

<https://helda.helsinki.fi>

Uskonto julkisessa koulussa: koulu yhteiskunnallisuuden näyttämönä

Poulter, Saila

2013

Poulter , S 2013 , ' Uskonto julkisessa koulussa: koulu yhteiskunnallisuuden näyttämönä ' ,
pö Kasvatus , Vuosikerta. 44 , Nro 2 , Sivut 162 176 .

<http://hdl.handle.net/10138/236577>

acceptedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Uskonto julkisessa tilassa: koulu yhteiskunnallisuuden näyttämönä

Poulter, Saira. Uskonto julkisessa tilassa: koulu yhteiskunnallisuuden näyttämönä. *Kasvatus* 44 (2), 000–000.

Tässä artikkelissa tarkastelen koulua julkisena tilana ja uskonnollisten katsomusten paikkaa osana ”julkista”. Tutkimus on teoreettis-sisällönanalyttinen ekskursio kolmen uskontoa käsittelevän tapauksen teemoihin, joita tarkastelen suhteessa varsinaiseen aineistoon eli Euroopan neuvoston kirjallisiin kannanottoihin, jotka käsittelevät uskontoa osana demokraattisen yhteiskunnan käytänteitä. Artikkelini perustuu julkisen tilan käsitteelliselle analyysille. Se selvittää sekularistisen yhteiskuntafilosofian suhdetta uskonnollisiin katsomuksiin ja arvojen moninaisuuteen. Filosofisen käsitteanalyysin kautta luon määritelmiä katsomustietoiselle kasvatukselle ja koulukulttuurille, joka kykenee tunnistamaan julkisen ja yksityisen kategorioita, refleктоimaan katsomuspositioita suhteessa poliittisesti tuotettuihin luokituksiin ja kyseenalaistamaan tiettyjen katsomusten marginalisoitumista. Vaikka artikkeli rajoittuu kolmeen erilliseen tapaukseen ja valikoitujen asiakirjojen tarkasteluun, se pyrkii kuitenkin olemaan laajempi puheenvuoro sekularismin liittyvästä episteemisestä likinäöstä, joka määrittelee voimakkaasti julkisessa tilassa toimimisen ehtoja.

Asiasanat: julkinen tila, sekularismi, uskonto, katsomus, kansalaisuus, Euroopan neuvosto

Uskonto julkisessa tilassa: koulu yhteiskunnallisuuden näyttämönä

”Uskonnoilla oli aikansa, ja niiden roolin tunnustaminen historiassa ei tarkoita sitä, että uskonnolliset argumentit pitäisi ottaa vakavasti meidän aikamme keskusteluissa, koskivat ne sitten sosiaali- tai perhepolitiikkaa, ympäristönsuojelua tai maahanmuuttajien integraatiota. Ajanmukaisten perustelujen erilaisille yhteiskuntapoliittisille päätöksille tulisi ankkuroitua rationaalisille, tiedepohjaisille argumenteille, joissa ei käytetä perusteena arkaisten paimentolaisheimojen kryptisiä tekstejä.” (Kamppinen 14.12.2009, uskontotieteilijä.)

Uskonnosta on luotu maallistuneissa länsimaissa median avustamana ”jälkimoderni skandaali” (Martikainen 2011, 82). Uskonto liitetään ilman syvempää yhteiskunnallista analyysiä ajankohtaisiin maailmanpoliittisiin jännitteisiin ja terrorismiin (ks. Himanen 2012, 2). Uskonnon julkiseen rooliin liittyen käynnissä on kaksi päällekkäistä prosessia. Toisaalta uskonto pyritään privatisoimaan julkisesta tilasta kätkemällä sen ilmaukset yksityiselämään kuuluviksi, toisaalta uskonnon radikalisoituneet tulkinnat ja väkivaltainen rooli julkisuudessa korostuvat. Selkeimmin on

nähtävissä se, kuinka kristillis-sekulaariin perinteeseen nojaavat länsimaat ajautuvat vastakkain islamiin sitoutuneiden katsomusperinteiden kanssa. Uskonto on yhteiskunnallisena kysymyksenä huonosti edustettu kasvatustieteellisissä opinnoissa, eikä se tutkimuksellisesti kytkeydy juuri muihin kuin ainedidaktisten ja teologisten tutkimuskohteiden tarkasteluun. Kasvatustyötä tekevät kohtaavat kuitenkin katsomuksellisten kysymysten poliittisen ulottuvuuden käytännön työssään, sillä koulu toimii paikkana, jossa julkisen ja yksityisen identiteetin ehdoista neuvotellaan.

Tässä artikkelissa tarkastelen koulua julkisena tilana ja uskonnollisia katsomuksia osana sekulaaria ”julkista”. Määrittelen *sekularismin* ideologiseksi rakennelmaksi, joka valtion katsomuksellisen tunnustuksettomuuden ja puolueettomuuden lisäksi kiistää uskonnon yhteiskunnallisen merkityksen. Sekularismista on muodostunut katsomusperusta, jota pidetään länsimaista demokraattista yhteiskuntaa konstituivana, ja jonka lähtökohtien perusteella on mahdollista arvioida muita katsomuksia. Sekularismi nähdään tässä artikkelissa normatiivisena ja arvoneutraaliksi miellettyä tapana tulkita todellisuutta, aikamme *lingua franca* ja yhtenä modernin suurena kertomuksena. Sekularismin sisään upotetaan monia muita modernia määrittäviä narratiiveja, kuten käsityksiä demokratiasta ja yksilön autonomiasta. (Bader 2009; Hurd 2007, 14–16; Modood 2007; Wolterstorff 1997.)

Artikkelin teoreettinen jäsennys perustuu julkisen tilan käsitteelliseen analyysiin ja kansalaisuuden katsomuksellisen ulottuvuuden tarkasteluun. Pidän *kansalaisuuden* määrittelyn lähtökohtana sitä, ettei kansalaisuudesta voi puhua yksinomaan sekulaarina merkityksenä. Poliittis-juridisen sisällön lisäksi kansalaisuuteen kietoutuvat moraaliset pohdinnat hyvästä elämästä ja suhteesta toisiin ihmisiin sekä olemassaolon tarkoituksen ja elämän yhteisöllisten mittasuhteiden etsiminen (Arthur, Gearon & Sears 2010, 35; Delanty 2000, 9–12; Taylor 2011). Tarkastelen kansalaisuutta suhteessa sekularistiseen yhteiskuntafilosofiaan, joka tulkitsee julkisen tilan uskontoneutraaliksi. Tutkimuskysymyksiä tarkastelen sitä, miten julkinen tila määritetään suhteessa uskonnolliseen kansalaisidentiteettiin ja miten koulu julkisena tilana kohtaa katsomuksellisen ulottuvuuden.

Tutkijana käytän käsitettä *uskonto* abstraktiona, joka tekee mahdolliseksi ja perustelluksi sekularismin käsitteellisen tarkastelun. Viitaten Asadiin (2003, 25) pitäydyn näkemyksessä, jonka mukaan puhdasta jakoa uskontoon tai sekulaariin ei ole olemassa, eikä käsitteiden tarkka määrittäminen ole mahdollista. Uskonnosta käsitteenä puhutaan universaalina sisältönä, vaikka käsite on ongelmallinen kristinuskon ulkopuolelle jäävän uskonnollisen todellisuuden kuvaamisessa

(Hurd 2007, 35). Lähestyn uskontoa sen ulottuvuuksien kautta (Smart 1998, 11–22), tarkastellen erityisesti uskonnon liittymistä julkiseen ja yhteiskunnalliseen elämään. *Maailmankatsomusta* voi pitää uskontoa inklusiivisempänä käsitteenä, sillä se kiinnittää huomion siihen, että vaikkeivät kaikki ihmiset määrittele itseään uskonnollisiksi, jokaisella on kuitenkin oma arvoväritteinen tapansa katsoa maailmaa. Katsomuksella tarkoitan arvojen, uskomusten, tiedon ja tietoon liittyvän perustelun muodostamaa kokonaiskäsitystä, joka luo yksilön olemassaoloa ohjaavan ontologisen perustan, jonka varassa ihmisen tehtävän ja valintojen hahmottaminen mahdollistuu. (Niiniluoto 1984, 86–87, 79–82; Valk 2009, 6; Wright 1992, 124.) Artikkelia kannattelevan ajatuksen mukaan katsomuksellinen viitekehys on myös yhteiskunnallisen toiminnan perusta, joka motivoi kansalaista yhteiskunnallisena toimijana.

Rakennan tutkimukselle käytännön kontekstin tarkastelemalla kolmea tapausesimerkkiä tapaustutkimuksen näkökulmasta (ks. Ellet 2007). Nämä tapaukset ovat 1) kiistely huivin käytöstä itävaltalaisen muslimiopettajan pukeutumisessa, 2) krusifiksitapaukseksi Italiassa nimetty kiista uskonnollisten symboleiden käytöstä luokkahuonetilassa sekä 3) keväisin Suomessa käytävä kiista suvivirren laulamisesta koulun kevätjuhlassa. Vaikka tapausten taustalla olevat valtioiden sisäiset poliittiset ja historialliset tekijät ovat erilaisia, ovat samankaltaiset uskontoa koskevat ilmiöt lisääntyneet maallistuneessa Euroopassa. Tapauksia yhdistäviä teemoja ovat ainakin uskontoa koskevan keskustelun politisoituminen, erimielisyys uskontojen näkyvästä roolista demokraattisissa järjestelmissä sekä se, että usein koulu julkisena tilana tarjoaa poliittisen näyttämön, jossa yksityisen ja julkisen rajalinjoja luodaan. Kolmen uskontoa koskevan ”kohun” kautta pyrin kyseenalaistamaan sekularistisen mekaniikan, joka luokittelee tietyt elämän kokonaisuuteen kuuluvat osat julkisen tilan ulkopuolelle.

Vertaan kolmen esimerkkitapauksen teemoja tekemiini tulkintoihin Euroopan neuvoston asiakirjoista, joissa käsitellään uskonnollisten katsomusten roolia demokraattisessa yhteiskunnassa.ⁱ Asiakirjat ovat Euroopan neuvoston ministerikomitean kokousten, konferenssien ja huippukokousten suosituksia ja julistuksia (5 kpl) sekä Euroopan neuvoston parlamentaarisen yleiskokouksen suosituksia ja päätöslauselmia (6 kpl). Kriteerinä lähteiden valinnassa on käytetty sisällöllistä vastaavuutta uskontoa, kasvatusta ja kansalaisuutta käsittelevälle tematiikalle. Esittelen lähteet tutkimustekstissä lyhyesti esiintymisjärjestyksessä. Asiakirjat on koottu vuosilta 1992–2008. Uskonto ei tule juuri lainkaan esiin neuvoston kasvatusta koskevissa kysymyksissä 1990-lukua varhaisemmilla vuosikymmenillä; vastaavasti 2000-luvun alussa asiakirjoissa uskontoa koskevat kannanotot lisääntyivät voimakkaasti. Jacksonin (2010, 1132) mukaan tämä selittyy ennen muuta

Yhdysvalloissa 11.9.2001 tapahtuneiden WTC-iskujen kautta. Iskut herättivät Euroopan neuvostossa ennen näkemättömän kiinnostuksen uskontoa kohtaan demokraattisen kansalaisuuden pohtimisessa.

Tutkimusmenetelmänä käytän teoriasidonnaista sisällönanalyysia (Hatch 2002; Kyngäs & Vanhanen 1999). Käytän hyväkseni näkökulmia yhteiskuntakriittisestä tutkimuksesta sekä uskontotieteellisestä ja kasvatustieteellisestä tarkastelusta. Tulkintaani on ohjannut vahva tietoisuus poliittisen neutraalittomuuden mahdottomuudesta niin tutkijana kuin tutkimusaiheen käsittelyssä. Tähän liittyy tietoisuus kohdistamani ideologiakritiikin arvosidonnaisuudesta. Pyrin kunkin esimerkkitapauksen yhteydessä tulkitsemaan, mitä Euroopan neuvoston kannanotot voisivat tarkoittaa katsomustietoisesta kasvatuksesta kannalta. Artikkelin lopuksi pohdin tiedostavan kasvatustoiminnan tehtävää auttaa lasta tunnistamaan julkisen ja yksityisen kategorioita ja kysymään niiden oikeutusta. Katsomustietoisesta koulun tehtävä on ohjata uskontoa koskevien kysymysten kriittiseen ja reflektiiviseen tarkasteluun, joka ei typisty vain tietyn oppiaineen tehtäväksi.

Julkisen kategoriat

Julkinen tila on keskeinen käsite tarkasteltaessa koulua katsomusten kohtauspaikkana. Se, mihin ”julkisella” on viitattu eurooppalaisessa aatehistoriassa, liittyy kreikkalaiseen kaupunkivaltioajatteluun mutta myöhemmin myös modernin valtion syntyyn (Huttunen 2005, 91). Habermas (1989) esittää etymologisesti haastavan käsitteen *Öffentlichkeit* kautta modernin porvarillisen julkisen tilan syntyhistorian. Habermasin (1989, 2–3) mukaan käsite julkinen tila (*public sphere*) kuvaa parhaiten problematiikkaa, jossa määritellään yksityisen ja julkisen alueen rajoja. Valtiosta, taloudesta ja perheestä erillisen sosiaalisen tilan syntyminen 1700-luvulta alkaen oli merkittävää siksi, että uusi sosiaalinen rakenne antoi tilan rationaaliselle keskustelulle ja argumentoinnille. Yksilöt saattoivat keskustella yhteisestä hyvästä toistensa kanssa yksittäisinä kansalaisina ilman vallan tai tradition pakkoa. (Huttunen 2005, 93.)

Taylor (1995, 267) huomauttaa, että merkittävää julkisen tilan käsitteen muodostumisessa on ollut sen radikaali sekulaarisuus, sillä yhteisen ja julkisen keskustelun ei enää katsottu tarvitsevan perustakseen mitään metafyyssistä tai maallisen toiminnan ulkopuolelta ohjautuvaa legitiimiä järjestystä. Ideaalina julkinen tila oli avoin kaikenlaiselle järkipäisen harkinnan ilmaisemiselle ja

kuulemiselle. Samalla siinä testattiin ne argumentit, jotka voitiin yhdessä kaikkien osallistujien kesken hyväksyä. Kuten tunnettua, Habermas ei varhaisemmassa tuotannossaan kiinnittänyt huomiota uskontoon tai kirkkoon, vaan tulkitsi julkisen tilan historiallista kehitystä uskontoneutraalista näkökulmasta (esim. Mendieta & Vanantwerpen 2011, 2–3). Myöhemmässä tuotannossaan Habermas (2006, 2011) on kuitenkin osoittanut olevansa kiinnostunut tarkastelemaan uskonnon yhteiskunnallista roolia.

Määrittelen julkisen tilan yhteiskunnalliseksi foorumiksi, jossa tuotetaan ja jaetaan sosiaalisia merkityksiä ja identiteettejä. Julkinen on poliittinen ja ideologinen kategoria, jolla on valtaan perustuvat mekanisminsa säädellä merkityksiä ja käytänteitä. (Ks. Fraser 1995, 287–288.) Tällöin ei ole yksiselitteistä, missä julkisen ja henkilökohtaisen raja kulkee. Koulu on paikka, jossa identiteetit kansalaisina ja yksilöinä rakentuvat. Koulussa ylläpidetään ja uusinnetaan henkilökohtaisen ja julkisen merkityksiä. Koulun tehtävä tiettyihin kansalaisarvoihin sosiaalistajana ja persoonaksi kasvamisen tukijana muotoutuu aikakauden moraalisisista, poliittisista ja kasvatuksellisista kannanotoista. Nämä oletukset muodostavat odotushorisontin sille, mitä tulee pitää henkilökohtaisena ja julkisena. Julkisena tilana koulu voi luoda yksityisen ja julkisen välisiä rintamalinjoja siten, että ne diskriminoivat katsomuksellisia vähemmistöjä (ks. Riitaoja, Poulter & Kuusisto 2010). Tässä artikkelissa kyseenalaistan oletuksen uskontoneutraalista julkisesta tilasta, jota pidetään yleisesti kansalaisten oikeudenmukaisen kohtelun lähtökohtana. Kiinnitän huomion julkisen tilan tuottamisen ja rajaamisen prosesseihin sekä filosofisiin lähtökohtiin, joihin kansalaisen oletetaan sitoutuvan yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Uskontoon ja moraaliin liittyvät kysymykset ovat liikkuneet modernisaation myötä julkisena pidetyltä alueelta selkeämmin kohti henkilökohtaista tilaa. Uskontoa pidetään varsinkin Suomessa vahvasti yksityisyyteen kuuluvana asiana, eikä meillä perinteisesti siedetä uskonnollisten elementtien ulottamista katsomusvapaiksi määriteltyihin yhteiskunnallisiin instituutioihin. Tästä poikkeuksena ovat kansallisuuteen yhdistettävät luterilaisuuden kulttuuri-ilmaukset. (Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2005, 114, 168.) Julkisen ja yksityisen rajoja problematisoiva puhe on yhteiskunnallinen kysymys, johon vastaaminen on sidoksissa aikakauden aatteelliseen itsereflektioon ja erilaisten katsomusryhmien halukkuuteen pohtia kysymystä moniarvoisen yhteiskunnan olemassaolon kannalta.

Moderniteettiin sidottu käsitys julkisesta tilasta painottaa jokaisen kansalaisen oikeutta osallistua julkiseen keskusteluun, tulla kuulluksi ja tunnustetuksi yhdenvertaisena kansalaisena. Liberalismin

perinteeseen sitoutuneiden näkemysten mukaan on olemassa ainoastaan yksi, kaikkiin kantoihin neutraalisti suhtautuva julkinen tila, eikä useita keskenään kilpailevia julkisia tiloja voida pitää mahdollisena. (Fraser 1995, 289–290.) Julkinen tila on 1700-luvun valistusihanteen valossa tulkittu perinteisesti sekulaariksi, vaikka myös kristillinen valistus ja uskonnolliset valistusajattelijat olivat merkityksellisessä roolissa luotaessa käsitystä modernin yhteiskunnan julkisesta tilasta (Sorkin 2008, 16). Myös antiikin kreikkalaiseen sekulaariin demokratiaan viittaaminen on valikoivan historian tarkastelun perusteella luotu näkemys, sillä kreikkalainen *polis* (kaupunkivaltio) ei ollut puhtaasti maallinen järjestys. Arthur, Gearon ja Sears (2010, 20–21) huomauttavat, että elämä poliksessa kytkeytyi ajan moniuskontoiseen kontekstiin, jossa uskonnollisen ja maallisen rajan vetäminen ei ollut merkityksellistä. Kansalaisuus merkitsi vastuullisuutta ja etuoikeutta poliittisen mutta useimmiten myös uskonnollisen yhteisön jäsenenä.

Käsitys julkisesta tilasta on liikkunut kauas modernisaation ihanteesta luoda kaikille avoin sosiaalinen tila, sikäli kuin ideaalia koskaan saavutettiinkaan. Toisaalta globalisaation nimissä muotoutuvat, perinteisiä rajoja rikkovat yhteiskunnalliset prosessit herättävät kysymyksen, mitä mieltä vahvasti kansallisvaltioperustaisella julkisen ja yksityisen kriteerien määrittämisellä on. Perinteisiä käsityksiä julkisesta tilasta murtavat valtioiden välistä integraatiota vahvistavat, ja toisaalta myös heikentävät prosessit, kuten Euroopan yhdentymisen ja globaali kapitalismi. Thompson (1990, 120) ja Fraser (1995, 289) näkevät Habermasin ajatukset julkisesta tilasta aikansa eläneiksi, sillä tämän päivän tiheiden verkostojen yhteiskunnassa vaikuttamisen väylät ovat huomattavan kirjavoituneet ja kompleksiset. Yhteiskunnallinen toiminta voi kanavoitua perinteisen ja tasa-arvoiseksi uskotun julkisen keskustelun sijaan luovemmin ja dynaamisemmin esimerkiksi kansalaisjärjestöjen ja sosiaalisen median kautta. Globalisaatio haastaa ajattelemaan poliittiseen yhteisöön kuulumisen merkityksiä. Se nostaa esiin kysymyksen, keistä poliittinen yhteisö muodostuu ja mikä on se julkinen tila tai tietoisuus, jossa yksilöiden oletetaan toimivan yhteiskunnallisina olentoina (ks. Pashby 2008, 16). Moderni julkinen tila on eräänlainen illuusio kansalaisten muokkaamisesta *meidänkaltaisuuteen*: ajatustapaan, jonka jäljet ovat aina historiassa johtaneet vähemmistöjen jonkinasteiseen dehumanisaatioon. Jos julkinen tila on vallan tuottama kulttuurinen kategoria, sen rajojen ahtaudesta tai leveydestä tulisi käydä julkista keskustelua. Vanha-habermasilainen käsitys julkisesta tilasta on epistemologisessa mielessä etnosentrinen, sillä se rajoittuu kristillis-sekularistisen perinteen sallimiin mittoihin ja jättää ulkopuolelleen länsimaiden ulkopuolelta tulevat tavat käsittää julkisen kategorioita (ks. Andreotti 2011).

Julkisen tilan liberalistinen kehys

Demokraattisen yhteiskunnan käytänteet on länsimaissa sidottu pitkälti poliittiseksi liberalismiksi kutsutun yhteiskuntafilosofian muotoon (Rawls 2005). Liberalismin perinteen mukaan valtion tulee suhtautua neutraalisti kansalaistensa edustamiin katsomuksiin ja kohdella kaikkia katsomuksia lain edessä tasa-arvoisesti (Habermas 2011, 37; Wolterstorff 1997, 69–70.) Tulkitsen tasa-arvoisen kohtelun merkitsevän erityisesti sitä, että erilaiset käsitykset todellisuudesta, hyvästä elämästä ja ihmisen tehtävästä saavat olla aidosti esillä. Liberalismin ongelma on Piken (2008, 115) ja Papastephanoun (2005) mukaan siinä, ettei se joudu perustelemaan omia arvolähtökohtiaan, vaan esittää edustamansa maailmankatsomuksen metafysiseltä kannaltaan kiistattomana ja neutraalina vedoten naturalistisen tiedekäsityksen ”luonnollisuuteen”.

Liberalismista on tullut länsimaista demokraattista järjestelmää kuvaava yhteiskuntafilosofinen itsestäänselvyys, joka ei tunnista eroa *poliittisen* ja *kulttuurisen* liberalismin välillä, vaan ulottaa liberalistisiin arvoihin perustuvan ajattelun myös moraaliskatsomukselliseen perustaan (Pike 2008, 116). Vähemmistökatsomuksiin kuuluvien ihmisten sitoutumiseen demokraattisuuteen saatetaan suhtautua epäilevästi, mikäli liberalistista traditiota pidetään ainoana mahdollisena moniarvoisen yhteiskunnan aatteellisena perustana. Liberalismi muuttaa politiikan keskenään samannielisten ihmisten konsensustilaksi silloin, kun moninaisuus suljetaan poliittisen elämän ulkopuolelle ja kansalaisen moraalisen toiminnan perustelu hyväksytään ainoastaan liberalismiin määrittelemistä lähtökohdista (Biesta 2006, 79).

Kieli on keskeisimpiä välineitä julkisen ja henkilökohtaisen välisten rajojen kontrolloimisessa. Nyky-habermasilaisen (Habermas 2011, 25–26) näkemyksen mukaan kansalaisyhteiskunnalle on suotavaa, että epämuodollisissa kohtaamisissa kansalaiset kommunikoivat kukin omasta katsomuksellisesta viitekehksestään käsin, eli käyttävät uskonnollista tai ei-uskonnollista kieltä ilman vaatimusta viestin kääntämisestä ”yleiselle” kielelle. Kansalaisten ja instituutioiden välissä tulisi Habermasin (2011, 26) mukaan olla kuitenkin *suodatin*, joka edellyttää yhtenäisen, sekulaarin kielen käyttämistä kaikkia kansalaisia koskevissa kysymyksissä. Rawlsin (2005) mukaan kaikenkattavat katsomukset, eli omaantuntoon perustuvat uskonnolliset, eettiset ja metafysiset arvostukset ja ihanteet ovat kansalaisten yksimielisyyden ulkopuolella, jolloin poliittinen järjestelmä voi perustua ainoastaan osittaiseen yksimielisyyteen niistä. Julkisen vallan tulee kunnioittaa kaikkia sellaisia järjellisiä (*reasonable*)ⁱⁱ katsomuksia, jotka hyväksyvät poliittisen liberalismiin ja sen perustana olevan osittaisen yksimielisyyden (ks. Sihvola 2011, 260–261).

Rawlsin ja Habermasin käsitykset ”virallisesta”, ”yleisestä” tai ”yhdessä jaetusta” kielestä jättävät lopulta hämäräksi sen, millä kielellä kansalaisten tulisi kommunikoida julkisessa tilassa. Habermas (2011, 24, 26) katsoo, että demokraattinen keskustelu tarvitsee toinen toisiaan täydentäviä sekulaareja ja uskonnollisia kantoja. Asad (2003, 184) huomauttaa, että sananvapaus ei merkitse ainoastaan kykyä ja tilaa puhua, vaan kuulluksi tulemistä. Habermasin suhtautuminen uskontoon on instrumentalistinen siksi, että se kannustaa sellaiseen *mukaanottamisen välitilaan*, jossa on yhteiskuntarauhan vuoksi perusteltua kuunnella uskonnollisten kantojen ääntä mutta joka viime kädessä jättää niiden arvon liberalististen näkemysten punnittavaksi. Uskontojen kohtaloksi näyttää julkisessa keskustelussa koituneen sisäinen ulkoistaminen (*internal exclusion*) (Young 2000, 55–56), jossa ihmiset muodollisesti otetaan mukaan julkiseen keskusteluun, mutta heidän sanomisiaan ei oteta vakavasti (Biesta 2009, 105). Tällöin demokratia perustuu ajatukseen ”demokratian sisäpiiristä”, joka määrittelee kriteerit sille, ketä voidaan ottaa joukkoon ja ketä ei, mikä tekee demokratian luonteesta valikoivaa.

Uskonnonvapaus on ihmisoikeuksien keskeistä sisältöä. Kun vapaudesta uskontoon tehdään puhtaasti yksityisyyteen ja omaantuntoon kuuluva asia, jätetään huomiotta Euroopan ihmisoikeussopimuksen (63/1999, § 9) ja Suomen perustuslain (731/1999, § 11) maininnat uskonnon julkisen harjoittamisen ja tunnustamisen vapaudesta (ks. Martínez-Torrón 2012, 8; Pirjola 2011, 43). Se, mitä tarkoittaa vapaus julkisesti tunnustaa uskontoa, tulkitaan hyvin eri tavoin erilaisissa konteksteissa, mistä tässä artikkelissa käyttämäni tapausesimerkit myös kertovat. Englanniksi käytetyt ilmaisut *tunnustaa*-verbistä kyseisissä lainkohdissa ovat *manifest* ja *express*, jotka mielestäni kuvaavat tunnustamista hieman vahvemmin julkisena toimintana. Suomen uskonnonvapauslain ajanmukaistamisella vuonna 2003 (Uskonnonvapauslaki 6.6.2003/453, 6 §) kiinnityttiin osaksi kansainvälisiä sopimuksia ja julistuksia, jotka näkevät uskonnonvapauden kansalaisen myönteisenä oikeutena. Kansalaisella ei ole ainoastaan oikeus eroon uskonnosta vaan myös oikeus omaan uskontoon sekä sen harjoittamiseen yksityisesti ja julkisesti. (Seppo 2008, 113–117.)

Euroopan neuvoston asiakirjoissa tulee yleisesti esiin se, kuinka valtion tehtävä pysytellä neutraalina toimijana ei ole pidättäytymistä oikeudenmukaisesta taloudellisten ja henkisten resurssien jakamisesta. Kulttuurien ja uskontojen välistä dialogia ja yhteistoimintaa käsittelevä julistus *Volga Forum declaration* (2006, 6) katsoo kuitenkin, ettei uskontojen tule uhata demokratian universaalien arvojen toteutumista. Laaja Euroopan tulevaisuutta ja dialogikykyisyyttä

pohtiva kannanotto *White Paper* (2007, 3.5: 71) katsoo, että joissain tilanteissa uskonnonvapauden rajaa voidaan joutua rajoittamaan, mikäli demokratian arvot joutuvat uhatuksi. Tämä ei kuitenkaan kyseisen asiakirjan (*White Paper* 2007 3.5, § 71–72), eikä useiden uskonnollista suvaitsevaisuutta ja demokratiaa käsittelevien suositusten (esim. Rec. 1202, § 15; Rec. 1396, § 13. iii.a.) mukaan tarkoita välinpitämättömyyttä tai torjuvuutta uskonnollisia katsomuksia kohtaan. Sekulaarin valtion tulee rajoittamisen sijaan helpottaa uskonnollisten yhteisöjen osallistumista yhteiskunnalliseen toimintaan.

Ei ole ongelmattonta, että julkinen tila kontrolloi ihmisiä liberalistisen perinteen pohjalta ja arvottaa heitä yhteiskunnallisina olentoina maailmankatsomuksellisiin syihin vetoamalla. Liberalismin parhaan perinteen vaalimisen tulisi sekularistisen monokulturismin sijaan merkitä *moninaisuuden politiikkaa*, joka näkee ihmisten vapauden realisoituvan yhdenvertaisten mahdollisuuksien toteutumisen kautta. On kysyttävä yhä uudestaan, millä edellytyksillä uskonnollinen identiteetti on privatisoitava, kun sekulaarit kannat voivat universaloida identiteettinsä osaksi julkista tilaa (ks. Modood 2007, 54). Toiseuttava kohtelu on Andreottin (2011, 389–390) mukaan ihmisen näkemistä ”vähemmän-ihmisenä”. Uskonnollisista, moraalisisista tai filosofisista näkemyksistä ei mikään voi yksinään muodostua merkitysperstaksi, joka konstituoi poliittista tai sosiaalista tilaa. Eurooppalaisessa kontekstissa tämä merkitsee myös sen huomioimista, mihin käsitteellä uskonto viitataan. Jälkikolonialistinen näkökulma kyseenalaistaa länsimaiseen kulttuuriseen ja poliittiseen historiaan sidotun uskonto-käsitteen käyttökelpoisuuden yleisenä kulttuurien välisenä kategoriana, sillä se edustaa kristilliskeskeistä käsitystä uskonnosta (King 2009, 44). Sekularismi käsitteenä on syntynyt haastamaan ennen muuta länsimaiseen kristinuskoon liittyvän selitystradition, eikä se käsitteen etnosentrisyyden vuoksi pureudukaan keskusteluun esimerkiksi islamista (Bader 2007, 68; Hurd 2007, 36–37).

Tapaus 1: Riisuutuminen julkiseen

Niin kutsutussa *Dahlab*-oikeustapauksessa Sveitsissä on kiistelty siitä, onko muslimiksi kääntyneellä alakoulun opettajalla oikeus pukeutua työssään perinteiseen islamilaisen naisen asusteeseen. Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen tulkinnan mukaan (*Dahlab v Switzerland* 42393/98 [2001]) *hijabin* käyttö voidaan nähdä ”voimakkaaksi uskonnolliseksi symboliksi” ja täten sopimattomaksi opettajan tehtävässä käytettäväksi asusteeksi. Sveitsin valtion sekulaari luonne pakottaa opettajan pysymään neutraalina toimijana, jolloin pukeutumisen kautta uskonnollisiin

kantoihin viittaamisen voidaan tulkita vaarantavan kansalaisten vapauden moniarvoisessa yhteiskunnassa. Sekularismin periaatteet vaativat varjelemaan ilmapiiriä, joka perustuu yksilön uskonnonvapaudelle ja katsomusten väliselle suvaitsevaisuudelle. Koska kyseisessä tapauksessa oppilaat olivat hyvin nuoria, heidän katsottiin joutuneen herkemmin piilovaikutusten kohteeksi, jollaiseksi tulkittiin esimerkiksi huivin kytkeytyminen kysymykseen sukupuolten välisestä tasa-arvosta. (Dahlab v Switzerland 42393/98 [2001].)

Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen ottaman kannan perusteella on vaikea nähdä, miten uskonnonvapauden periaate toteutui opettajan näkökulmasta. Tuomioistuin katsoi Dahlab-tapauksessa, että lapsen suojeleminen arveluttavilta uskonnollisilta vaikutteilta on opettajan uskonnonvapautta merkittävämpää. Euroopan ihmisoikeustuomioistuimeen on viime vuosina kohdistettu paljon kritiikkiä sen epä johdonmukaisuudesta uskonnonvapautta koskevilla kysymyksissä (esim. Martínez-Torrón 2012; Pirjola 2011). Kritiikin mukaan uskonnonvapaus tulkitaan kapeasti sekularistisesta näkökulmasta ottamatta huomioon yksilön oikeutta sitoutua uskontojen kollektivistisesta luonteesta määrittyviin elämäntapa- ja moraaliperiaatteisiin (Martínez-Torrón 2012, 3). Kiinnostavaksi vaatimuksen uskonnollisen identiteetin ilmauksesta luopumisesta tekee metafora riisumisesta. Huiwikiistojen nimellä kulkevat tapaukset ympäri Eurooppaa kertovat siitä, miten yksittäiseltä kansalaiselta voidaan vaatia ”riisuutumista julkiseen”. Julkinen tila ymmärretään sekularismin epistemologian mukaisesti uskonnollisista ilmauksista vapaaksi vyöhykkeeksi. Alastomuuden metafora ja uskonnollisten symbolien pakottaminen yksityisyyteen luovat väistämättä mielikuvan sekularistisesta monokulttuurista. Länsimaiden ulkopuolelta tulevien katsomusten ajatellaan edustavan konservatiivista, uskonnollista tai ylipäättään dogmaattisuuteen perustuvaa ajattelua. King (2009, 45) kritisoi sitä, että *Länneksi* määritellyn tilan ulkopuolelle jäävältä vaaditaan riisuutumista traditionaaliksi nimetyistä ajattelutavoista ja ”tämän puoleisiin” intellektuaalisiin paradigmoihin sitoutumista.

Huomionarvoista Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen päätöksessä on se, että siinä edelleen vahvistetaan Sveitsin liittovaltiotuomioistuimen aikaisemmin esittämä näkemys siitä, että huivin käyttäminen opetustyössä on uhka muiden ihmisten vapauden ja turvallisuuden kannalta. Musliminaisen huivin tulkitaan vaarantavan julkisen järjestyksen ja mahdollisesti altistavan herkässä iässä olevat lapset uskonnollisen vaikutuksen alaisiksi. Kyseisessä tapauksessa opettaja oli omien sanojensa mukaan ennen kanteen tekemistä hoitanut tehtäväänsä neljä vuotta menestyksekkäästi ilman kotien tai kollegoiden valitusta. On vaikea kuvitella tilanteen olleen vastaava, mikäli opettajana olisi toiminut katolinen huivipäinen nunna tai huiivia muutoin

muotiasusteena käytävä kristitty. Toisaalta on kiinnostavaa pohtia sitä, miten niukka tai seksistinen vaatevoisi olla, jotta se aiheuttaisi opettajalle esteen toimia tehtävässään.

Moraaliset koodit, jotka valvovat opettajan ulkoista käyttäytymistä ja ulkonäköä ovat toki tunnettuja Suomenkin kouluhistoriasta. Uskontoon sidotut siveellisyyden määreet ovat kontrolloineet opettajan pukeutumista tai käyttäytymistä ja luoneet käsityksiä esimerkiksi siitä, voiko uskonnoton opettaja olla hyvä opettaja (esim. Pruuki 2009). Sittemmin käsitys opettajan katsomuksellisesta ja poliittisesta neutraalisuudesta on elänyt suomalaisessa perinteessä hyvin vahvana (Räisänen 2011). Arvoneutralismin ihanne vahvistaa käsitystä kasvatuksen arvosidonnaisuuden väistämisen mahdollisuudesta ja pitää opettajuuden ihanteena pedagogista toimijuutta, joka ei ota kantaa katsomuksellisiin kysymyksiin.

Erityisesti vuoden 2001 syyskuun 11. päivän terrori-iskujen jälkeen suhtautuminen uskontoon on muuttunut jännitteiseksi ja uskontoja lähestytään vahvistuvassa määrin turvallisuusnäkökulmien, uhkien ja riskien kautta (esim. Suomen turvallisuuspoliittinen selonteko 2009).ⁱⁱⁱ Biestan (2006, 78–79) mukaan uskonnon jyrkkä privatisoiminen länsimaissa on mahdollista tulkita historiallisten ja kulttuuristen syiden lisäksi peloksi, jota konsensusmukainen poliittinen järjestelmä tuntee moniarvoistuvaa ja arvoihin voimakkaasti kantaa ottavia elämäntapoja kohtaan. Ylipäättään monikulttuuristuvien länsimaiden julkista keskustelua näyttää vaivaavan turvallisuusvetoinen retoriikka, joka perustuu kansalaisten luokitteluun eri kategorioihin heidän etnisen tai uskonnollisen taustansa vuoksi. Ihmisten katsotaan olevan sijoitettavissa taustojensa perusteella erilaisiin luokkiin, joista tietyt ihmisryhmät nähdään uhkaksi länsimaisille arvoille. Tämän vuoksi pidetään oikeutettuna suhtautua näihin ihmisiin epäillen ja valvoa heidän toimiaan laajamittaisesti. (Laborde 2011, 2.)

Kulttuureiden uskonnollista ja ei-uskonnollista ulottuvuutta pohtivan suosituksen (Rec. 12, 6) mukaan uskonnollisen vakaumuksen esille tuominen yhteiskunnan ylläpitämässä koulussa tulisi olla sallittua. Näin siitä huolimatta, että koulu julkisena tilana on uskonnollisesti neutraalin valtion ylläpitämä instituutio ja maallisella ja hengellisellä tilalla katsotaan olevan suhteellinen autonomia. Tulkintani mukaan kulttuurien väliseen kanssakäymiseen liittyy kuitenkin *pelon estetiikka*, joka liittyy uskonnon liian läheiseen poliittiseen rooliin ja uskonnollisen fundamentalismin kasvamiseen. Valtiota, uskontoa, ihmisoikeuksia ja demokratiaa tarkastelevissa lähteissä (esim. Rec. 1804, § 9; Rec. 1396, § 3) tällä viitataan radikaalien uskonnollisten tulkintojen vahvistumiseen sekä huntingtonilaiseen ajatukseen kulttuurien törmäämisestä. Nämä tulkinnat liitetään asiakirjoissa

länsimaisen kulttuurin heikentyneeseen tietoisuuteen itsestään ja historiastaan sekä maallistuneeseen elämäkatsomukseen.

Kulttuurien välisen keskustelun uskonnollista ulottuvuutta tarkasteleva *San Marino Declaration* (2007, 1), White Paper (2007, 2) ja uskonnon ilmaisun vapautta ja kunnioittamista käsittelevä suositus (Res. 1510, § 4) katsovat eurooppalaisuuden ytimen muodostuvan lukuisista erilaisista aatteellisista ja uskonnollisista traditioista. Uskonnollisten ryhmittymien laitonta toimintaa käsittelevä suositus (Rec. 1412, § 8) ja kasvatusta ja uskontoa käsittelevä asiakirja (Rec. 1720, § 8) sekä monet muut dokumentit (esim. Rec. 1804, § 14; San Marino 2007, 2) katsovat, että rauhanomaisuus voidaan taata keskenään erilaisten arvopreferenssien ja intressien keskellä, mikäli keskeisenä kasvatuksellisena tavoitteena pidetään kulttuurisen lukutaidon ja uskonnollisen yleissivistyksen edistämistä. Uskonnollisia yhteisöjä kannustetaan kuitenkin demokratian rakentamistyöhön sekulaarien ryhmien rinnalle (Rec. 1396, § 5; Rec. 1720, § 5; Rec. 1804, § 11; Res. 1510, § 14).

Tapaus 2: Ristin problematiikkaa

Toisena tapausesimerkkinä käsittelen suomalaissyntyisen italialaisen Soile Lautsin nostamaa oikeuskannetta krusifikseista, joita perinteisesti löytyy italialaisten koulujen luokkahuoneista. Lautsi katsoi, että krusifiksit julkisessa koulussa ovat ristiriidassa Italian perustuslain sekulaarin luonteen ja katsomuksellisen neutraaliuden kanssa. Lisäksi ne loukkaavat uskonottomien ihmisoikeuksia. Euroopan ihmisoikeustuomioistuimien ensimmäisessä päätöksessään, että valtion tulee pidättäytyä tiettyjen uskonnollisten vakaumusten suorasta ja epäsuorasta välittämisestä, erityisesti silloin, kun kyseessä ovat haavoittuvassa asemassa olevat tai kriittiseen ajatteluun vielä kykenemättömät lapset (Lautsi v Italy [2009] 30814/06, para 48). Värikkään oikeusprosessin päätteeksi ihmisoikeustuomioistuimien päätös lopetti, että uskonnollisen viittaussuhteen lisäksi – jopa aivan erityisesti – krusifiksi symboloi arvoja, jotka ovat länsimaisen sivilisaation ja demokratian taustalla (Lautsi v Italy [2011] 30814/06). Tämän vuoksi ihmisoikeustuomioistuin ei pitänyt krusifiksia luokkahuoneen seinällä kyseenalaisena (ks. Arthur & Holdsworth 2012, 142–144; Pirjola 2011, 53). Vähintäänkin tulkinnanvaraiseksi jäi kuitenkin tuomioistuimen perustelu, jonka mukaan krusifiksi ei kohtelee ei-kristillisiä katsomusryhmien edustajia diskriminoivasti tai polje uskonottomien ihmisoikeuksia, sillä se on *passiivinen* uskonnollinen symboli (Lautsi v Italy [2011] 30814/06).

Krusifiksitapaus passiivisena uskonnon ilmauksena rinnastuu kiinnostavalla vaikkakin vastakkaisella tavalla muihin uskonnollisia symboleita koskeviin kiistoihin.

Ihmisoikeustuomioistuimen päätös tukee oletusta, jonka mukaan kansalliset ja kulttuuriset uskonnollisuuden ilmaukset ovat neutralisoituja kollektiivisen uskonnollisuuden muotoja. Luokan seinällä roikkuva risti ei henkilöidy yksittäiseen kansalaiseen, vaan edustaa valtioinstituution kautta enemmistön laajempia ideologisia merkityksiä, jolloin se sulautuu osaksi hegemonista ja kyseenalaistamatonta katsomusperustaa. Yksittäisen kansalaisen käyttämän huivin tai muun näkyvän uskonnollisen symbolin käyttämisen tekee ongelmalliseksi sen *aktiivinen* henkilöityminen yksilön edustamaan arvomaailmaan. Yksilön kantama uskonnollinen symboli on viittaussuhteessa privatisoituun uskontoon ja täten konfliktissa julkisen tilan kollektiivisten ja refleктоimattomien merkitysten kanssa (vaikka nämä merkitykset lopulta palautuisivatkin uskontoon).

Vaikka Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen kannanottojen perusteella olisikin loogista olettaa, että näyttävän krusifiksin kaulassa riiputtaminen tekisi rististä ”aktiivisen” uskonnollisen symbolin, risti kristillisenemmistöisessä Euroopassa tuskin antaisi aiheita rajoituksiin tai sen käytön sanktioimiseen. Näin ollen ”riisumisen problematiikka” näyttää eurooppalaisessa keskustelussa koskevan erityisesti ei-kristillisiä katsomuksia. Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen krusifiksi-kiistan päätöksen voidaan nähdä kielivän myös anti-islamilaista politiikasta, sillä tuomioistuin halusi ilmeisen tarkoitushakuisesti päätöksellään korostaa Euroopan kristillistä identiteettiä hyväksyen ristisymbolit ”luonnollisena” osana julkista tilaa.

Tulkintani mukaan Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen linjaukset ovat sekä Euroopan neuvoston kannanottojen hengen mukaisia että niiden vastaisia. Useiden suositusten (Rec. 1202; Rec. 1396, § 2; Rec. 1720, § 12; Rec. 1804, § 1) mukaan kristilliselle hegemonialle ei tule enää antaa itseoikeutettua asemaa, sillä tämän päivän Eurooppa on sekulaari ja moniarvoinen. Toisaalta White Paper (2007, 22), San Marino declaration (2007, 1) sekä asiakirja 1510 (§ 4) korostavat uskontojen, erityisesti kristinuskon merkittävää roolia eurooppalaisessa kulttuurihistoriassa. Moniarvoisuus tulkitaan asiakirjoissa hyvin etnosentrisestä näkökulmasta ja taustalla säilyy oletus sekulaarin katsomustavan ylemmyydestä, jonka täydennykseksi otetaan huomioon uskonnolliset ja muut ideologiset traditiot.

Asiakirjoissa tulevat esiin myös ongelmat, jotka liittyvät uskonnollisten ja yhteiskunnallisten toimijoiden läheiseen suhteeseen. Valtioinstituution ei tule niiden mukaan tehdä uskontoja koskevaa

arvokannanottoja, sillä sekulaari valtio tulkitaan katsomuksien suhteen neutraaliksi. Euroopan yhteisesti jaettuna arvona tulee kulttuuripiiristä huolimatta pitää kirkon ja valtion eroa, eivätkä uskonnolliset säädökset saa estää yksilön yhteiskunnallista vaikuttamista (Rec. 1396, § 4; Rec. 1804, § 4; White Paper 2007, 19–20). Demokratian arvojen tunnustaminen määritellään yhteiskunta-ajattelun peruskiveksi (Rec. 1412, § 2; White Paper 2007, 37).

Julkista koulua koskeva neutraaliuden vaatimus nousee ajatuksesta, jonka mukaan koulun ei tule suosia valtion instituutiona mitään tiettyä katsomusta. On kuitenkin nurinkurista, että arvoneutraliteetin periaatteeseen liitetään ajatus demokraattisten arvojen tunnustamisesta, ikään kuin demokratia edellyttäisi arvoihin kantaa ottamatonta suhtautumista. Asiakirja numero 1510 (§ 2) korostaa omantunnon ja uskonnon vapautta keskeisenä demokratian kulmakivenä. Arthur, Gearon ja Sears (2010, 23) katsovat, että tämänkaltainen ajattelutapa liittyy ”demokraattiseen neutralismiin” maallistuneissa yhteiskunnissa. Uskonnolliset katsomukset pyritään irrottamaan yhteiskunnan poliittisesta elämästä täyttämällä niiden jättämä ”tyhjä” tila sekularistisilla sisällöillä ja merkityksillä – määrittelemättä kuitenkaan tarkemmin, mitä nämä merkitykset ovat.

Tapaus 3: Suomalainen suvivirsi

”Vaikka olen kirkosta eronnut ateisti, en ymmärrä tuota, ettei muka koulun kevätjuhlassa saisi laulaa Suvivirttä. Minä en kuule siinä mitään uskonnollista, vaikka siinä Luoja mainitaankin, vaan alkukesän luonnon ylistystä. Omien traditioiden muuttaminen joidenkin toisesta kulttuurista tulleiden vuoksi on vääränlaista kunnioittamista. Maassa maan tavalla, taikka maasta pois – niin mekin joudumme sopeutumaan kulttuuriin käydessämme islaminuskoisessa maassa.” (Plaza.fi-keskustelupalsta 25.3.09. Nimimerkki ”Veisaava pakana”.)

Kolmantena tapauksena tarkastelen suomalaista koulukontekstia, jossa erityinen analyysin kohteeni on jokakeväinen keskustelu lukuvuoden päättymistraditioon kuuluvasta Suvivirren laulamisesta. Suvivirsi on yksi keskeinen suomalaisen koulun rituaali, joka on saatellut lapset ja nuoret kesäloman viettoon useiden sukupolvien ajan. Perinteisen kristillisen ohjelmanumeron sopivuudesta koulun kevätjuhlaan syntyi julkista keskustelua 1990-luvulla monikulttuurisuusnäkökulmien vahvistuessa. Kevätjuhlan päätöslaulu on viime vuosikymmeninä herättänyt tunneperäisellä tasolla kannanottoja, joilla saattaa olla hyvin vähän tekemistä itse uskonnon harjoittamisen kanssa. ”Suvivirsidilemmaa” (Salminen 2012, 228–232) voi lähestyä hyvin erilaisista tulkintänäkökulmista – joko sen laulamista puolustavilla tai kieltävillä argumenteilla – mutta koulun kannalta kaikkiin

perusteluihin liittyy ongelmia. Sivistysvaliokunnan lausunnon (14/2002) ja Perustuslakivaliokunnan mietinnön (10/2002) mukaan suvivirsi ei ole uskonnon harjoittamista vaan suomalaiseen kulttuuriperinteeseen kuuluva tapa. Toisaalta uskonnolliset elementit osana koulun juhlia, tapahtumia ja vierailuja ovat osa perusopetussuunnitelman mukaista kaikille kuuluvaa katsomuskasvatusta, jota ei tapahdu ainoastaan uskonnonopetuksen tunnilla.

Tulkitsen jokakevällisen kädenväännön suvivirren laulamisesta kertovan suomalaisen enemmistön katsomusperustan reflektiomattomuudesta. Suomalainen nationalismi ”sekulaarina luterilaisuutena” on arkisesti läsnä koulun arjessa (ks. Riitaoja ym. 2010, 88–89). Sakaranahon (2006, 349–350) mukaan luterilaisuuden voimakas vaikutus suomalaiseen kulttuuriin perustelee luterilaisen tradition näkyvyyttä suomalaisessa koulussa edelleen. Esimerkkinä tästä hän käyttää juuri keskustelua suvivirrestä, jota puolustetaan suomalaiseen traditioon kuuluvana elementtinä eikä uskonnonharjoittamisena. Tämän artikkelin lähestymistavan kannalta asian ongelman ydin ei liity siihen, että kansallisuuteen liitetään katsomuksellisia viittauksia. Ongelma on se, että kasvatusta välttää kulttuuris-katsomuksellisten perinteiden kiihkeitä ja rehellistä uudelleenarvioimista. Kun uskonto ”kesytetään” osaksi kulttuuria ja ”normalisoidaan” luonnolliseksi osaksi kasvatusta, se ylläpitää kyseenalaistamatonta käsitystä suomalaisen kansallisidentiteetin liittymisestä luterilaisuuteen. Moniarvoisessa koulussa olisi problematisoitava enemmän luterilaisen enemmistöposition ja kahden kansankirkon erityisasemaa, ja tähän keskeisesti liittyy historiallisten syiden selvittäminen. Kansallisuuteen ja uskuntoon liittyvien elementtien reflektioiminen ei tarkoita, että päädyttäisiin automaattisesti asioita symboloivien elementtien poistamiseen. Puhtaat seinät ja vaiennetut sanat eivät tee koulusta ideologisesti neutraalia. Toivottavampana voisikin pitää näkemystä, että kätkemisen, vaikenemisen ja yhden symbolisen hegemonian sijaan tilaa koulussa saisivat useat symboliset ilmaukset, mikäli niiden läsnäolo auttaa kasvatettavaa refleктоimaan niiden edustamaa arvomaailmaa tai henkilökohtaista suhdetta niihin.

Usean Euroopan neuvoston kannanoton mukaan moniarvoisen yhteiskunnan kannalta keskeistä on lisätä tietoa ja ymmärrystä omasta kulttuurihistoriallisesta taustasta. Oman tradition tuntemisen lisäksi erilaisten uskonnollisten ja ei-uskonnollisten katsomusten tunteminen sekä dialogin vahvistaminen katsomusten kesken on tärkeää. (White Paper 2007, 31–32, 43–44; Rec. 1720, § 7; Rec. 1804, § 14.) Moniarvoisen ja moniuskontoisen yhteiskunnan perusta on demokraattisessa kasvatuksessa. *Demokraattista kansalaisuutta edistävä kasvatusta* -asiakirjan (2002, 3) mukaan kasvatukseen tulee vahvistaa keskinäistä ymmärtämistä ja yhteenkuuluvuutta, kulttuurien ja uskontojen välistä vuoropuhelua, solidaarisuutta ja rauhanomaisten suhteiden luomista sekä

kansojen sisällä että välillä, mutta myös demokraattisen toimintakulttuurin puolustamista. Volga Forum -asiakirjan (2006, 2) mukaan uskontojen ja erilaisten kulttuurien välistä yhteistyötä ja luottamusta eivät tue oletukset kulttuurien välisistä merkittävistä eroavaisuuksista tai konfliktien välttämättömyydestä, eikä provokatiivisen ja asenteellisen ajattelun viljely. White Paper -asiakirjan (2007, 22–24) mukaan yhteiskunnallisten asioiden hoidossa tarvitaan niin katsomusryhmien sisäistä keskustelua kuin valmiutta kommunikoida eri julkisten toimijoiden kanssa.

Mikäli monikulttuurisuudella viitataan merkityksiin, jotka liittyvät ainoastaan kansallisten kulttuurien väliseen erilaisuuteen ja samalla unohdetaan kulttuurien sisäisten erojen olemassaolo, ei koulu muutu arvoperustaltaan ja kulttuuriltaan aidosti moninaiseksi. Suomalainen koulu on ollut sisäisesti monikulttuurinen kaiken aikaa, mutta kyvytön tai haluton näkemään omaa monimuotoisuuttaan ja huomioimaan erilaisista lähtökohdista tulevien suomalaisten lasten katsomuksellisia taustoja. Sen sijaan, että yksioikoisesti kannatetaan tai kielletään suvivirren laulaminen, tulisi kiista nähdä suomalaisen enemmistön ja vähemmistöjen mahdollisuutena pohtia omia katsomuksellisia perinteitä ja nähdä, ettei ratkaisu ole sen enempää suvivirren poistaminen kuin sen refleктоimatonta laulaminen osana koulun juhlaperinnettä. Salminen (2012, 85) muistuttaa, että kasvatuksessa on hyväksyttävä ristiriitojen olemassaolo ja opeteltava tulemaan niiden kanssa toimeen ilman pakonomaista ratkaisuun hakeutumista.

Kohti katsomuksellisesti tiedostavaa kasvatusta

Kasvatuksen kriittinen tehtävä on auttaa lapsia ja nuoria tunnistamaan poliittisia kysymyksiä, joiden kautta tuotetaan erilaisia yhteiskunnallisia positioita. Katsomustietoisessa koulussa tulisi problematisoida kasvatuksen käytänteitä, jotka asettavat yksilöitä ja ryhmiä erilaisiin julkisiin ja yksityisiin positioihin maailmankatsomuksellisten taustojen mukaan. Koulu julkisena instituutiona ja tiettyihin kansalaisarvoihin sitouttavana instituutiona toimii julkisen ja yksityisen kohtaavalla alueella, jossa tulisi uskaltaa kysyä, kenen ehdoilla luokituksia tehdään. Kasvatettavaa on autettava tunnistamaan keskustelussa itsensä ja näkemään edustettujen katsomusten partikulaarisuus. Kriittinen ja totuudellinen debatti on turvattu kaikenlaisten yhteisöjen kesken, sillä demokratian olemukseen kuuluu vapaus ja avoimuus. Valistuksen hengessä osoitetusta uskontokriitistä on poimittava ydinajatus, jonka mukaan mikään yksittäinen uskonnollinen dogmi, poliittinen doktriini tai ideologia ei voi edustaa koko totuutta ihmiselämästä. Usean Euroopan neuvoston kannanoton (Rec. 1396, § 10; Rec. 1720, § 7; Rec. 1804, § 13) mukaan koulu tulisi nähdä foorumina, jossa demokraattista yhteiskuntaa rakennetaan kulttuurinen moninaisuus esillä pitämällä.

Euroopan neuvoston asiakirjoissa kansalaisuudesta rakentuu aktiivisuuteen, osallistumiseen ja kriittisyyteen kannustava merkityssisältö. Tämä koskee myös kansalaisia, joilla on uskonnollinen vakaumus. Asiakirjojen näkemys yhteiskunnallisesta toimijuudesta vastaa artikkelissa muotoilemani käsitystä kansalaisuudesta, jonka mukaan poliittisen ja oikeudellisen puolen lisäksi kansalaisuudessa on kysymys elämän katsomuksellisesta ulottuvuudesta. Julkinen tila määrittyy poliittisena ponnisteluna yhteisten asioiden hoitamisessa, johon kaikki ovat maailmankuvallisista eroavaisuuksistaan huolimatta tervetulleita. Asiakirjat eivät kuitenkaan sisällä syvällisempää pohdintaa siitä, miten julkinen tila käyttää valtaa erilaisten kansalaispositioiden luomisessa.

Teoreettisen jäsenyykseni kannalta sekularismi näyttäytyy asiakirjoissa pitkälti modernin metanarratiivin mukaisena käsitteenä, jonka varaan Euroopan aatteellinen perusta ensisijaisesti rakentuu. Sekularismi tulkitaan aatteellisen neutralismin historiallisen kehityksen tuloksena, joka on luonnostaan suvaitsevainen ja moniarvoinen. Käsitys julkisesta keskustelusta rakentuu täten valikoivan monikulttuurisuusihanteen päälle, sillä uskonnot ikään kuin lisätään täydentävinä näkökulmina sekulaarin agendan pohjalta määrittyvään yhteiskunnalliseen keskusteluun (vrt. Valk 2007, 280). Tarkastelemani asiakirjat johdattavat myös vastakkaisiin tulkintoihin siitä, viitataanko kulttuurilla ainoastaan kansallisuuteen tai etnisyyteen liittyviin asioihin vai laajempaan elämäntapaan, arvoihin ja maailmankatsomukseen liittyvään kokonaisuuteen.

Taylorin (2011, 37) mukaan oikeusvaltion periaatteet on perusteltavissa keskenään erilaisista lähtökohdista. Julkisen tilan tulisi olla paikka, jossa mahdollistuu oppiminen erilaisuuden kohtaamisen kautta. Julkinen tila on arvojen yhdenmukaisuuteen pyrkimisen sijaan kompleksinen rajojen kohtaamisen alue (ks. Asad 2003, 179), joka tulisi poliittisen määritelmän lisäksi ymmärtää ihmisenä kasvamisen tilana. Ranskalainen *laïcité*-käsitteeseen pohjautuva lainsäädäntö pyrkii ratkaisemaan lähimmäisen kohtelemista koskevat kysymykset ainoastaan rajoittamisen politiikan avulla. Katsomuksellisten kysymysten käsittelyssä tarvitaan kuitenkin ”vastaan tulemisen etiikkaa”, joka myöntää yksilön rajoittuneen tavan katsoa maailmaa, mutta antaa samalla tilaa pysyä uskollisena luovuttamattomiksi kokemilleen arvoille. Kulttuureiden uskonnollista ulottuvuutta tarkastelevan asiakirjan (Rec. 12, 6) mukaan uskonnolliset ilmaukset ja yhteiskunnalliset näkemykset sopivat kouluun rinnakkain; hyväksyttävänä tulee pitää niitä, joiden näkemykset eivät ole ”ylitse muiden” eli ristiriidassa demokraattisen ihanteen ja universaalien ihmisarvon toteutumisen kanssa.

Ihmisoikeuksien vaatimuksen kunnioittamista on edellytettävä sillä kriittisellä varauksella, että myönnetään ihmisoikeuspuheen poliittinen ja universalistinen pyrkimys sovittaa länsikeskeinen ja kristillis-sekularistinen hegemonia ihmisarvon mittaamisen suureeksi kaikkialla ja kaikkia ihmisiä koskevaksi (ks. Pirjola 2011, 54–55). Kaikkia ihmisiä velvoittavan ihmisoikeusautomaation sijaan tulisi huolellisesti tarkastella, miten oikeudet käytännössä toteutuvat ja keitä suljetaan ihmisoikeuksien täysimääräisen toteutumisen ulkopuolelle (Pirjola 2011, 46). Demokraattisiksi uskotut käytänteet eivät kohtele ihmisiä demokraattisesti, mikäli etnosentrinen ajattelu ja ylemmydentunto ohjaavat niiden käsitteellistä määrittelyä ja käytännöllistä toteutumista. Demokraattisten periaatteiden edistäminen tapahtuu myöntämällä länsimaisen demokratia-käsitteen tulkinnan ahtaus sekä kunnioittamalla erilaisia demokratian traditioita. (Mignolo 2009, 281.)

Uskonnolliset katsomukset ja niiden käsitteleminen kasvatuksessa tulisi nähdä yksilön omatuntoa ja uskonnonvapauslakia laajempänä yhteiskunnallisena kysymyksenä. Martínez-Torrón (2012, 14) huomauttaa, että uskonnonvapauden suojelemisen tulisi olla yksilötason oikeustaistelun sijaan koko yhteisön oikeudenmukaisuutta koskeva kysymys, sillä uskonnonvapaudessa on kyse koko demokraattisen järjestelmän ytimeistä. Yhteiskunnallisesti orientoituneen opetuksen tulisi antaa valmiuksia tarkastella kriittisesti kasvatuksen katsomuksellista viitekehystä. Ainedidaktisesti orientoitunut suomalainen opettajankoulutus ei välttämättä anna eväitä tämän näkökulman vahvistamiseen.^{iv} Oppiaineespesifien tietojen ja taitojen hankkimisen lisäksi tulisi uskontoa koskevia teemoja käsitellä laajojen aatteellisten kokonaisuuksien osana ja harjaannuttaa näkemään uskonto laajana kulttuuria ja yhteiskuntaa koskevana kysymyksenä. Mikäli uskonnosta puhutaan yhteiskunnallisista juuristaan irrallaan olevana ilmiönä, on vaikea tavoittaa sen kritikoimisella mitään – paitsi kritiikkipuhetta. Kysymystä uskonnosta ei ratkaista poistamalla uskonto kouluista tai neutralisoimalla uskonnonopetus pelkäksi kansalaistaito-oppiaineeksi. Kriittinen ja tiedostava kasvatus voi tapahtua lasta lähellä olevien katsomuksellisten traditioiden viitekehyksessä, jos kasvatuksen päämäärä pidetään avoimena ja kasvavalle annetaan välineitä tiedostaa oman perinteensä suhteellisuus – ja tämän myötä kaikkien muidenkin traditioiden partikulaarisuus.

Aineistolähteet

Dahlab v Switzerland 42393/98 (2001). Euroopan ihmisoikeustuomioistuin.
http://baer.rewi.hu-berlin.de/w/files/1_adr/dahlab_echr_2001_4239398.pdf. Luettu 25.10.2012.

Demokraattista kansalaisuutta edistävä kasvat. 2002. Ministerikomitean suositus 12 jäsenvaltioille demokraattista kansalaisuutta edistävästä kasvatuksesta. Euroopan neuvosto.

Euroopan ihmisoikeussopimus (63/1999).

Lautsi v Italy. No. 30814/06 (2009). Euroopan ihmisoikeustuomioistuin.
http://www.tm.lt/dok/LAUTSI_v_ITALY_2009_Chamber_judgment.pdf. Luettu 25.10.2012.

Lautsi v Italy. No. 30814/06 (2011). Euroopan ihmisoikeustuomioistuin.
http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi_and_others_v_italy.pdf. Luettu 25.10.2012.

Perustuslakivaliokunnan mietintö (10/2002). Hallituksen esitys uskonnonvapauslaiksi ja eräksi siihen liittyviksi laeiksi.

Rec. 12. Recommendation 12 (2008) on the dimension of religions and non-religious convictions within intercultural education. Euroopan neuvosto.

Rec. 1202. Recommendation 1202 (1992) on religious tolerance in a democratic society. Euroopan neuvosto.

Rec. 1396. Recommendation 1396 (1999) on religion and democracy. Euroopan neuvosto.

Rec. 1412. Recommendation 1412 (1999) on illegal activities of sects. Euroopan neuvosto.

Rec. 1720. Recommendation 1720 (2005) on education and religion. Euroopan neuvosto.

Rec. 1804. Recommendation 1804 (2007) on state, religion, secularity and human rights. Euroopan neuvosto.

Res. 1510. Resolution 1510 (2006) on freedom of expression and respect for religious beliefs. Euroopan neuvosto.

San Marino 2007. San Marino Declaration. Final Declaration of the European Conference on “The Religious dimension of intercultural dialogue”. Euroopan neuvosto.

Sivistysvaliokunnan lausunto (14/2002). Hallituksen esitys uskonnonvapauslaiksi ja eräksi siihen liittyviksi laeiksi.

Suomen perustuslaki (731/1999).

Uskonnonvapauslaki (2003/453).

Volga Forum 2006. Volga Forum Declaration. Final Document of the International Conference “Dialogue of Cultures and Inter-Faith Cooperation”. Euroopan neuvosto.

White Paper 2007. White Paper on Intercultural Dialogue: “Living Together As Equals in Dignity”. Euroopan neuvosto.

Lähteet

Andreotti, V. 2011. (Towards) decoloniality and diversity in global citizenship education. *Globalisation, Societies and Education* 9 (3–4), 381–397.

Arthur, J. & Holdsworth, M. 2012. The European court of human rights, secular education and public schooling. *British Journal of Educational Studies* 60 (2), 129–149.

Arthur, J., Gearon, L. & Sears, A. 2010. *Education, politics and religion. reconciling the civil and the sacred in education*. London: Routledge.

Asad, T. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Bader, V. 2007. *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*. IMISCOE Research. Amsterdam University Press.

Bader, V. 2009. Public reason or moderately agonistic democracy? Teoksessa B. G. Levey & T. Modood. (toim.) *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 110–135.

Biesta, G. 2006. *Beyond learning. Democratic education for a human future*. London: Paradigm.

Biesta, G. 2009. Sporadic democracy: education, democracy, and the question of inclusion. Teoksessa M. S. Katz, S. Verducci & G. Biesta (toim.) *Education, democracy, and the moral life*. New York: Springer, 101–112.

Delanty, G. 2000. *Citizenship in a global age. Society, culture, politics*. Philadelphia: Open University Press.

Ellet, W. 2007. *The case study handbook: How to read, discuss, and write persuasively about cases*. Boston, MA: Harvard Business School Press.

Fraser, N. 1995. Politics, culture, and the public sphere: Toward a postmodern conception. Teoksessa L. Nicholson & S. Seidman (toim.) *Social postmodernism: Beyond identity politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 287–312.

Habermas, J. 1989. *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Oxford: Polity Press.

Habermas, J. 2006. Religion in public sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1), 1–25.

Habermas, J. 2011. "The Political". The rational meaning of a questionable inheritance of political theory. Teoksessa E. Mendieta & J. Vanantwerpen, J. (toim.) *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 15–33.

Hatch, J. A. 2002. *Doing qualitative research in education settings*. Albany: State University of New York Press.

Himanen, T. 2012. Cultural diversity, social cohesion, religion. Core values and educational policies in four European nations. *Turun yliopiston julkaisuja, sarja B, osa 355*. Humaniora.

Hurd, E. S. 2007. *The politics of secularism in international relations*. Princeton: Princeton University Press.

Huttunen, R. 2005. Jürgen Habermas ja julkisuuden rakennemuutos. *Niin&Näin* 4, 89–94.

Jackson, R. 2010. Religious diversity and education for democratic citizenship: The contribution of the council of Europe. Teoksessa K. Engerbretson, M. de Souza, G. Durka & L. Gearon (toim.) *International handbook of inter-religious education*. Vol. 4. Chicago: Springer, 1121–1151.

Kallioniemi, A. & Ubani, M. 2010. Uskonnon didaktiikan opetus luokanopettajakoulutuksessa. Teoksessa A. Kallioniemi, A. Toom, M. Ubani & H. Linnansaari. *Akateeminen luokanopettajakoulutus: 30 vuotta teoriaa, käytäntöä ja maistereita. Kasvatusalan tutkimuksia* 52. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura, 241–268.

Kamppinen, M. 2009. Uskonnolliset argumentit soveltuvat huonosti nykyaikaan. Helsingin Sanomat, C, 12.

King, R. 2009. Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the "Love of Wisdom" (philosophia). Teoksessa P. Bilimoria, & A. B. Irvine, (toim.) Postcolonial Philosophy of Religion. Springer, 35–53.

Kyngäs, H. & Vanhanen, L. 1999. Sisällön analyysi. Hoitotiede 11 (1), 3–12.

Kääriäinen, K., Niemelä, K. & Ketola, K. 2005. Religion in Finland. Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity. Publication 54. Tampere: Church Research Institute.

Laborde, C. 2011. Which "multiculturalism" has failed, David Cameron? Eurozine. <http://www.eurozine.com/articles/2011-02-21-laborde-en.html>. Luettu 20.11.2011.

Martikainen T. 2011. Suomi Remix. Into-pamfletti. Helsinki: Like Kustannus.

Martínez-Torrón, J. 2012. The (Un)protection of Individual Religious Identity in the Strasbourg Case Law. Oxford Journal of Law and Religion 12, 1–25.

Mendieta, E. & Vanantwerpen, J. 2011. Introduction. The Power of Religion in the Public Sphere. Teoksessa E. Mendieta & J. Vanantwerpen (toim.) The Power of Religion in the Public Sphere. New York: Columbia University Press, 1–14.

Mignolo, W. D. 2009. Enduring Enhancement: Secularism and the Epistemic Privileges of Modernity. Teoksessa P. Bilimoria & A. B. Irvine (toim.) Postcolonial Philosophy of Religion. Springer, 273–292.

Modood, T. 2007. Multiculturalism. A Civic Idea. Cambridge: Polity.

Niiniluoto, I. 1984. Tiede, Filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta. Helsinki: Otava.

Papastephanou, M. 2008. Religious education for political thinking and citizenship. Journal of Beliefs & Values 29 (2), 125–137.

Pashby, K. 2008. Demands on and of Citizenship and Schooling: “Belonging” and “Diversity” in the Global Imperative. *Brock Education* 17 (1), 1–21.

Pike, M. A. 2008. Faith in citizenship? On teaching children to believe in liberal democracy. *British Journal of Religious Education* 30 (2), 113–122.

Pirjola, J. 2011. Freedom of Religion in Multi-Faith Europe. Protecting Universal or Western Sensibilities. *Nordic Journal of Human Rights* 29 (1), 38–55.

Pruuki, L. 2009. Opettajan uskonnollisuuden merkitys koulukasvatuksessa ja uskonnon opetuksessa. *Teologinen aikakauskirja* 114 (5), 387–403.

Rawls, J. 2005. *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press.

Riitaoja, A-L., Poulter, S. & Kuusisto, A. 2010. Worldviews and Multicultural Education in the Finnish Context – A Critical Philosophical Approach to Theory and Practices. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 5 (3), 87–95.

Räisänen, M. 2011. Koulutuspolitiikan punahilkka – Demko Ry Opettajan mallitarinan haastajana 1973–1989. *Kasvatus ja aika* 42 (5), 441–454.

Sakaranaho, T. 2006. Religious Freedom, Multiculturalism, Islam. *Cross-Reading Finland and Ireland. Muslim Minorities*. Vol. 6. Leiden: Brill.

Salminen, J. 2012. *Koulun pirulliset dilemmat*. Helsinki: Teos.

Seppo, J. 2008. Uskonnonvapauden kehitys ja nykyinen sisältö. Teoksessa J. Porkka (toim.) *Johdatus kristilliseen kasvatukseen*. Helsinki: Lasten keskus, 99–120.

Sihvola, J. 2011. *Maailmankansalaisen uskonto*. Helsinki: Otava.

Smart, N. 1998. *The Worlds Religions*. 2nd ed. Cambridge: University Press, 11–22.

Sorkin, D. 2008. *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Oxford: Princeton University Press.

Suomen turvallisuuspoliittinen selonteko 2009. Suomen turvallisuus- ja puolustuspolitiikka. Valtioneuvoston selonteko VNS x/2009.

Taylor, C. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. 2011. *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?* Teoksessa E. Mendieta & J. Vanantwerpen (toim.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 34–59.

Thompson, J. B. 1990. *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Cambridge: Polity Press.

Valk, J. 2007. *Plural public schooling: religion, worldviews and moral education*. *British Journal of Religious Education* 29 (3), 273–285.

Valk, J. 2009. *Religion or Worldview: Enhancing Dialogue in the Public Square*. *Marburg Journal of Religion* 14:1, 1–16.

Wolterstorff, N. 1997. *The Role of Religion in Decision and Discussion of political Issues*. Teoksessa R. Audi & N. Wolterstorff *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 67–120.

Wright, N. T. 1992. *The New Testament and the People of God. Christian origins and the question of God*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress press.

Young, I. M. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

ⁱ Vuonna 1949 perustetun Euroopan neuvoston perustehtävä on moniarvoisen demokratian, oikeusvaltion ja ihmisoikeuksien turvaaminen ja kehittäminen. Euroopan neuvosto ottaa kantaa ajankohtaisiin jäsenmaitaan koskeviin yhteiskunnallisiin kysymyksiin, joista se laatii päätöslausemia, kannanottoja ja suosituksia. Raporttien valmisteluvaiheessa kuullaan laajaa asiantuntijajoukkoa. Vaikka kannanotot eivät ole jäsenmaitaan juridisesti sitovia, sitoutuvat jäsenmaat useimmiten noudattamaan suosituksena annetun raportin henkeä ratifioimalla niiden näkemysten mukaiset linjaukset.

ⁱⁱ ”Järjellinen” ei liene ole paras mahdollinen käänös Rawlsin reasonable-käsitteen laajan merkityksen kuvaamiseen. Laajimmillaan sillä viitataan kaikkiin katsomuksiin, joissa tunnustetaan kansalaisten tasavertaisuus, vaikka heidän ajattelutapoihinsa liittyisi politiikan ulkopuolella järjettömän tuntuksia ajatuksia. Sihvola (2011, 261–262) ehdottaa käytettäviksi adjektiiveja kohtuullinen ja tolkullinen.

ⁱⁱⁱ ”Poliittisten ja taloudellisten syiden ohella konfliktien taustalla on usein historiallisia syitä sekä etnisiä ja uskonnollisia jännitteitä. [– –] Samalla tavoin uskonnon kietoutuminen politiikkaan on usein syventänyt jakolinjoja valtioiden ja yhteisöjen välillä. Uskontojen ja kulttuurien välisen vuoropuhelun vahvistamisen tarve korostuu.” (Suomen turvallisuuspoliittinen selonteko 2009, 8.)

^{iv} Kallioniemen ja Ubanin (2010, 244, 263) mukaan nykymuotoisessa opettajankoulutuksessa uskonnonopetuksen yhteiskunnallista merkitystä avataan opetussuunnitelmatasolla hyvin harvoin.