Toimittaneet

Timo Kallinen ja Teuvo Laitila



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



Tietolipas 295

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

SKS:n julkaisujen kokoelma kuuluu Unescon kansalliseen Maailman muisti -rekisteriin.

© 2025 Timo Kallinen, Teuvo Laitila ja SKS

Kannen suunnittelu: Emmi Kyytsönen

Taittomalli: Markus Itkonen

Kannen toteutus: Eija Hukka

Taitto: Maija Räisänen

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-949-8 (nid.)

ISBN 978-951-858-950-4 (EPUB)

ISBN 978-951-858-951-1 (PDF)

ISSN 0562-6129 (nid.)

ISSN 2670-2584 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/tl.295>

Teos on lisensoitu Creative Commons BY-NC-ND 4.0

International -lisenssillä, ellei toisin mainita.

(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>)



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa

<https://doi.org/10.21435/tl.295>

tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



PunaMusta Oy, Turenki 2025

Sisällys

Johdanto

Sekularismin monet kasvot 9

Teuvo Laitila ja Timo Kallinen

I KÄSITTEITÄ JA TAUSTOJA

Määrittely ja historia

Alkusanat kirjan ensimmäiseen osaan 41

Teuvo Laitila

1 Sekularismi ja sen sukulaiskäsitteet 47

Marcus Moberg ja Karoliina Dahl

2 ”Tiedämme, ettei ole yhtään jumalaa”

Sekularismin juuria Raamatussa 75

Lauri Thurén

II SEKULAARIN VALTION POLIITTINEN RAKENTAMINEN

Valtionsekularismit

Alkusanat kirjan toiseen osaan 99

Teuvo Laitila

3 Ei sosialismia eikä sekularismia ilman naisen työtä ja täyttä vapautta

Aleksandra Kollontain käsitys yksityisen ja julkisen tilan merkityksestä neuvostoyhteiskunnan rakentamisessa 106

Teuvo Laitila

4 Turkin tasavallan kemalistisen sekularismin maailmankuva 145

Toni Alaranta

5 Pancasila'n pakko?

Sekularismin ja uskonnon niveltymisen historiaa

Indonesiassa 168

Heikki Wilenius

III SEKULARISMI JULKISESSA KESKUSTELUSSA

Sopimaton uskonto?

Alkusanat kirjan kolmanteen osaan 191

Timo Kallinen

6 Lupa nauraa?

Sekularismi, valtamedia ja naisten kansanomainen uskonnollisuus 197

Terhi Utriainen ja Tiina Mahlamäki

7 ”Fidel Castro oli vähintään Jeesus monille”

Sekularismi rationaalisten pasifistien maailmankuvassa 1960-luvun Suomessa 222

Rony Ojajärvi

IV SEKULARISMI JA KOLONIALISMIN PERINTÖ

Sekularismi siirtomaakontekstissa

Alkusanat kirjan neljänteen osaan 261

Timo Kallinen

8 Sekulaarit ja uskonnolliset maailmankuvat

ympäristönsuojelutoimissa Koillis-Madagaskarilla 267

Jenni Mölkänen

9 Imperiumi, evoluutio ja sekularismi

Brittiläisen siirtomaavallan maailmankuvat 1900-luvun
alkupuolen Afrikassa 291

Timo Kallinen

10 Uskonnollisen suvaitsemattomuuden oikeuskäsittely

Afrobrasilialaiset uskonnot, julkinen tila ja kansallinen
yhteisö 2000-luvun Brasiliassa 318

Elina I. Hartikainen

Kirjoittajat 347

Abstract 351

Asiahakemisto 352

Henkilö- ja paikannimihakemisto 356

Johdanto

Sekularismin monet kasvot

Teuvo Laitila

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Timo Kallinen

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Tämän kirjan johtoajatus on, että sekularismeja on monia. Kirja pyrkii kartoittamaan sekularismien moninaisuutta sekä jäljittämään niiden historiallisia, maantieteellisiä ja intellektuaalisia yhteyksiä. Laajassa merkityksessä sekularismi voidaan ymmärtää moderniksi näkökannaksi, jossa jumaluus on erotettu fyysisen luonnon toiminnasta ja yhteiskuntaelämän järjestämisestä. Tavallisesti se ymmärretään hieman rajatumminkin poliittiseksi ajattelutavaksi, joka pyrkii erottamaan uskonnon ja valtion toisistaan. Täten jo sekularismin (yksikössä) määritelmä sisältää ajatuksen sekularismeista (monikossa): kertoohan se sekularismin liittyvän yhtäältä luontosuhteen ja toisaalta sosiaaliseen elämään, mitkä modernissa ajattelussa on tavattu nähdä toisistaan erillään.

Mikäli sekularismiin keskitytään nimenomaan yhteiskuntaelämän kontekstissa – niin kuin tässä kirjassa pääosin tehdään – kohdataan toisenlainen sekularismien kirjo. Sekularismilla on eri puolilla maailmaa erilaiset historialliset juuret. Jotta tätä moninaisuutta voidaan ymmärtää, on tarkasteltava sekularismien taustalla vaikuttavia kokonaisvaltaisempia ajatusrakennelmia siitä, millainen maailma on ja millainen sen pitäisi olla, sekä niitä historiallisia tilanteita, joissa näitä ajatuksia on ryhdytty toteuttamaan. Näin on mahdollista syventyä tarkemmin siihen, mikä on motivoinut sekularistista politiikkaa, mitä sillä on tavoiteltu ja mitä sen puitteissa on pidetty mahdollisena. Tällainen historiallinen ja kulttuurinen kontekstisidonnainen tarkastelu on kirjan lukujen tavoitteena.

Sekularismin moninaisuuden hahmottaminen edellyttää tutkijalta valppautta ja reflektiivisyyttä. Ensinnäkin sekularismi on sekä maallikoiden käyttämä nimitys itse omaksumilleen ja kannattamilleen ideologioille että tutkijoiden termi, jolla luokitellaan erilaisia aatesuuntauksia ja ajattelutapoja, vaikka tutkittavat ihmiset eivät itse niitä sellaisiksi kutsuisikaan. Hyvä esimerkki ensiksi mainitusta tapauksesta on kirjan luvussa 4 tarkasteltu kemalistinen Turkki, jossa valtiollinen eliitti näki sekularismin olennaisena osana edistystä ja pyrki modernisoimaan yhteiskuntaa päättäväisin ottein eurooppalaisia esimerkkejä seuraten. Jälkimmäinen tilanne tulee esille vaikkapa Intian poliittista ja uskonnollista historiaa koskevissa akateemisissa keskusteluissa, joissa on kiistelty siitä, voidaanko joitakin maan menneisyyden hallitsijoita ja heidän politiikkaansa oikeutetusti luonnehtia sekularistiseksi, vaikka on selvää, ettei käsitettä tuolloin vielä ollut olemassa (ks. esim. Nandy 2001, 61–88). Tutkijan on oltava tietoinen ja tehtävä selväksi yleisölleen, kenen käsitteitä hän kulloinkin käyttää.

Toiseksi monet sekularistisen ajattelun perusolettamukset ovat modernissa länsimaaisessa kulttuurissa muuttuneet itsestäänselvyyksiksi, joita ei tunnisteta osaksi minkäänlaista ”ismiä” (ks. Taylor 2007, 575–579). Esimerkiksi siirtomaa-ajan Afrikkaa käsittelevässä luvussa 9 käy hyvin ilmi, kuinka sekularistista politiikkaa toteuttavat eurooppalaiset virkamiehet näkivät itsensä vain edistämässä afrikkalaisten yhteiskuntien ”luonnollista kehitystä” eivätkä suinkaan istuttamassa niihin ulkoa tuotuja poliittisia malleja, mikä jälkeenpäin katsottuna on kuitenkin lähempänä totuutta.

Yhtä lailla tutkija voi erehtyä pitämään sekularismia jonkinlaisena kyseenalaistamattomana normina. Yksi sekularisaatiota koskevan tieteellisen keskustelun viimeaikaisista ydinkysymyksistä onkin ollut se, missä määrin teoriat maallistumiskehityksestä heijastelevat todellisia historiallisia kehityskulkuja ja missä määrin sekularismin nimeen vannovien tutkijoiden käsityksiä siitä, mihin suuntaan historian pitäisi edetä (ks. esim. Martin 2005; Quack 2017). Täten sekularismi maailmankuvana ja politiikkana sekoittuu sekularisaatioon, jolla tarkoitetaan historiallista prosessia, jossa uskonnon

merkitys yhteiskunnassa tai yksilöiden elämässä pienenee. Näitä käsitteellisiä merkityseroja ja kytköksiä pohditaan lähemmin kirjan ensimmäisessä luvussa.

Tässä johdantoluvussa luodaan katsaus pääasiallisiin tapoihin, joilla sekularismia jäsennellään ja jaotellaan. Luku lähtee liikkeelle yllä mainitusta sekularismin kahtalaisuudesta ja pyrkii vastaamaan kysymykseen, mitä sekularismi tarkoittaa suhteessa luontoon ja materiaalisuuteen sekä miten tämä puolestaan liittyy poliittiseen sekularismiin. Tämän jälkeen esitellään lyhyesti tärkeimpiä poliittisen sekularismin muotoja. Perspektiivi on globaalihistoriallinen siten, että ensin käsitellään poliittisen sekularismin syntyvaiheita ja myöhempää kehitystä Euroopassa ja Yhdysvalloissa, minkä jälkeen siirrytään keskustelemaan sekularismista globaalissa etelässä. Jälkimmäisessä tapauksessa esimerkkeinä käytetään Intiaa ja Kiinaa, ja keskustelu pyrkii haastamaan tavanomaisia käsityksiä sekularismin länsimaisuudesta. Käytetyt historialliset esimerkit on valittu eri valtioista ja maantieteellisiltä alueilta kuin mitä kirjan pääluvut käsittelevät, ja siten tämä johdanto osaltaan täydentää kirjan tiedollista antia. Viimeisenä luodaan lyhyt katsaus kirjan koostumukseen ja pohditaan kirjan merkitystä aihepiirin kotimaiselle tutkimukselle.

Sekularismi ja taiasta vapautunut maailma

Yksi sekularistisesti värittyneen historiankirjoituksen helmasynneistä on ollut olettaa perinteisen uskonnollisuuden kauttaaltaan hallitsema menneisyys, jonka väistyminen on ollut ihmisen yksilöllisen vapautumisen edellytys. Tämäntapaisiin oletuksiin on syytä suhtautua varovasti, koska ne osaltaan uusintavat käsityksiä sekularismin väistämättömyydestä ja normaaliudesta. (Taylor 2007; Keane 2013.) Kriittinen asenne konventionaalisia historiakäsityksiä kohtaan nouseekin esille jo kirjan ensimmäisen osan toisessa luvussa, jossa tarkastellaan kuinka myöhemmälle sekularistiselle ajattelulle leimalliset käsitykset jumalan ja tämänpuoleisen maailman välisestä suhteesta ovat olleet nähtävillä eri aikoina kristin-

uskon historiassa, erityisesti sen alussa. Historiallisesti modernin länsimaisen sekularismin syntyvaiheet on kuitenkin tapana sijoittaa reformaatioon ja sitä seuranneeseen valistus aikaan Euroopassa (Taylor 2011; Berlinerblau 2017).

Yksi varhaisen poliittisen sekularismin peruspilareista oli ajatus siitä, että valtiovalan tehtävät koskivat ihmisten elämää ainoastaan tämänpuoleisessa maailmassa. Ihmisten sielujen pelastuminen ja kuolemanjälkeinen elämä eivät kuuluneet maallisten hallitsijoiden toimivaltaan (Perry 2017, 130–132.) Tämä oli yhteydessä yleisempään uskonnolliseen ja intellektuaaliseen murrokseen, jossa tämänpuoleinen maailma irrotettiin asteittain tuonpuoleisesta. Pikkuhiljaa tämänpuoleisesta maailmasta tuli länsimaiselle ihmiselle ainoa ”tosi” todellisuus, kun taas tuonpuoleinen jäi ihmisen ulottumattomiin ja sen olemassaolosta ja luonteesta tuli uskon asia. Samalla vallitsevat käsitykset siitä, mikä on hyvää, kiinnittyivät yhä vahvemmin ihmisen maalliseen elämään. Hyvän yhteiskunnan kriteerit eivät enää kummunneet kristillisten hyveiden vaalimisesta vaan siitä, kuinka hyvin yhteiskuntaan kuuluvat yksilöt kykenivät tyydyttämään tarpeitaan ja toteuttamaan oikeuksiaan. Jopa uskonnolliset instituutiot, joiden asemaa oli aikaisemmin voitu perustella niiden yhteydellä johonkin korkeampaan tai pyhempään, joutuivat enenevässä määrin oikeuttamaan oman olemassaolonsa ”hyödyllisyydellään” joillekin tämänpuoleisille tavoitteille, kuten rauhan edistämiseksi tai hädän lievittämiseksi. (Taylor 2011, 32–33.)

Tieteentutkija Bruno Latourin (2006, 60–62) mukaan modernissa ajattelussa jumala pyrittiin häivyttämään tämänpuoleisesta maailmasta kahdella eri tavalla: luonnontieteilijät puhdistivat luonnon kaikesta jumalallisesta läsnäolosta, kun taas yhteiskuntafilosofit ja poliittiset ajattelijat tähdensivät yhteiskunnan olevan inhimillinen eikä jumalallinen luomus. Jumalalle suotiin modernissa maailmankuvassa puhtaasti hengellinen, yksityinen läsnäolo ihmisen ”sielussa” tai ”sydämessä”, mutta hänen ei katsottu puuttuvan millään tavalla tämän elämän ulkoisiin puitteisiin tai kulkuun. Voitaisiinkin sanoa, että poliittisen sekularismin erottamaton kumppani oli ”taianomaisuuden katoaminen” tai ”lumouksen haihtuminen”, jol-

la tarkoitetaan kaikenlaisten jumaluuksien ja henkivoimien erottamista ihmisen fyysisestä ympäristöstä, jonka puolestaan katsotaan toimivan objektiivisten luonnonlakien mukaan.¹

Monet merkittävät tutkijat ovatkin pitäneet taianomaisuuden katoamista yhtenä tärkeimmistä modernin aikakauden tunnusmerkeistä (ks. esim. Germain 1993; Taylor 2007). Kaikkein tunnetuin aiheesta kirjoittanut yhteiskuntateoreetikko on Max Weber (ks. esim. Mishima 2019). Hänen mukaansa maailma menettää taikansa silloin, kun ihminen ”tietää tai uskoo että jos hän vain *haluaa*, hän aina voi saada tietoa, että periaatteessa ei siis ole olemassa mitään arvaamattomia voimia asioihin vaikuttamassa ja jopa että hän voi – periaatteessa – *hallita* kaiken *laskelmallisesti*” (Weber 2009, 41; kursivointi alkuperäistekstissä). Weber ei siis väittänyt, että ihminen todella pystyisi hallitsemaan kaikkea laskemalla, vaan ennemminkin esitti, että tällainen käsitys oli moderniudelle leimallinen. Laskennallisen hallinnan edeltäjä ihmiskunnan historiassa oli ollut magia, jonka Weber (1980, 79) liitti juuri ihmisen luontosuhteeseen sanoen sen olleen ”luonnonvoimia hallitsevia ja niissä piileviä henkiä pakottavaa taikaa tai yksinkertaisesti jumalten hyväntahtoisuuden ostamista”. Hän ei kuvaile asiaa tämän konkreettisemmin, mutta voitaneen olettaa, että hän viittaa erilaisiin rituaaleihin, erityisesti uhraamiseen. Taianomaisuuden kadotessa ”tekniset välineet ja laskelmat” korvaavat sekä henget että rituaalit (Weber 2009, 41).

Weberiä askarrutti eniten se, mihin yhä vain pidemmälle viety maailman rationalisointi lopulta johtaisi. Tämä saa kysymään, millä tavalla moderni sekularismi suhtautuu niihin, jotka eivät ole luopuneet hengistä ja rituaaleista tai kaikkivoivasta jumalasta, joka konkreettisesti ohjaa elämää maan päällä ja päättää ihmisten kohtaloista. Länsimaisen tieteen lisäksi myös monet reformistiset

1 Suomenkielisissä esityksissä puhutaan usein lumosta (tai lumouksesta) ja sen katoamisesta (ks. esim. Utriainen 2017). Tässä yhteydessä viitataan yleensä Max Weberiin, jonka teosten suomennoksissa käytetään erilaisia taika-sanon johdannaisia sekä termejä magia ja magiikka (ks. Weber 1990, 75–76; Weber 2009, 41). Käytämme näitä johdannossa samaa tarkoittavina.

uskonnolliset suuntaukset ovat suhtautuneet tällaiseen ajatteluun voimakkaan torjuvasti, joskus jopa suoranaisen halveksuvasti kut-suen sitä ”taikauskoksi” tai ”fetisismiksi”. Täten modernissa kulttuu- rissa uskonto määritellään sekä yksilön sisäisenä uskona (ks. esim. Asad 1983; Ruel 2002) että korostetusti hengellisinä opetuksina ja käytänteinä, jotka eivät saa olla ristiriidassa sen kanssa, mitä tiede sanoo materiaalsen maailman toiminnasta (Keane 2007, 77–79). Sekularismi lähestyykin monesti uskontoja ikään kuin erilaisina joukkoina tiedollisia väittämiä, joihin niiden kannattajat uskovat ja joita voidaan tarkastella kriittisesti ja vertailla keskenään. Uskon- nollisuus nähdään siten valintana, jonka uskova ihminen on tietoi- sesti tehnyt eri vaihtoehtojen välillä. (Keane 2013, 166–168.)

Kaikenlaisen taikauskon vastustaminen ja kitkeminen liitetään modernissa ajattelussa vahvasti myös moraaliin ja yhteiskuntaelä- mään. Antropologi Webb Keane (2007; 2013) mukaan sekularismi voidaan ymmärtää osana suurta modernia ”vapautustarinaa”, jossa historia etenee kohti moraalisesti parempaa päämäärää. Historian aikana moderni subjekti ylittää vaiheittain kaikki sellaiset sosiaali- set, materiaalsiset ja ideologiset esteet, jotka ovat aikaisemmin ra- joittaneet hänen toimijuuttaan ja autonomiaansa. Tässä katsanto- kannassa täysivaltainen, moraalisesti vastuullinen modernin valtion kansalainen ei voi sälyttää vastuuta tämän maailman tapahtumista materiaalisille objekteille tai kuvitteellisille henkiolennoille, joilla ei ole todellista toimijuutta.

Taikauskosen ihmisen ei katsota ymmärtävän inhimillisen toi- mijuuden todellista luonnetta ja siten hän ei osaa tai halua ottaa täyttä vastuuta omista teoistaan. Näin ollen, Keanea (2007, 77) sitee- raten, hän syyllistyy ”poliittiseen itsepetokseen”. Siksi modernissa sekularismissa taikauskoa ei voida pitää pelkkänä erehdyksenä tai väärinkäsityksenä vaan se nähdään myös moraalisesti tuomittavana asiana. Jos jumalat, henget tai esi-isät eivät ole vastuussa suotuisasta säästä, metsästysonnesta tai runsaasta sadosta, eivät he voi myös- kään vaikuttaa ihmisten välisiin suhteisiin tai historian kulkuun, ja tämän myöntämistä sekulaarin valtion kansalaiselta edellytetään. Näin ollen taianomaisuuden katoamisella sekä politiikan ja uskon-

non erottamisella on lopulta sama tavoite: yksilön emansipaatio. Keane (2013, 160–161) sanoo, että tässä on nähtävillä sekularismin moraalinen ja affektiivinen puoli, joka tekee sekularismista muutakin kuin vain rationaalisuuteen liittyvän kysymyksen.

Kuten tämänkin kirjan luvut osoittavat, taianomaisuus ei ole kadonnut läheskään kaikkialta ja sekulaarit modernistit näkevät sen edelleen joko todellisena ongelmana tai vähintäänkin pilkallisen huumorin aiheena (ks. luku 6). Kyse ei ole pelkästään siitä, että moderni sekulaari ajattelu ei ole levinnyt kaikkialle tai juurruttanut itseään joka paikkaan. Joillekin taianomaisuuden katoaminen on selvästi merkinnyt inhimillisen kokemuksen köyhtymistä ja siksi moderniuuden historiaan on aina kuulunut vastareaktioita – pyrkimyksiä lumota maailma uudelleen (Taylor 2011, 39; ks. myös Weber 2009).

Kohti sekularismien globaalia historiaa

Tutkijat luokittelevat sekularismin eri variaatioita kovasta uskonnonvastaisesta sekularismista pehmeämpään pluralismia tukevaan sekularismiin (ks. esim. Kosmin 2007; Berlinerblau 2017). Seuraavaksi tarkastellaan ensin Ranskaa ja Yhdysvaltoja tunnetuimpina moderneina länsimaaisina esimerkkeinä valtion ja uskonnollisten instituutioiden erottamisesta toisistaan. Tämän jälkeen siirrytään keskustelemaan Pohjoismaista ja Neuvostoliitosta. Ensin mainittu tapaus käy malliesimerkkinä pehmeästä sekularismista, kun taas jälkimmäinen ilmentää kovaa sekularismia. Lopuksi tarkastellaan Intian ja Kiinan sekularismien länsimaista poikkeavia taustoja, jotka valottavat sekularismin moninaisuutta globaalissa etelässä.

Valistusajattelun läntinen perintö: Ranskan ja Yhdysvaltain sekularismi

Ranskan kielessä sekularismille on oma, monista muista kielistä poikkeava käsitteensä, *laïcité*, joka tavallisesti suomennetaan tunnustuksettomuudeksi. Käsitteen taustalla on 1700-luvun valistus-

filosofia, jonka näkemyksen mukaan valtiosidonnaisen kirkon yhdenmukaisuusvaatimukset loivat suvaitsemattomuutta ja rajoittivat merkittävästi yksilöiden vapautta ja valtion haluttiin irtautuvan kirkosta puolueettomaksi ja suvaitsevaisuutta toteuttavaksi toimijaksi. Vuonna 1905 Ranskan valtio turvasi lailla omantunnonvapauden ja vapaan uskonnon harjoittamisen. Samalla valtio ja kirkko erotettiin toisistaan eikä Ranskan tasavalta tunnustanut enää mitään uskontokuntaa. (Haarscher 2006, 29–32.) J. J. Rousseauta mukaillen tällaista näkemystä voidaan kutsua pyrkimykseksi luoda sekularismia valtion avulla. Valtio määritteli itsensä uskontoneutraaliksi, mikä vahvistettiin vuoden 1946 perustuslaissa, mutta pyrki samalla sulkemaan julkisesta elämästä kaiken haitallisenä pitämänsä uskonnollisuuden. Uskonnollisen maailmankatsomuksen rakentaminen jäi lain sallimien uskonnollisten instituutioiden, kuten papiston, seurakuntien ja yksityisten uskonnollisten koulujen tehtäväksi. (Baubérot 2010, 58–59; Turner 2011, 131–132.) Ranskalaisen sekularismin globaalit vaikutukset olivat 1900-luvulla merkittäviä. Sekularistinen politiikka ulotettiin koskemaan myös Ranskan siirtomaita (ks. luvut 8 ja 9) ja sen lisäksi maasta tuli esikuva joillekin uudistusmielisille poliitikoille muualla maailmassa (ks. luku 4).

Aina 1980-luvun lopulle saakka sekulaari valtio käytännössä suvaitsi uskonnon julkisen roolin, joka tuolloin liittyi lähinnä katoisuuteen. Islamin voimistuessa sekä globaalisti että Ranskassa valtion näkemys sekularismista alkoi muuttua. Aluksi uskontoon, joka nyt ymmärrettiin ensisijaisesti islamiksi, suhtauduttiin torjuvasti, koska sen nähtiin johtavan suvaitsemattomuuteen. Tämä näkemys kulmineitui vuonna 2004 annettuun ”sekularismilakiin”, jolla kiellettiin kaikkien ”näkyvästi uskonnollisten” symbolien – kuten ristien ja naisten päähuivien – käyttö julkisissa kouluissa. (Baubérot 2010, 59–60.)

Seuraavina vuosina valtion tulkinta alkoi muuttua. Valtion puutumista yksilön henkilökohtaiseen uskonnon harjoittamiseen – jollaiseksi huivien ja ristien käyttö voidaan tulkita – ei enää pidetty tarpeellisena. Tärkeämpää oli sitouttaa kansalaiset vakaumuksesta riippumatta sekularismin yhteen kulmakiveen: suvaitsevaisuuteen.

Jean Baubérot (2010, 61) pelkisti muutoksen toteamalla, että valtio alkoi edellyttää uskonnoilta sekulaaria suvaitsevaisuutta yhteiskunnassa, mutta salli näiden olla suvaitsemattomia toisiaan kohtaan. Presidentti Nicholas Sarkozyn hallintokaudella (2007–2012) Ranska siirtyi kohti yhdysvaltalaistyyppistä sekularismia. Siinä valtio hyväksyy mihinkään tiettyyn uskontoon sitoutumattoman puheen jumalasta ja edellyttää samalla kansalaisilta sitoutumista yhteisiin, sekulaareiksi ymmärrettyihin arvoihin, kuten suvaitsevaisuuteen (Baubérot 2010, 64–67).

Yhdysvaltalaiseen sekularismiin vaikuttivat sekä Britanniasta irtautumiseen liittynyt yksilönvapauden korostus että Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen arvot: vapaus, veljeys ja tasa-arvoisuus. Sekä yhdysvaltalaisen että brittiläisen poliittisen sekularismin henkisenä isänä pidetään valistusfilosofi John Lockeä, joka myöhäistutannossaan rajasi valtion tehtäväksi ihmisten oikeuksien suojelemisen. Kaikki sellainen uskonharjoitus, joka ei loukkaisi kanssaihmisten oikeuksia, tulisi sallia. (Perry 2017, 126–132.) Yhdysvaltain perustuslaki (1787) erotti kirkon ja valtion toisistaan, mutta rajoitti samalla valtion valtaa puuttua kansalaisten uskonnonharjoitukseen. Tämä johtui ainakin osaksi siitä, ettei Yhdysvalloissa ollut yhtä hallitsevaa kirkollista instituutiota, joka olisi määritellyt ”oikean” uskonnollisuuden. Tämän takia omantunnonvapaudesta tuli yhdysvaltalaisen sekularismin keskeinen kysymys suhteessa uskontoon. Yhdysvaltalaisen sekularismin mukaan yksilö on vapaa valtion ja kirkollisen keskusjohdon valvonnasta. Valtiollisten instituutioiden tehtävänä on ainoastaan turvata yksilöiden oikeus harjoittaa haluaamaansa uskontoa. Tämä vaihtoehto jätti yksilöille oikeuden olla uskonnollisia, vaikka valtio on uskonnoton. Piiloisesti tähän sisältyi myös oletus, että kansalaiset ovat uskonnollisia, eikä kukaan ole uskonnoton. (Turner 2011, 132–133.)

Protestanttinen näkemys, joka korosti yksilöä instituution sijaan, oli sopusoinnussa valistusfilosofisen sekularismin yksilön oikeuksia korostavan ajattelun kanssa. Myöhemmin se johti kulutuksen ja uskonnon yhdistämiseen: uskontoja markkinoitiin yksilöille samaan tapaan kuin kaupallisia tuotteita, ja valtio sääteli – tai pikemmin-

kin jätti säätelemättä – uskontoja samaan tapaan kuin liikeyrityksiä. Sekularismi ei siten johtanut uskonnon roolin vähenemiseen yhteiskuntaelämässä vaan sen moninaiseen sallimiseen osana yhdysvaltalaista yhteiskuntaa ja elämäntapaa. Sosiologi Robert Bellah kutsui näin syntyynyttä sekulaarisuskonnollista katsomuskokonaisuutta kansalaisuskonnoksi (engl. *civil religion*). (Bellah 1967; Turner 2011, 141–144.) Siten yhdysvaltalaisesta sekularismista on tullut sallivaa ja uskonnollisia oikeuksia tukevaa ja siinä mielessä se lähenee esimerkiksi pohjoismaista sekularismia (ks. esim. Kosmin 2007; Stepan 2011).

Pohjoismainen pehmeä sekularismi

Monissa pohjoisen Euroopan maissa valtiota ja uskontoa ei ole erotettu toisistaan yhtä yksiselitteisesti kuin Ranskassa ja Yhdysvalloissa. Tutkijat määrittelevät ne sekulaareiksi yhteiskunniksi yleensä sillä perusteella, että uskonnolla ei ole merkittävää asemaa kansalaisyhteiskunnan järjestämisessä tai julkisessa keskustelussa (Roy 2007, viii). Esimerkiksi Suomessa perustuslaki on jo pitkään määritellyt valtion uskonnollisesti neutraaliksi ja taannut kansalaisten uskonnonvapauden (Huhta 2022, 172–186). Silti evankelisluterilaisella kirkolla ja ortodoksisella kirkolla on edelleen valtioon erityinen suhde, jota on kuvattu aikaisemmin valtionkirkoksi ja nykyään usein kansankirkoksi (Hjelm 2021, 225–229). Kysymys siitä, vallitseeko uskonnollisesti neutraalin valtion ja valtionkirkkoinstituution välillä ristiriita, on toistuvasti esillä julkisessa keskustelussa. Niin ikään ristiriitaisena voidaan nähdä se, että kaksi kolmasosaa suomalaisista kuuluu evankelisluterilaiseen kirkkoon ja kyselytutkimuksien perusteella suhtautuu myönteisesti sen toimintaan, mutta usko kirkon opetuksiin laskee ja vain kolmannes suomalaisista sanoo uskovansa jumalaan kirkon opettamalla tavalla (Pessi & Grönlund 2018, 103–104). Pohjoiseurooppalaisen sekularismin erityispiirre on siis se, että suosituimmuusasemastaan huolimatta valtionkirkoilla ei ole oikeutta eikä todellista valtaa vaikuttaa valtion politiikkaan tai kansalaisten vapaaseen uskonnonharjoittamiseen (Stepan 2011, 121).