

Tampereen yliopisto
Johtamiskorkeakoulu
Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

Iina Pyykkö

USKONTO, KEHITYSYHTEISTYÖ JA KANSAINVÄLISET SUHTEET –
Kohti postsekularistista kehitysyhteistyöpolitiikkaa?

Pro gradu -tutkielma
Kansainvälisen politiikan opintosuunta
Kevät 2016

Tampereen yliopisto

Johtamiskorkeakoulu

Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

IINA, PYYKKÖ: Uskonto, kehitysyhteistyö ja kansainväliset suhteet – kohti postsekularistista kehitysyhteistyöpolitiikka?

Pro gradu -tutkielma, 100 s.

Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma / Kansainvälisen politiikan opintosuunta

Toukokuu 2016

Pro gradu -tutkielmani käsittelee uskonnon ja politiikan suhdetta Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Viimeisen vuosikymmenen aikana kansainvälisten suhteiden tieteenalalla on noussut jaettu näkemys siitä, että uskonnon tutkimus on tärkeää, vaikka näkökulmat uskonnon poliittisesta merkityksestä vaihtelevat. Postsekularistiseen koulukuntaan kuuluvat teoreetikot argumentoivat, että uskonto on kansainvälispoliittisesti merkittävä tekijä, joka selittää globaaleja poliittisia ilmiöitä ja muokkaa kansainvälisiä suhteita.

Nojaten postsekularistiseen koulukuntaan tutkimuksessani tarkastelen, millainen merkitys Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa annetaan uskonnolle. Tutkimuskysymykseni on, miten postsekularistista on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka. Pohjaan analyysini John A. Reesin teoreettiseen postsekularistiseen IR rakenteeseen, joka antaa niin sanotut teoreettiset linssit tutkia uskontoa kansainvälisissä suhteissa. Aineiston avaamiseen käytän sisällönanalyysia.

Olen rajannut tutkimukseni kumppanuusjärjestöjen kautta tehtyyn kehitysyhteistyöhön ja neljään uskonnollistaustaiseen kumppanuusjärjestöön. Aineistonani on Suomen kehitysyhteistyöpoliittiset toimenpideohjelmat sekä muut uskonnollistaustaisia kumppanuusjärjestöjä ja uskonnollisia elementtejä koskevat tai sivuuttavat kirjalliset UM:n tuottamat dokumentit vuosilta 2007-2014.

Tutkielmani johtopäätös on, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa on postsekularistisia ulottuvuuksia, mutta uskontoon yhä paikoittain suhtaudutaan varautuneesti eikä uskonnon poliittinen toimijuus ole vahva. Analyysini kuitenkin osoittaa, että uskonnon näkyvyys on lisääntynyt tarkasteltuna ajanjaksona ja suhtautuminen uskonnollisiin elementteihin on saa-

nut positiivisempia ulottuvuuksia, mikä on askel postsekularistiseen suuntaan Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Postsekularistiseen teoriaan pohjaten argumentoin, että uskonnon merkitystä tulee pohtia laajemmin ja syvemmin, mikä tarjoaa uusia näkökulmia paitsi kehitysyhteistyöpolitiikkaan mutta myös kansainvälisiin suhteisiin.

This dissertation looks at the interplay between religion and politics within the context of development policy and cooperation of Finland. In the field of International Relations, the postsecular scholars have deepened the understanding of the roles and implications of religion in the political sphere. Such scholars argue that politics are being re-configured by the power of religion and, therefore, religion is central for understanding the existing international political community. Postsecularism offers the theoretical framework for this study.

This research analyses the statures given to the religious powers in the Development Policy of Finland by focusing on the overall question “how postsecular is the Development Policy of Finland”. The data is drawn from official policy documents comprising the Development Policy of Finland, with a focus on policies that structure the development operations of faith based organizations receiving state funding or policies that directly contain religious elements. The analysis builds on John A. Rees’ theoretical structure “Postsecular structure of IR” and uses the methodology of content analyses.

The research results show that in the context of the development policy and cooperation of Finland, religion has gained greater visibility, whilst the approach towards religion in the sphere of politics as a whole is viewed more positively. However, while these findings reveal increasing postsecular elements, the secular premise still holds under many circumstances, as the full extent of the political power of religion is rarely acknowledged in full.

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Tutkimusasetelma ja työn teoreettinen tausta	3
2.1. Tutkimusasetelma ja -kysymykset	3
2.2. Tutkimuksen teoreettinen viitekehys	4
2.3. Tutkimuksen konteksti.....	6
3. Uskonto ja IR	8
3.1. Uskonnon käsitteestä	8
3.1.1. Institutionaalinen ja individualistinen uskonto	8
3.1.2. Yhteisöllinen uskonto	11
3.1.3. Yhteisöllinen uskonto ja kehitysyhteistyö.....	12
3.2. Uskonnon tutkimus tieteenalalla	14
3.3. Globaali uskonnon elpyminen.....	16
4. Postsekularistinen koulukunta	20
4.1. Postsekularistinen teoria.....	22
4.1.1. Marginalisoitu uskonto	24
4.1.2. Kansainvälisten suhteiden sekularistinen perinne.....	28
4.2. Postsekularismi ja tietoisuuden kritiikki.....	29
4.2.1. Habermas ja postsekularistinen normatiivinen projekti	29
4.2.2. Rawls ja postsekularistinen poliittinen yhteisö	31
4.3. Postsekularistinen IR rakenne.....	34
5. Uskonto ja kehitys	40
5.1. Uskonnolliset elementit kehitysyhteistyösektorilla.....	40
5.2. Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt.....	41
5.3. Uskonnolliset kansalaisjärjestöt ja Suomen kehitysyhteistyö	44
5.4. Aikaisempi tutkimus.....	49
6. Aineisto	53
7. Metodologiset työkalut	55
7.1. Sisällönanalyysi	56
7.2. Uskonnon dynamiikat -malli.....	57
7.3. Tutkimuksen toteutus.....	59
8. Uskonto ja kehitysyhteistyöpolitiikka	62
8.1. Uskonnolliset elementit Suomen kehitysyhteistyössä	63
8.2. Suhtautuminen uskonnollisiin elementteihin	67
9. Johtopäätökset	77
9.1. Onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka postsekularistista?.....	77
9.2. Postsekularismi Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa.....	84
9.3. Kohti postsekularistista kehitysyhteistyöpolitiikkaa	88
10. Pohdintaa tutkimuksesta ja tutkimustuloksista	91
Lähdeluettelo	94
Primääriaineisto	94
Sekundaariaineisto	95

1. Johdanto

Uskonto on merkittävä voima kansainvälisissä suhteissa – Argumentti on varsin kiistanalainen ja monet pohtivat, mikä rooli uskonnolla on poliittisessa toiminnassa ja onko sillä ylipäättänsä vaikutusvaltaa kansainvälisissä suhteissa. Yksimielisyyteen uskonnon merkityksestä kansainvälisille suhteille ei ole päästy kansainvälisen politiikan tieteenalalla (tästä lähtien IR) siitä huolimatta, että uskonto on nykyään yhtä näkyvä kuin se oli aikaisemmin näkymätön kansainvälisissä suhteissa (ks. mm. Mavelli & Petito 2014, Shakman-Hurd 2008, Thomas 2005).

Uskonnon näkyvyyttä politiikassa ovat kasvattaneet valitettavasti lähes yksinomaan uskonnollisesti leimautuneet terrori-iskut ja -järjestöt kuten ääri-islamilainen terroristijärjestö Isis, joka on herättänyt kauhua ja huomiota sekä Lähi-idässä että länsimaissa. Kirjoittaessani tutkielmaani vuonna 2015 Eurooppaa ravisteli muun muassa useita kuolonuhreja vaatineet terrori-iskut Kööpenhaminassa ja Pariisissa. Iskut nostattivat keskustelua uskonnosta politiikassa kaikilla yhteiskunnallisen keskustelun areenoilla. Pariisissa 13.11.2015 tapahtuneen terrori-iskun jälkeen kansainvälisessä mediassa nostettiin painokkaasti esiin, ettei islamin nimeen vannovien terroristijärjestöjen tekemillä terrori-iskuilla ole mitään tekemistä Islamin kanssa (ks. esim. Jenkins 2015; Harju 2015). Ajatuksen taustalla on pyrkimys erottaa terroristit muista islaminuskoisista ja estää uskontojen polarisoituminen, mikä on toki toivottavaa, mutta lähestymistapa ei ole ongelmaton. Näkökulma uhkaa hävittää terrorismiin liittyvän uskonnollisen elementin, jonka ymmärtäminen on tärkeätä uskonnollisesti lautauneen terrorismiin uhkaan vastaamiseen. Tämä on yksi esimerkki siitä, miten uskonto vaikuttaa kansainvälisiin suhteisiin ja miksi sen tutkiminen on relevanttia kansainvälisissä suhteissa.

Paitsi terrorismissa myös esimerkiksi kehityspoliittisissa kysymyksissä uskonnolliset ja poliittiset elementit sekoittuvat niin poliittisessa keskustelussa kuin toiminnassakin. Yksiselitteisesti uskonnollisia arvoja, identiteettejä ja motiiveja ei voida erottaa poliittista, ja siksi nämä uskonnolliset elementit on tarpeen ottaa mukaan IR-tutkimukseen. On todettava, että harva kieltää tai kritisoi uskonnollisten elementtien olemassaoloa yhteiskunnassa, mutta väitän pro gradu -työssäni postsekularistisen koulukunnan teoretisointiin nojaten, että sekä poliittisessa ympäristössä että IR-tieteenalalla uskonto on edelleen jossain määrin poliittisesti epäkorrekti näkökulma politiikkaan ja elementti, jota ei osata käsitellä tieteen eikä politiikan areenoilla. Tätä voidaan pitää ongelmana, koska uskonnolliset elementit näyttäisivät

lisääntyvä alati kansainvälispoliittisessa ympäristössä (ks. esim. Wilson 2014). Postsekularistinen koulukunta tuo uskonnolliset elementit kansainvälisten suhteiden tutkimukseen ja tarkastelee uskonnon ja politiikan suhdetta uudessa valossa. Poliitikka ja uskonto eivät ole toistensa vastakohtia vaan yhtäaikaista. Pro gradu -tutkielmassani tutkin uskonnon ja politiikan suhdetta Suomen ulkopoliittisessa yhteydessä ja postsekularistisesta näkökulmasta.

Tutkimuksessani paneudun siihen, miten Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan kontekstissa suhtaudutaan uskonnollisiin elementteihin. Suomen ulkoasiainministeriö (tästä lähtien UM) on tehnyt yhteistyötä kehitysyhteisösektorilla uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestön kanssa aina vuodesta 1974. Vuonna 2003 UM solmi muun muassa neljän uskonnollistaustaisen kansalaisjärjestön kanssa kumppanuussopimukset, jotka ovat kolmivuotisia yhteistyö- ja rahoitussopimuksia (UM 2010, 22). Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan yhä tiiviimpi yhteistyö uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen kanssa kehitysyhteistyösektorilla voinee tarkoittaa myönteisempää suhtautumista uskonnollisiin elementteihin kehitystyössä. Minua kiinnostaa, onko yhteistyö uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen kanssa vienyt Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa postsekularistiseen suuntaan. Tutkimuskysymykseni onkin, miten postsekularistinen on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka. Pysin ensiksi vastaamaan kysymykseen, onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka postsekularistista ja toiseksi tarkastelen, millä tavoin jos ollenkaan politiikka on postsekularistista.

Tutkimukseni rakentuu siten, että seuraavassa luvussa selvitän lyhyesti tutkimuksen keskeiset käsitteet sekä teoreettisen viitekehyksen ja rakenteen. Kolmannessa luvussa avaan uskonnon käsitettä ja sitä, miten uskonnon ja politiikan suhde on perinteisesti nähty IR-tieteenalalla. Tartun lisäksi uskonnon elpymisen -käsitteeseen, jota postsekularistit käyttävät kuvatessaan sitä, miten uskonnolliset elementit ovat ensiksi lisääntyneet kansainvälisissä suhteissa ja toiseksi haastaneet sekä empiirisesti että teoreettisesti kansainväliset toimijat ja tutkijat uudelleen katsomaan uskonnollisia elementtejä politiikassa. Luvussa neljä esittelen tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen sekä aikaisempaa postsekularistista kansainvälisten suhteiden tutkimusta. Lisäksi tartun hetkeksi käsittelemään politiikan ja uskonnon suhdetta Rawlsin julkisen perustelun -teorian kautta. Tarkastelen uskonnon ja kehityksen suhdetta luvussa viisi ja luon katsauksen Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan suhteesta uskonnollisiin toimijoihin, mikä on johdatus tutkimuskohteeseen. Luvuissa kuusi ja seitsemän käyn läpi työn

metodologiset työkalut ja aineiston, kunnes luvussa kahdeksan tartun itse analyysiin. Esitän tutkimuksen johtopäätökset luvussa yhdeksän. Lopulta luvussa kymmenen katson, miten olen onnistunut tutkimuksessani, ja pohdin jatkotutkimuksen aiheita.

2. Tutkimusasetelma ja työn teoreettinen tausta

Tässä luvussa selvitän lukijalle lyhyesti tutkimuksen rakenteen, keskeiset käsitteet, teoreettisen viitekehyksen sekä metodologiset valinnat. Luku toimii johdatuksena tutkimukseen.

2.1. Tutkimusasetelma ja -kysymykset

Tutkimuksessani tarkastelen uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyössä. Uskonnollisilla elementeillä viitataan tässä tutkimuksessa sekä uskonnollisiin arvoihin, traditioihin ja toimintatapoihin, normatiivisiin uskomuksiin ja oletuksiin sekä toimijoihin¹. Uskonnolliset elementit voivat olla joko kokonaan uskonnollisia tai uskonnollistaustaisia, jolloin uskonnollisuus ei määritä elementtiä kokonaan. Esimerkiksi uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen arvot voivat heijastella sekä uskonnollisia että sekulaarisia arvoja. Uskonto ja uskonnolliset elementit näen ennen kaikkea yhteisöllisinä, mikä heijastuu myös analyysiini.

Tutkimuskysymykseni on, miten postsekularistinen on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka. Lähestyn tutkimuskohdetta kysyen, miten Suomen kehityspolitiikassa suhtaudutaan uskonnollisiin elementteihin. Lähdän paikantamalla uskonnolliset elementit. Kiinnitän huomiota siihen missä ja kuinka paljon uskonnollisia elementtejä on aineistosta. Tämän jälkeen analysoin, miten niihin suhtaudutaan, minkä perusteella voin tarkastella kehitysyhteistyöpolitiikan postsekularistisuutta. Lähtöoletukseni on, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa on uskonnollisia elementtejä. Erityisesti uskonnollistaustaiset kumppanuusjärjestöt tuovat uskonnollisia ulottuvuuksia Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaan ja siksi tutkimustani osaltaan rajaa yhteisyö neljän uskonnollistaustaisen kumppanuusjärjestöjen kanssa. Aineistonani on Suomen kehitysyhteistyöpoliittiset toimenpideohjelmat sekä muut uskonnollistaustaisia kumppanuusjärjestöjä ja uskontoa koskevat tai sivuuttavat kirjalliset UM:n tuottamat dokumentit vuosilta 2007–2014.

¹ Nojaan määritelmässäni pitkälle Thomasin (2005) teoretisointiin uskonnollisista elementeistä ja uskonnosta yleisesti. Ks. tarkemmin luku 3.

Aineiston avaamiseen käytän sisällönanalyysin tarjoamia työkaluja. Sisällönanalyysi valikoitui metodiksi, koska sen avulla voin tutkia, mitä aineistossa sanotaan, ja tarkastella uskonnollisille elementeille aineistossa annettuja merkityksiä. Analyysimenetelmäni on teorialähtöinen, koska teoreettinen viitekehyseni ohjaa aineiston käsittelyä. Strukturoidun analyysirungon pohjalta ensiksi erittelen aineiston, toiseksi luokittelen aineiston teorian mukaisesti ja lopuksi vertailen aineistoa suhteessa postsekularistiseen teoriaan.

Analyysin toisessa vaiheessa tarkastelen sisällönanalyysin tuloksia uskonnon dynamiikat -mallin kautta. Malli toimii Venn-diagrammin tapaan ja sen kautta voidaan kuvata tiettyjen muuttujien välisiä suhteita. Uskonnon dynamiikat -mallin kautta siis kuvaan, miten uskonnolliset elementit asettuvat suhteessa sekularistisiin ja postsekularistisiin elementteihin. Malli auttaa hahmottamaan tutkimustuloksia suhteessa teoriaan ja siten sen kautta pystyn vastamaan tutkimuskysymykseeni, miten postsekularistista on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka.

2.2. Tutkimuksen teoreettinen viitekehys

Tutkimukseni nojaa ajatukseen, että uskonnollisia elementit ovat läsnä politiikassa ja että ne ovat merkittäviä kansainvälisissä suhteissa. Lähtöoletukseni perustuu postsekularistiseen käsitykseen kansainvälisistä suhteista. Postsekularismi on varsin uusi käsite ja siten ei voida osoittaa tiettyä postsekularistista teoriaa, joka antaisi tyhjentävän vastauksen, mitä on postsekularismi. Onkin osuvampaa oikeastaan puhua postsekularistisesta koulukunnasta, joukosta teoreetikoita, jotka puhuvat uskonnosta kansainvälisten suhteiden tieteenalalla.

Kaikkia postsekularistissa teoreetikoita, joihin tässä tutkimuksessa viitataan (ks. s. 24), yhdistää ensiksi näkemys siitä, että uskonto on merkittävä voima kansainvälisissä suhteissa. Toiseksi postsekularistit haastavat, että niin politiikkaa kuin politiikan tutkimustakin on määrittänyt liiaksi sekularismi, joka on rajoittanut ymmärrystä uskonnollisten elementtien merkityksestä ja roolista poliittisessa toiminnassa. Sekularismin kyseenalaistamaton asema politiikassa ja politiikan tutkimuksessa nähdään painavimpana syynä siihen, miksi uskontoa ei ole nähty merkityksellisenä voimana kansainvälisepoliittisessa ympäristössä.

Postsekularismia määrittää siis pitkälle sekularismin kritiikki, mutta sitä ei tule kuitenkaan nähdä yksinään sekularismin vastakohtana. Tutkimuksessani tarkoitan postsekularismilla näkemystä, jonka mukaan molemmat sekä uskonnolliset että sekulaarit intressit ovat politiikkaan kuuluvia ja myös poliittisesti merkittäviä. Jaan monen postsekularistin

näkemyksen siitä, että uskonnolliset elementit tulee tunnistaa sekularististen elementtien rinnalla tasavertaisina. Uskonnolliset ja sekularistiset elementit yhteiskunnassa ja tutkimuksessa tulee nähdä samanaikaisina, koska molemmat asuttavat kansainvälisiä suhteita ja teoreettisesti käsitteet ovat toisistaan riippuvaisia.

Tutkimuksessani pohjaan tarkemmin Mavellin & Petiton (2014) postsekularistiseen teoriaan. He määrittelevät postsekularismin kolmen kohdan kautta. Ensiksi postsekularismi viittaa uskonnollisten elementtien poliittisen merkityksen kasvuun kansainvälisissä suhteissa. Toiseksi teoria pitää sisällään sekularismin kritiikin ja kolmanneksi postsekularismi onkin normatiivinen projekti, joka vie poliittista kenttää kohti postsekularistista yhteisöä.

Hyödynnän tutkimuksessani lisäksi Reesin (2011) postsekularistista IR rakennetta. Tämä rakenne, teoreettiset linssit, antaa työkalut tunnistaa uskonnollisia elementtejä kansainvälisissä suhteissa. Postsekularistinen IR rakenne rakentuu kolmelle uskonnolliselle IR diskurssille: uskonnolliselle, sekularistiselle ja postsekularistiselle. Rakenteen erottelematta diskurssit antavat instrumentit tunnistaa ja analysoida uskonnollisia elementtejä kansainvälisissä suhteissa osana kokonaisuutta.

Tutkimukseni on vahvasti deduktiivinen eli teorialähtöinen. Käyttämäni postsekularistinen teoria johtaa tutkimustani ja analyysia. Teoriaan pohjaten normatiivinen lähtöoletukseni on ensiksi, että uskonnollisia elementtejä on politiikassa. Oletettavasti uskonnollisia elementtejä on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa, siitä huolimatta, että uskonnolliset ja poliittiset elementit on totuttu pitämään toisistaan erillisinä ja politiikkaan kuulumattomina niin läntisessä liberalistisessä politiikassa kuin IR-tieteenalallakin. Toiseksi oletan, että ilman uskonnollisten elementtien huomioimista paitsi kehitysyhteistyöpolitiikka mutta myös IR ei pysty vastaamaan globaaleihin kansainvälispoliittisiin kysymyksiin ja haasteisiin.

Tutkiessani uskonnollisia elementtejä politiikan kentällä postsekularismi on luonteva valinta, koska se on yksi harvoista IR-teorioista, jotka käsittelevät uskontoa kansainvälisissä suhteissa. Uskonnot eivät ole kuitenkaan ennennäkemätön tutkimuskohde IR:ssä. Esimerkiksi konstruktivistisen tutkimussuuntauksen piirissä on tutkittu uskontoa osana kulttuuri- ja identiteettikysymyksiä. Postsekularismi asettuukin IR-tieteenalalla näiden jälkimodernien ja kriittisten teoriasuuntausten joukkoon, jotka painottavat normeja ja intressejä kansainvälisissä suhteissa ja pyrkivät laajentamaan positivistista ja valtiokeskeistä

politiikan tutkimusta. Postsekularistinen projekti on kuitenkin laajempi. Se peräänkuuluttaa lähestymistapaa, joka sisällyttää uskonnon ja politiikan yhteen postsekularistiseen poliittiseen ympäristöön. (Kubalkova 2003, 84–85.) Uskontoa ei ole aikaisemmin esitetty yhtä painokkaasti kansainvälisiä suhteita selittävänä voimana IR-teorioiden piirissä.

Tartun luvussa 4.2 hetkeksi uskonnon ja politiikan suhteeseen myös poliittisfilosofisesta näkökulmasta, koska IR-tieteenalan ontologiset premissit rajaavat jossain määrin niin ikään uskonnon roolia poliittisessa. Poliittiset ja uskonnolliset arvot on totuttu erottamaan toisistaan poliittisessa päätöksenteossa usein perustellen tätä John Rawlsin (1993) varsin kuuluisalla teorialla julkisesta perustelusta (public reason), jonka mukaan kaikki poliittiset perustelut tulee olla kaikille ymmärrettäviä ja siten ainakin teoriassa kaikkien hyväksyttävissä. (ks. mm. Herne 2014). Tämä ymmärrys Rawlsin teoriasta elää varsin vahvana ja on useasti käytetty argumentti sille, miksi uskonto ja politiikka tulee pitää erotettuina.

Tulkitsen, että tutkittaessa uskonnon ja politiikan suhdetta on tähdellistä osallistua keskusteluun siitä, mikä rooli ja merkitys uskonnolla voi olla poliittisessa perustelussa. Tällä viitataan debattiin siitä, että voiko uskonnollisille argumenteille ja arvoille antaa tilaa poliittisessa päätöksenteossa liberaalissa ja demokraattisessa yhteiskunnassa. Näen, että ilman Rawlsin teorian kriittistä tarkastelua uskonnon tutkimus jää politiikantutkimuksen kentällä auttamatta sen väkevän kritiikin hampaisiin, jonka mukaan uskontoa ei voi tuoda politiikkaan yksiselitteisesti siitä syystä, että uskonnolliset arvot eivät ole liberaalin ja demokraattisen yhteiskunnassa jaettuja arvoja.

2.3. Tutkimuksen konteksti

Tutkimuksen merkitys pohjaa postsekularistiseen näkemykseen, ettei muuttuneessa globaalissa politiikassa eikä tieteessä voida enää olla käsittelemättä uskonnollisia ilmiöitä. Lisäksi uskonnon elpyminen, jolla postsekularistit viittaavat muun muassa siihen, miten uskonnon näkyvyys politiikan kentällä on kasvanut esimerkiksi mainittujen terrori-iskujen myötä, tuo uskonnon tärkeäksi tutkimuskohteeksi kansainvälisten suhteiden kentällä. Pyrinkin tutkimuksellani osaltani avaamaan uskonnon tutkimuksen kenttää IR:ssä.

Oma kiinnostukseni tutkia uskonnollisia ilmiöitä kansainvälisissä suhteissa on noussut kehitysyhteistyöympäristöstä, ja uskonnon merkitys onkin erityinen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Ensisijainen kiinnostuksen oli tutkia yksinomaan

uskonnollistaustaisia kansalaisjärjestöjen ja valtiollisten toimijoiden suhdetta. Uskonnolliset kansalaisjärjestöt ovat tehneet vuosisatoja kehitystyötä ja vuosikymmeniä kehitysyhteistyötä valtioiden rinnalla. Tästä huolimatta länsimaiset valtiolliset toimijat eivät ole juuri huomioineet järjestöjen uskonnollistaustaisuutta (ks. esim. G. Clarke 2007). 2000-luvulla kiinnostus niin uskonnollisia toimijoita kuin elementtejäkin kohtaan on kuitenkin noussut. Monet kansainväliset kehitysorganisaatiot, muun muassa Maailmanpankki, on alkanut ottaa sekä uskonnolliset elementit että toimijat huomioon kehitysyhteistyössä, koska uskonnollistaustaiset toimijat nähdään olevan muun muassa paremmassa asemassa vastaamaan köyhyyden ongelmiin (ks. esim. Poverty Group 1999). Tutkimuksessani käsittelen siis uskonnollisia elementtejä kehitysyhteistyösektorilla ensiksi, koska oma kiinnostukseni on juuri tällä alalla, ja toiseksi, koska kehitysyhteistyöpolitiikka on luontainen ympäristö tutkia uskontoa kansainvälisissä suhteissa nyt kun kentällä on huomattavissa kasvava kiinnostus uskontoa kohtaan.

Kuten mm. Wilson (2014, 220) on todennut, uskonnollistaustaisten toimijoiden ja uskonnollisten elementtien lisääntyminen osoittaa globaalin sekulaarin kontekstin muutosta kohti postsekularistista kansainvälistä ympäristöä. Tähän pohjaten on relevanttia pohtia, miten Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka asettaa itsensä tähän muuttuneeseen ympäristöön, ja tutkia, onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka kulkenut postsekularistiseen suuntaan. Toisin sanoen tarkastelen, onko uskonnollisten elementtien lisääntyminen muuttanut perinteistä sekularistista ulkopoliittista kenttää kohti postsekularistisempaa ympäristöä siten, että suhtautuminen uskonnollisiin elementteihin on sallivampaa ja positiivisempaa. Mikäli Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on postsekularistista, on uskonnollisten elementtien moninaiset merkitykset huomioitu politiikassa muiden elementtien rinnalla. Tällöin uskonnolliset elementit eivät näyttäydy ongelmallisena ja toissijaisena politiikassa. Sen sijaan, jos Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka ei ole postsekularistista, se tarkoittaa, että uskonnollisia elementtejä ei ole huomioitu laajalti eikä uskonnollisten elementtien positiivista merkitystä (kehitys)politiikassa tunnusteta. Tämä puolestaan on ongelmallinen postsekularistisesta näkökulmasta, johon pohjaten argumentoin, että tällöin Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka tulisi mahdollisesti uudelleen arvioida suhteessa uskonnollisiin tekijöihin, jos uskonnollisia elementtejä ei tunnusteta merkittävinä politiikassa.

3. Uskonto ja IR

2000-luvun alussa tieteenalalla on yhä vahvemmin herätelty keskustelua uskonnon ja kansainvälisen politiikan suhteesta², mutta uskonto on yhä varsin vähän tutkittu aihe IR-tieteenalalla. Hakiessani teoksia hakusanalla uskonto ja kansainvälinen politiikka löydän teoksia, jotka sijaitsevat Helsingin yliopiston pääkirjaston kellarikerroksen perimmäisessä nurkassa. Löytäessäni uskonnosta ja politiikasta keskustelevan teoksen politiikan laitokselta kurotan alimmalle hyllylle ja avaan lähes koskemattoman kirjan. Useimmat teokset eivät kuulukaan politiikan laitokselle. Monet tutkimuksista sijaitsevat teologian tai sosiaalitieteiden osastolla, ja useimmiten uskonto on nivottu yhteen johonkin muuhun käsitteeseen kuten konflikti, kulttuuri, identiteetti tai etiikka. Tämä kertoo jotain uskonnon ja kansainvälisen politiikan vielä kyseenalaistetusta suhteesta.

Aloitan tutkimukseni ensimmäisen varsinaisen sisältöluvun käsittelemällä uskontoa kansainvälisen politiikan tieteenalalla. Lähdän liikkeelle uskonnon määrittelystä, minkä jälkeen tarkastelen uskonnon tutkimusta tieteenalalla. Uskonnon ja politiikan suhdetta on käsitelty yhteiskuntatutkimuksen alkuajoista, mutta erityisesti modernien ja sekulaarien kansallisvaltioiden alettua vallata kansainvälisten suhteiden kenttää 1960-luvulta lähtien uskonto on näyttänyt alati kadottavan merkitystään kansainvälisten suhteiden selittäjänä. Nyt on alettu puhua uskonnon elpymisestä kun uskonnollistaustaiset toimijat ja ilmiöt ovat yhä näkyvämpiä kansainvälisessä politiikassa. Luvun lopussa avaan tätä uskonnon elpyminen - käsittä, joka myös johdattelee lukijan seuraavaan lukuun ja postsekularistiseen tutkimukseen.

3.1. Uskonnon käsitteestä

Uskonnon käsite on tieteellisesti kiistanalainen ja häilyvä vaikka se on yhteiskunnallisessa keskustelussa ja mediassa toistuvasti esillä. Uskonto helposti yksinkertaistetaan ja se ymmärretään kirkkoinstituutiona tai yksilöiden uskomuksina. Näkökulma on valitettavan kapea eikä tuo esiin uskonnon eri ulottuvuuksia ja niiden positiivisia merkityksiä politiikassa. Uskonnolla on useampia eri ulottuvuuksia kuten instituutio, rituaalit, oppi ja etiikka ja uskonnon merkitys politiikassa rakentuu monenkirjavasti näiden eri ulottuvuuksien kautta. (Ahonen & Vuola 2015, 13.)

3.1.1. Institutionaalinen ja individualistinen uskonto

Yhteiskuntatieteissä uskonnolla viitataan usein suurimpiin maailmanuskontoihin kuten kristinuskoon, islamiin, hinduismiin ja niin edespäin. Lisäksi uskonto ymmärretään usein

² Ks. esim. *Culture and Religion in International Relations* -kirjasarja.

institutionaalisesti, jolloin uskonnolla viitataan näiden maailmanuskontojen ympärille rakentuneisiin ja vakiintuneisiin kirkko-organisaatioihin. Näillä suurimmilla uskontokunnilla ja kirkko-organisaatioilla on kansainvälispoliittista vaikutusta, mikä laajalti tunnustetaan. (Thomas 2005, 21.) Kirkkojen toiminta on monissa poliittisissa asiayhteyksissä yhteen kietoutunut muun muassa kansalaisyhteiskunnan toimintaan, esimerkiksi juuri kehitysyhteistyösektorilla. Kirkko-organisaatiot ovat yhteiskunnallisesti merkittäviä siitäkin näkökulmasta, että niillä on yhteiskunnallista ja poliittista valtaa. Esimerkiksi Max Weberin (1947) karismaattisen auktoriteetin käsite tavoittaa osaltaan sen, miten uskonnollisilla organisaatioilla on poliittista valtaa yhteiskunnassa. Niiden toimijuus ylittää yhteiskunnan kaikille tasoille ja edelleen kansainväliseen politiikkaan.

Toinen politiikantutkimuksessa yleinen tapa ymmärtää uskonto on nähdä se individualistisena, yksilöiden maailmannäkemyksenä tai moraalirakennelmana. Tällöin uskonnolla viitataan yksilöllisesti ylläpidettyihin uskomuksiin muun muassa olemassaolon tarkoituksesta sekä oikeasta ja väärästä, moraalista. Uskonto on eräänlainen olemassaolon perustuslaki, ihmisyuden ankkuri, joka luo olemisen ääriviivat. (Lausten & Waever 2000, 783; teoksessa Rees 2011, xvi.) Uskonnollinen etiikka pohjaa monilta osin ihmisten maailmankatsomus- ja moraalikäsitteitä. Ne muodostuvat pyhän-käsitteen ympärille, mikä rajaa kunkin uskonnon oletuksia sekä oikeasta ja väärästä että elämän tarkoituksesta. Tähän liittyy myös ajatus pyhästä ja transsendentaalisesta, jotka voidaan yhdistää henkisyys- tai spiritualisuuteen. (Emt.) Juuri uskontoon liittyvä transsendenttinen elementti lienee tehnyt siitä tieteelle vaikeasti tartuttavan: miten tarkastella yliaistillista positivistisesta tieteenperinteestä, joka perustuu empirismiin? Transsendentalisuus ei ole kuitenkaan irrallinen sosiaalisesta yhteisöstä. Haynes (2006, 223; teoksessa Rees 2011, xv) määrittelee uskontoihin liittyvän transsendenttisuuden ensiksi todellisuuskäsityksenä, joka viittaa todellisuuteen havainnoitavan maailman ulkopuolella, toiseksi perimmäisenä olemassaolokäsityksenä ja kolmanneksi pyhään liittyvänä ulottuvuutena. Pyhä on hänelle kielellinen ja traditionaalinen sosiaalisesti rakentunut järjestelmä, joka sisältää moraaliseettisen käsityksen hyvästä ja pyhydestä. Antamalla vastauksia elämän perimmäisiin kysymyksiin, uskonnot vaikuttavat yksilöiden etiikkaan, arvioihin ja myös identiteetteihin. Lisäksi uskonto leikkaa monia muita identiteettiä muovaavia tekijöitä kuten kulttuuri ja sukupuoli (Ahonen & Vuola 2015, 36).

Institutionaalinen ja yksilöllinen näkökulma uskontoon jättää kuitenkin monet uskonnon ulottuvuudet pimementoon ja täten on sokea niille monille eri tavoille, miten uskonto vaikuttaa politiikassa ja kansainvälisissä suhteissa. Thomas (2005, 22) toteaa, että ongelma on universaalina pidetty uskonto-kategoria, joka näyttäytyy ainoastaan sekulaarein ja modernein termein. Tällä Thomas tarkoittaa, että uskonnon ymmärtäminen institutionaalisenä ja individualistisena uskomuksena on modernin ja sekulaarin liberalismien tuote, joka on kadottanut uskonnon muut, erityisesti yhteisöllisen, ulottuvuuden.

Thomas (2005, 85–93) kutsuu uskonnon institutionaalista ja individualistista ymmärrystä sosiaalisesti uskonto-käsitteeksi, joka on rakennettu liberaalin politiikan ehdoin. Sosiaalinen uskonto on hänen mukaan paitsi modernin valtion myös sekulaarin politiikan edellytys. Ensiksi uskonnon rajaaminen kirkko-organisaatioksi tekee mahdolliseksi kirkko- ja valtionhallinnon erottamisen. Toinen sosiaalisen uskonto-käsitteen ulottuvuus, yksilöllinen uskonto, tekee mahdolliseksi uskonnollisten elementtien erottamisen poliittisesta. Kun uskonto käsitetään yksilöllisenä, tällä ei luonnollisesti ole paikkaa julkisessa. Tällöin uskonnolliset elementit poliittisyhteiskunnallisessa keskustelussa eivät ole relevantteja, koska uskonto nähdään merkittävänä vain yksilötasolla. Sosiaalisen uskonnon taustalta löytyy sekulaarinen ajatus siitä, että uskonto aiheuttaa poliittisessa sekasortoa. Nämä kaksi sosiaalisen uskonnon ulottuvuutta ymmärretään vaatimuksena modernille ja liberaalille valtiolle, koska vain näin voidaan minimoida uskonnon poliittisnegatiivinen voima ja uskonnolliset kiistat yhteiskunnassa. Uskonto ymmärretään ennen kaikkea konfliktisena ja epätasa-arvoisena valtarakennelmana, joka ei istu moderniin ja liberaaliin valtioon (Ahonen & Vuola 2015, 163).

Sosiaalinen uskonto käsite on vaikuttanut monilta osiin siihen, mikä on uskonnon rooli ja miten se ymmärretään länsimaisessa politiikassa. Thomas (2005, 26) argumentoi, että esimerkiksi länsimainen uskonnon vapaus -ajattelu pohjaa osittain sosiaalisen uskonnon käsitteeseen. Uskonnon vapaus perustuu YK ihmisoikeusjulistuksen 18 artiklaan, jonka mukaan jokaisella on yksilöllinen oikeus uskoa haluamaansa ja haluamallaan tavalla (Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus 1948, artikla 18). Kritisoimatta jokaisen yksilön oikeutta uskoa vapaasti, ongelmaksi nousee se, ettei artikla tavoita uskonnon yhteisöllistä luonnetta. Uskonto ja uskomista ei voida erottaa ympäröivästä yhteisöstä, joka luonnollisesti vaikuttaa yksilöiden edellytyksiin uskoa. Uskonnon vapaus -ajattelu nojaa siis sekularistiseen oletukseen uskonnosta yksityisenä. Thomas (2005, 26) argumentoi, että länsimainen ja

sekulaarinen yhteiskunta on kadottanut uskonnon yhteisöllisen ulottuvuuden, joka selittää paljoa uskonnon merkityksellisyyttä politiikassa. Tämä voi nousta ongelmalliseksi esimerkiksi kehitysyhteistyötoiminnassa, koska erityisesti kehittyvissä maissa uskonnollisuus on ensisijaisesti yhteisöllinen ja individualistinen uskonto käsite koetaan vieraana.

3.1.2. Yhteisöllinen uskonto

Mitä sitten uskonnon yhteisöllisyys tarkoittaa ja mihin meidän tulisi kohdistaa huomio sen sijaan, että katsomme uskontoa institutionaalisesti tai yksilöllisesti? Yhteisöllinen uskonto, joka tarjoaa uudenlaisen näkökulman, on ennen kaikkea eletty uskonto eikä ainoastaan yksilöllinen tai institutionaalinen. Yhteisöt tekevät sitä toiminnallaan, esimerkiksi toteuttaessaan uskonnollisia traditioita tai elämällä uskonnollisten oppien mukaan. (Ahonen & Vuola 2015, 167.)

Käsitys uskonnosta yhdessä elettyinä kokemuksena korostaa uskonnon toimijuutta. (Ahonen & Vuola 2015, 13–15.) Uskonto on pyhän, niin sanotun yliluonnollisen tietoisuuden, ja todellisuuden vuorovaikutusta, joka on sekä yksilöllistä että yhteisöllistä. Uskonnollinen toimijuus ylettyy yksilöiden arkielämästä yhteiskunnalliseen toimijuuteen. Eletty uskonto onkin nähtävä erityisesti yhteiskunnallisena toimijuutena, mikä on juuri se, jonka sosiaalinen uskonto käsite usein kadottaa (emt.). Uskonto ei ole ainoastaan yksilöiden harjoittamaa tai staattinen, institutionaalinen valtionalainen kirkko-organisaatio, vaan uskonnollinen toimijuus on ennen kaikkea yhteisöllistä, millä on yhteiskunnallisia vaikutuksia.

Thomas (2005, 85–93) tarkastelee uskontoa ja uskonnollisia yhteisöjä MacIntyren (2004) hyveteorian kautta, minkä näen itsekin hyödyllisenä selvittämään, miten uskonto ja yhteisöt ovat toisiinsa punoutuneita ja miten uskonnolliset traditiot yhdessä uskonnollisten normien kanssa on yhteisöllisesti rakentunut. MacIntyren hyveteorian mukaan hyveet, jotka voidaan rinnastaa arvoihin, saavat muotonsa ja merkityksensä juuri yhteisöllisessä toiminnassa. Hyveet sekä rakentuvat että ilmenevät yhteisöllisten käytäntöjen siis toiminnan pohjalta, ja käytännöt puolestaan muodostavat traditioita, jotka ilmentävät yhteisöä ja sen hyveitä eli arvoja. (emt., 3.) Traditiot täten luonnehtivat yhteisöjä ja ilmentävät jaettuina arvoja että yhteisesti sovittuja käytäntöjä. Ne kuvastavat, mitkä ovat ne arvot ja käytännöt, jotka tekevät elämästä merkityksellistä sekä yhteisölle että yksilöille osana yhteisöä.

MacIntyre (2004) ei tarkastele varsinaisesti uskontoa, mutta arvot ja moraalikäsitteet kuitenkin sisältyvät uskontoihin erottamattomasti, kuten olen edellä esittänyt. Näen

MacIntyren hyveteoretisoinnin hyödyllisenä kuvaamaan, miten uskonnolliset arvot ja traditiot ovat luontaisesti yhteisöllisiä ja erityisesti yhteisöllisestä toiminnasta riippuvaisia. Hänen teoria ensiksi avaa, miten uskonnolliset traditiot eivät ole koskaan ainoastaan yksilöllisesti rakennettu ja ylläpidetty, vaan aina luontaisesti yhteisöllisiä ja toiseksi, miksi uskonnollisten traditioiden ymmärtäminen on tärkeää pyrittäessä selittämään uskonnon merkitystä politiikassa. Tämä on tärkeä huomata, koska sosiaalinen uskonto käsite usein typistää uskonnon individualistiseksi. Uskonto on yhtäläillä yhteisöihin yhteen kietoutunut ja yhteisöistä riippuvaisia kuin MacIntyren hyveet.

Toisin sanoen uskonto voidaan ymmärtää, kuten traditiotkin, sosiaalisesti rakentuneena moraalisten ja normatiivisten oletusten ja arvojen rakennelmana, jotka vastaavat kysymyksiin sekä olemassaolon merkityksistä että ihmisyydestä. Täten limittyvät vahvasti paitsi ihmisten oma- ja maailmankuvaan, mutta myös yhteisöjen jaettuihin arvoihin ja kulttuuriperintöön. (Kubalkova 2003, 93).

On kuitenkin syytä edelleen painottaa, etteivät traditiot ovat yhtä kuin uskonto ja että ne ovat yhtäläillä uskonnollisia kuin sekulaarisia. Toiminta on hyvin harvoin ainoastaan uskonnon määräämä ja rajoittamaa. Ahola ja Vuola (2015, 167) toteavatkin, että nyky-yhteiskunnassa uskonnollinen toiminta on vahvasti suhteessa myös sekulaariin, ja merkitysrakenteet ovat usein moninaisesti värittyneitä. Eletty uskonnollisuus on siis myös luovaa ja spontaania, mikä tarkoittaa, että uskonnolliset normit sekoittuvat modernissa yhteiskunnassa muihin normeihin (emt.). Eletty uskonnollisuus käsite siis ymmärtää uskonnon toiminnallisena, yhteisöllisenä ja moninaisena.

3.1.3. Yhteisöllinen uskonto ja kehitysyhteistyö

Tässä tutkimuksessa katson uskontoa edellä esitetystä yhteisöllinen uskonto -käsitteestä käsin. Uskonto on eletty, yhteisöllinen ja moninainen, joka kietoutuu yhteiskunnan rakenteisiin ja toimintaan monin eri tavoin.

Uskonto elettyinä kokemuksena korostaa uskonnollista, yhteiskunnallista toimijuutta. Uskonto on tekoja ja toimintaa, jotka seuraavat tiettyjä arvoja ja traditioita. Tällöin uskonnollisella toiminnalla on aina sosiopoliittista merkitystä, mikä on tärkeä huomata. Eletty uskonto käsitys osoittaa, miten eri tavoin uskonto ja politiikka ovat toistensa kaltaisia ja erottamattomia. Poliittikka on läsnä siellä missä on toimijuutta ja vallankäyttöä (ks. esim. Warren 1999) ja se on arvopäämäärien toteuttamista ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa.

Samaan tapaan uskonnolla on valtaa yhteisöissä ja se on toimintaa tiettyjen jaettujen hyveiden mukaisesti, mikä yhä uudelleen muovaa paitsi politiikkaa myös yhteiskuntia. Paitsi politiikkaa myös uskontoa voidaan käyttää sekä yhteisöllisyyden rakentamiseen että toiseuden luomiseen.

Yhteisöllinen uskonto käsite vie huomion uskonnon aktiiviseen rooliin yhteisöjen rakentajana ja ylläpitäjänä. Uskonnot ovat luonnollinen osa yhteisöjä joskin sen painoarvo vaihtelee sekularistisista uskonnollisiin yhteisöihin. Uskonto, yhteiskunnan arvot ja traditiot sekä yhteisöllisyys ja uskonnollisuus ovat luontaisesti yhteen kietoutuneita, kuten MacIntyren teoretisointiin perustuen voidaan argumentoida. Usko, arvot ja normit eivät yksinään muodosta merkityksellistä uskontoa, vaan uskonto on ennen kaikkea uskovien yhteisö (Thomas 2005, 24). On myös huomattava, että uskonto kokonaisuudessaan, institutionaalisenä, yksilöllisenä ja yhteisöllisenä on sosiaalisesti rakennettu ja ylläpidetty. Uskonto elää sosiaalisessa vuorovaikutuksessa (Fox 2004, 163).

Eletty uskonto käsitys tuo siis esiin uskonnon ja politiikan yhtenäisyyttä korostamalla uskonnon yhteiskunnallista toimijuutta. Käsitteen kautta voimme paremmin ymmärtää uskonnollista, yhteiskunnallista toimijuutta, mutta se on myös osaltaan tutkimuksen edellytys. Tällä tarkoitan, että ymmärrys uskonnon poliittisesta ja kansainvälispoliittisesta merkityksestä ja voimasta on uskonnon tutkimuksen edellytys. Tästä syystä yhteisöllinen uskonto -käsite on hyödyllinen tutkittaessa nykypäivän uskonnollispoliittisia ilmiöitä (Thomas 2005, 86).

Yhteisöjen uskonnollinen elementti on siis merkittävä yhteisöjä määrittävä tekijä, mikä tulee ottaa huomioon niin tutkimuksessa kuin poliittisessa toiminnassa. On laajalti tunnustettu, että vaikuttamalla yksilöiden maailmankuvaan sekä identiteettiin, uskonto muokkaa ihmisten arvovalintoja ja toiminnan motiiveja, jotka yltyvät poliittiseen (ks. mm. Fox 2004; Thomas 2005). Tämä tarkoittaa paitsi sitä, että yhteisöistä puhuttaessa on otettava huomioon paikalliset uskonnolliset ulottuvuudet, mutta myös sitä, että uskontoja on aina arvioitavat suhteessa siihen yhteisöön, jossa uskonto ilmenee.

Uskonnon ymmärtäminen yhteisöllisenä on keskeistä tutkimukselleni. Ensiksi juuri yhteisöjen kautta uskonnon rooli kehityksen edistäjänä realisoituu. Uskonto, yhteiskunnalliseen toimintaan kietoutuneena, voi toimia voimakkaana kehityksen

katalysaattorina tai toisaalta jarruttaa sitä. Yhteisöjen uskonnolliset ulottuvuudet ovatkin herättänyt keskustelua erityisesti kehitysyhteistyösektorilla (ks. Poverty Group 1999). Toisin sanoen yhteisöllinen uskonto-käsite kiteyttää sen, miksi uskonto on tärkeä ottaa huomioon politiikassa ja erityisesti kehitysyhteistyöpolitiikassa.

Tutkimuksessani tarkastelen uskontoa ja tarkemmin uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa, minkä pohjalta tulkitsen, onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka postsekularistista. Uskonnolliset elementit -käsite on siis keskeinen tutkimuksessani. Kuten luvussa 2. toin esiin, uskonnollisilla elementeillä viitataan uskonnollisiin arvoihin, traditioihin ja toimintatapoihin, normatiivisiin uskomuksiin ja oletuksiin sekä toimijoihin. Katson uskonnollisia elementtejä ennen kaikkea yhteisöllisestä näkökulmasta käsin. Esimerkiksi, kun kehitysyhteistyössä painotetaan paikallisten omistajuutta ja pyritään asettamaan toiminta paikallisiin olosuhteisiin, yhteisöjen uskonnollinen elementti on läsnä osana paikallista yhteisöä, vaikka sitä ei suoranaisesti huomioida. Uskon, että yhteisöllisen ulottuvuuden kautta uskonnon merkitys poliittisessa on kaikista vahvin ja tutkimuksessani katson uskontoa luontaisesti sosiaalispoliittisena ja yhteiskunnalliseen toimintaan kietoutuneena.

Huomaan, että tässä tutkimuksessa käytetty uskonnon käsite ei tavoita uskonnon kaikkia mahdollisia elementtejä enkä näe tätä edes tarpeellisena saati mahdollisena. Tutkimukseni tarkoitus ei ole saavuttaa ymmärrystä siitä, mitä uskonto on tai mitä uskonto merkitsee kansainvälisille suhteille. Tutkittaessa uskontoa on pidettävä mielessä uskonnon sekä teoreettinen että empiirinen moninaisuus. Tässä tutkielmassa huomio kiinnittyy erityisesti tiettyyn uskonnon ulottuvuuteen: uskonnon, yhteisön ja politiikan rajapintoihin.

3.2. Uskonnon tutkimus tieteenalalla

Uskonto ei ole perinteinen tutkimuskohde IR-tieteenalalla, mutta tutkimusta on kuitenkin tehty. Asettamalla postsekularistisen tutkimuksen siihen laajempaan kontekstiin, joka painottaa kulttuurin, normien ja yhteisön merkitystä IR:ssä, uskonto ei näyttäytykään niin uutena ja vieraana. Varhaisen IR-tutkimuksen ja erityisesti englantilaisen koulukunnan teoretisoinnin piirissä uskonnolliset elementit ovat olleet läsnä. Uskonnon yhteys sekä yksilöiden että yhteisöjen identiteettiin on varsin jaettu näkemys IR:ssä. Uskonnon tutkimusta onkin tehty muun muassa konstruktivistisen koulukunnan piirissä, joka korostaa identiteettejä ja intressejä kansainvälisen politiikan rakenteiden määrittäjinä. Konstruktivistit Robert Keohane (2002; teoksessa Thomas 2005, 11) on muun muassa osoittanut, miten

kansainvälisessä politiikassa ei olla osattu käsitellä uskontoa osana uskonnollisesti latautuneita terroristijärjestöjä ja -iskuja. Etsiessä terrorismin motiiveja uskonto on saanut liian vähän huomiota.

Uskonnon suhdetta yhteisöihin ja identiteetteihin on myös tutkittu vallan näkökulmasta, milloin on korostettu uskonnon roolia politiikan ja vallan legitimoijana. Uskontoon nojaten voidaan vedota ihmisten identiteettiin ja yhteisöllisiin arvoihin, mikä voi tarjota vahvan oikeutuksen mille tahansa toiminnalle. Täten uskonnolla legitimaation välineenä on mahdollisuus vaikuttaa kansainvälisiin suhteisiin ja esimerkiksi rauhaan ja järjestykseen. Tästä näkökulmasta on myös uskonnollisia elementtejä katsottu rauhan- ja konfliktitutkimuksessa, jonka piirissä erityisesti viime aikoina uskonto on ollut noussut. Tämä on luonnollistakin, koska uskonnolliset elementit luonnehtivat monia konflikteja ja erityisesti 2000-luvulla noussutta terrorismia.

On huomattava, että katsottaessa uskonnon suhdetta valtaan tästä näkökulmasta kiinnostuksen kohteena on se, miten uskontoa käytetään politiikassa eikä niinkään itse uskonto. Sen sijaan, että tutkittaisiin uskonnon vaikutusta politiikkaan, katsotaan miten politiikka vaikuttaa uskontoon siis toisin sanoen miten uskonto voidaan politisoida. Uskonto voi olla vahva poliittinen väline, koska siihen pohjaten ihmiset voidaan saada toimimaan tiettyjen ihanteiden mukaisesti. Tämänkaltaisen, niin sanottu instrumentaalinen näkökulma uskontoon ei kuitenkaan ole kaiken kattava. (Kuittinen 2015, 18–19.) Uskontoon liittyvien uskomusten, arvojen ja traditioiden ymmärtäminen on niin ikään oleellista kuten olen edellisessä luvussa esittänyt. Nämä ovat myös ulottuvuuksia, jotka erottavat uskonnot muista sosiokulttuurisista ilmiöistä. Doktriinien ja traditioiden tutkiminen on keskeistä esimerkiksi kun pyritään ymmärtämään uskonnollisesti latautunutta terrorismia. Uskontoa on siis tutkittu, mutta liian usein on usein tutkimuksessa liitetty muihin ulottuvuuksiin, kuten etiikkaan, kulttuuriin ja identiteettiin tai valtaan, sen sijaan, että uskonto olisi itsessään nähty kansainvälisiä suhteita selittävänä.

Se, mistä näkökulmasta uskontoa tulisi IR:ssä katsoa, ei ole selvärajainen. Tieteenalalla on erotettu toisistaan niin sanottu essentialistinen ja instrumentaalinen näkökulma uskontoon. Kun edellinen korostaa uskonnon merkitystä itsessään, jälkimmäinen näkee uskonnon merkityksen ensisijaisesti uskonnon toimintaan vaikuttavaa ulottuvuutta. Toisin sanoen instrumentaalinen näkökulma jättää uskonnon ikään kuin taustakulttuuriin vaikkakin

uskonnolla nähdään olevan toisen käden vaikutusta. Essentialistiset tutkimukset puolestaan painottavat, että uskonnolla on itsessään merkitystä kansainvälisiin suhteisiin, ja täten tämä koulukunta sijoittuu lähemmäs postsekularistista koulukuntaa. (Kuittinen 2015, 18–19.) Näiden kahden näkökulman välinen suhde ei tule kuitenkaan olla toisiaan poissulkeva, vaan päinvastoin näen, että molemmat esittävät ulottuvuuksia, miten uskonto vaikuttaa politiikan kentällä.

Paitsi ristiriita siitä, mitkä uskonnon ulottuvuudet ovat merkittäviä politiikassa, myös uskonto-käsitteen moninaisuus ja siitä kumpuava problemaattisuus on osaltaan hankaloittanut uskontoon tarttumista niin IR-tieteenalalla kuin politiikan tutkimuksessa yleisestikin. Käsitteen moninaisuuden ei tarvitse kuitenkaan olla este tutkimukselle. Lähestymällä uskontoa tunnistamalla ja paikantamalla uskonnolliset elementit tarjoaa toisenlaisen lähestymistavan, joka parhaillaan avaa uskonnon tutkimuksen kenttää tieteenalalla sekä antaa arvokasta ymmärrystä siitä, mitä uskonto merkitsee kansainvälisille suhteille. (Rees 2011, 28–29.) Huomaan toki, että asia voidaan nähdä toiseltakin puolelta haastaen, miten paikantaa jokin ilmiö tietämättä ensin mitä se on. Tilanteessa on jotain samaa kuin kuuluisassa paradoksissa: kumpi oli ensin muna vai kana. Kummatkaan lähestymistavat eivät ole yksiselitteisesti toista parempia. Mielestäni uudenlainen näkökulma, uskonnollisten elementtien paikantaminen, on kuitenkin hyödyllinen kahdesta syystä. Ensiksi uusi tulokulma uskonnon tutkimukseen IR:ssä on selkeästi perusteltu, koska se vapauttaa apriori normatiivisilta oletuksilta mitä uskonto on (emt.) ja näin se voi tarjota uudenlaista ymmärrystä uskonnollisista elementeistä politiikassa. Toiseksi uskonnon tutkimus tieteenalalla on lapsen kengissä ja uusi tulokulma saattanee avata kenttää.

3.3. Globaali uskonnon elpyminen

Nykypäivän kansainvälisessä politiikassa toimii moninainen joukko uskonnollistaustaisia tekijöitä. Lisäksi monet kansainvälispoliittiset ilmiöt ovat osittain uskonnollissävytteisiä, mikä haastaa länsimaista valtiokeskeistä ja sekulaaria politiikkaa (Wilson 2014, 220–223). Tästä ilmiöstä käytetään nimitystä uskonnon elpyminen.

Uskonnon elpymisellä tarkoitetaan uskonnollisten elementtien, toimijoiden ja ilmiöiden, lisääntymistä ja niiden positiivisten merkitysten kasvua kansainvälisissä suhteissa, mikä osittain uudelleen muotoilee kansainvälisiä suhteita ja sekulaaria politiikkaympäristöä. Uskonnon elpyminen voidaan käsittää kolmen ulottuvuuden kautta. Ensiksi se tarkoittaa uskonnollisten toimijoiden ja elementtien lisääntymistä ja merkityksen kasvua. Toiseksi se

kuvaa sitä, miten uskonnolliset elementit sekä pluralisoituvat globalisaation puristuksessa että muuttuvat osana modernia yhteiskuntaa ja kolmanneksi miten puolestaan sekulaari politiikkaa muovautuu uskonnollisten elementtien lisääntyessä. Käsitteellä viitataan siis uskonnon ja politiikan suhteen muutokseen, jonka nähdään johtavan politiikkatilaan, jossa sekä sekulaarit ja että uskonnolliset elementit ovat yhtä merkittäviä. (Goldwejik 2007, 29.) Tarkastelen seuraavaksi kutakin ulottuvuutta tarkemmin.

Uskonnon elpyminen viittaa siis uskonnollisten toimijoiden, kuten järjestöjen, liikkeiden, yhteisöjen ja organisaatioiden lisääntymiseen ja niiden muutokseen. Globalisaatio ja yhä nopeutuva tiedonleviäminen ovat vaikuttaneet uskontojen liikkumiseen yli rajojen siinä missä muidenkin aatteiden leviämiseen. Uskonnolliset liikkeet ja erityisesti uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt vaikuttavat muun muassa ihmisoikeus- ja ilmastokysymyksissä, tekevät työtä kehityksen ja tasa-arvon puolesta ja muuttavat maailmantaloudellista tasapainoa. Näin ne muuttavat tulevaisuuden kansainvälistä valtioiden yhteisöä. (Wilson 2014 32; Rees 2011, xxix.)

Uskonnollistaustaiset järjestöt eivät ole ennennäkemättömiä toimijoita kansainvälisten suhteiden kentällä, mutta viime vuosikymmenen aikana ne ovat saaneet uudenlaista näkyvyyttä ja painoarvoa. Monet kansainväliset organisaatiot kuten Maailmanpankki kehitysyhteistyösektorilla, Yhdistyneet Kansakunnat (YK) kansainvälisen diplomatian saralla ja Euroopan Unioni (EU) ovat alkaneet käydä dialogia uskonnollisten toimijoiden kanssa ja alkaneet ottaa huomioon uskonnollisia toimijoita poliittisessa ympäristössä (ks. esim. Rees 2011; Haynes 2014). Erilaiset kansalaisyhteiskuntaan kuuluvat uskonnollistaustaiset järjestöt osallistuvat nykyään yhä vahvemmin yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen mahdollisesti tuoden mukanaan uudenlaisia toimintatapoja.

Uskonnolliset toimijat myös muuttuvat globalisaation puristuksessa. On tunnistettava, että uskonnolliset toimijat nykyisessä globaalissa maailmassa ovat alati muuttuvia, eivätkä staattisia kirkko-organisaatioita. Uskonnolliset toimijat muuttavat muotoaan ja uusia syntyy. Uusia, kansainväliselläkin kentällä selkeästi näkyviä liikkeitä ovat muun muassa terroristijärjestö Isis ja Al-Qaeda³ tai uskonnollinen liike skientologia, jotka ovat laajenneet

³ Siitä, lasketaanko itsensä uskonnolliseksi asettavat terroristi järjestöt uskonnollisiksi toimijoiksi, ei ole yksimielisyyttä. Tutkielmassani katson uskonnollisiksi julistautuvat terroristijärjestöt uskonnollistaustaisiksi liikkeiksi, koska määrittellessään itse itsensä uskonnollisiksi liikkeiksi ne ovat lisänneet keskustelua uskonnon ja politiikan suhteesta.

eri sektoreilla. Liikkeiden leviäminen luonnollisesti lisää niiden pluralisoitumista ja samalla erilaiset käsitykset uskonnollisuudesta moninaistuvat. Kuitenkin uskontojen pluralismin lisääntyessä näyttää vahvistuvan myös maailman suurimmat uskonnot, kuten islam ja kristinusko. Suurten uskontokuntien diasporat näyttävät olevan keskeisimpiä ja merkityksellisimpiä uskonnollisia liikkeitä, jotka vaikuttavat kansainvälispoliittisessa ympäristössä. (Thomas 2005, 29–31.)

Uskonnon elpyminen viittaa toiseksi siihen, miten uskonnolliset elementit eli intressit, arvot, traditiot ja normit saavat yhä enemmän painoarvoa poliittisessa. Tällä viitataan siihen, miten poliittinen toiminta saa uskonnollissävyytteisiä ulottuvuuksia. Uskonnollistaustaisia voivat olla toiminnan päämäärät, intressit tai poliittinen toiminta muulla tavoin ottaa huomioon ja mukaan uskonnolliset elementit. Esimerkiksi kehitysyhteistyösektorilla ei vain uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen, mutta myös muiden kansainvälisten toimijoiden kehitysyhteistyössä uskonnolliset elementit ovat saaneet lisää painoarvoa. Muun muassa Maailmanpankin johtajan ja Canterburyn arkkipiispan aloite *World Faith Development Dialogue* vuonna 1998 ja maailmanpankin tuottama raportti *Voices of the Poor* (1999) kertovat Maailmanpankin kiinnostuksesta uskontoa kohtaan. *Voices of the poor* pohti uskonnon ja uskonnollisten toimijoiden merkitystä köyhyyden vähentämisessä ja kolmansien maiden hyvinvoinnille näin valaisten tarkemmin uskonnon ja kehityksen suhdetta. (Rees 2011, x.)

Kaiken kaikkiaan monet kansainvälispoliittiset ilmiöt ovat saaneet uskontosävyytteisiä ulottuvuuksia ja uskonto, erityisesti islam, on saanut kansainvälisissä suhteissa erityistä huomiota. Esimerkiksi YK:n turvallisuusneuvosto korosti 9/11 terrori-iskujen jälkeen sivilisaatioiden välisen ymmärryksen ja dialogin keskeisyyttä terrorismin vastaisessa taistelussa, mikä synnytti useita uskontosävyytteisiä dialogihankkeita ympäri Eurooppaa ja myös Suomessa (Kerkkänen 2013, 25). On alettu puhua myös uskonnollistaustaisesta diplomatiasta (Faith Based Diplomacy), jossa annetaan uskonnollisille toimijoille keskeinen rooli. Tällä viitataan mm. siihen, miten uskonnolliset toimijat muodostavat yhä useammin moniraiteisen diplomatian keskustan ja miten konfliktinratkaisu ja rauhanneuvotteluissa otetaan yhä vahvemmin uskonnolliset ulottuvuudet toiminnan lähtökohdaksi. (Thomas 2005, 173–196 & 180–190.) Uskonnolliset toimijat ja uskonnolliset kysymykset ovatkin nousseet eri ympäristöissä rauhanneuvottelukäytäntöjen keskiöön. Trendiä on seurattu Suomessakin

ja Kirkon ulkomaanavun johdolla uskonnollisten ja perinteisten johtajien rauhanvälitysverkostoa on tuettu (UM3).

Uskonnon elpyminen kertoo siis uskonnollisten toimijoiden ja elementtien lisääntymisestä poliittisessa. Täten se on hyvin mitattavissa oleva ilmiö. Uskonnon elpymistä voidaan havainnoida uskonnollisten toimijoiden kuten uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen tai uskonnollisten elementtien lisääntymisestä politiikassa. Uskonnolliset toimijat nousevat aktiivisimmiksi politiikan vaikuttajiksi ja osallistuvat vahvemmin poliittiseen keskusteluun (ks. esim. Mäkinen 2015). Toisaalta myös politiikan perinteiset toimijat kiinnittävät suurempaa huomiota uskonnollisiin toimijoihin ja antavat niille mahdollisesti tilaa poliittisessa keskustelussa.

On tärkeä huomata, ettei uskonnon elpyminen tarkoita ainoastaan uskonnollistaustaisten elementtien ja liikkeiden lisääntymistä. Ja viimeiseksi ilmiö kuvaa sitä, miten uskonto ja politiikka yhä enemmän sekoittuvat toisiinsa. Sekä uskonnollinen että sekulaari kenttä muokkautuu globalisaation ja keskinäisriippuvuuden vahvistuessa. Uskonnollinen kenttä muotoutuu osaksi sekulaaria ja modernia yhteiskuntaa, mikä muuttaa uskontoja ja uskonnollisia toimijoita kun samalla uskonnolliset intressit, arvot ja argumentit liukuvat alueille, joissa uskonnolle ei ole aikaisemmin annettu tilaa: julkinen, poliittinen, valtio ja edelleen kansainvälinen politiikka. Näin ollen uskonnon elpyminen haastaa sekularistista ymmärrystä politiikasta ja kansainvälisistä suhteista. (Thomas 2005, 26–27.)

Uskonnon elpyminen tulee nähdä globaalina ilmiönä. Uskonnolliset intressit ja liikkeet muuttavat yhteiskuntaa ja vaikuttavat politiikkaan niin kehittyvissä kuin kehittyneissäkin maissa, mikä tarkoittaa, että uskonnot ja uskonnollisuus ovat hiljalleen lisänneet näkyvyyttään ja merkitystään myös länsimaisten ihmisten keskuudessa, moderneissa ja sekularistisissa valtioissa. (Thomas 2005, 29–32.) Käsite sisältää ajatuksen, että uskonto ja politiikka ovat globaalissa maailmassa yhtäaikaista. Uskonnot eivät ole katoava kokonaan sekularistisissakaan yhteiskunnissa, kuten modernisaation prosessi olettaa, vaan muuttavat muotoaan ja rooliaan (ks. mm. Godlwejik, 2007). Uskonnon elpymisen myötä länsimaidenkin politiikassa on useita uskonnollistaustaisia elementtejä ja toimijoita, joita ei voi enää kiertää. Tämä on haastanut pohtimaan ei vain vieraiden uskontojen, kuten islamin merkitystä länsimaisissa yhteiskunnissa, mutta myös läntisten yhteiskuntien uskonnollisuutta. Se on nostanut esiin kristillisiä uskonnollisia arvoja ja toimintatapoja ja aloittanut keskustelun

niiden merkitystä poliittisessa. (Mavelli & Petito 2014, 1–2.) Muun muassa uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen ja sekulaarien rahoittajien yhteistyö on osoitus globaalin poliittisesekulaarin kontekstin muutoksesta. Uskonnollistaustaiset toimijat, ei vain kansalaisjärjestöt, haastavat muiden ei-valtiollisten toimijoiden rinnalla valtiokeskeistä ja sekulaaria politiikkaa. (Wilson 2014, 220–223.)

Tämän tutkimuksen kontekstissa keskeisin uskonnon elpymisen ulottuvuus on sekulaarin politiikka ympäristön muutos. Se on myös yksi tärkein postsekularistien koulukunnan esittämä argumentti. Thomas (2005, 26–27) on yksi postsekularistisista teoreetikoista, jotka ovat käsitelleet laajasti uskonnon elpymistä. Teoksessaan *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* hän kuvaa, miten uskonto on kasvattanut näkyvyyttään ja merkitystään sekä kansainvälisissä suhteissa että IR:ssä. Hän pohtii, missä määrin tämä haastaa sekulaarin modernismin rajoja ja tarjoaa uudenlaisia tapoja olla moderni. Alleviivaava argumentti on, että se globaali ympäristö, jossa uskonnon elpyminen tapahtuu, on ominta IR-kenttää ja että on ensisijaista laajentaa näkökulmaa siten, ettei uskonnon elpymistä nähdä länessä vain muita koskettavana, fundamentalistisena tai yksinkertaistetusti uskonnollisten liikkeiden kasvuna, vaan myös ymmärretään sen tuoma poliittisesekulaarin kontekstin muutos. (Wilson 2014, 37). Tartun tähän aihepiiriin ja uskonnon elpymistä selittämään nouseeseen postsekularistiseen koulukuntaan seuraavassa luvussa.

4. Postsekularistinen koulukunta

Postsekularistit ovat uudelleen tuoneet uskonnolliset elementit politiikan tutkimukseen ja avanneet uskonnollisten elementtien positiivisia merkityksiä kansainvälisissä suhteissa. Postsekularistisen koulukunnan aatos kiteytyy väitteisiin, että uskonnollisilla elementeillä on selittävä voima kansainvälisissä suhteissa ja että uskonto tulee ottaa kansainvälisten suhteiden tutkimukseen.

Rees (2011, xxx) kutsuu postsekularistisen koulukunnan johtajiksi mm. Scott M. Thomasia (2005) ja Gerald Clarkea (2008) sekä Jonathan Foxia (2008), joihin olen myös tutkimuksessani pitkälti nojannut. He ovat avartaneet sekä uskonto käsitystä että uskonnon tutkimusta IR:ssä ja haastaneet niitä tutkimusperinteitä, jotka asettavat uskonnolliset elementit toissijaisiksi kansainvälisiä suhteita selittäviksi tekijöiksi. (ks. esim. Fox 2004; Petito, 2003; Shakman Hurd 2008; Thomas 2005; Rees 2011, Wilson 2014.)

Postsekularistiteoreetikot jakavat ajatuksen, että tieteenala on puutteellinen, jollei uskontoa sisällytetä tutkimukseen. Argumentti perustellaan sillä, että uskonto on linkitty tavalla tai toisella niin aikaisempiin kansainvälispoliittisiin tapahtumiin kuin myös moniin 2000-luvun ilmiöihin. Monet näkevät 9/11 terrori-iskut käänteenä, joka toi ryminällä uskonnon kansainvälisten suhteiden keskiöön. Thomas (2005, 2–3) argumentoi, että kehityskulku on lähtenyt paljon aikaisemmin ja että viimeistään Iranin kansannousu vuonna 1979 oli uskonnollispoliittinen tapahtuma, jolla oli kansainvälispoliittista merkitystä. Iranin kansannousu on niin ikään esimerkki yhdestä uskonnollispoliittisesta tapahtumasta, jonka uskonnollisia elementtejä ei ole osattu tunnistaa ja käsitellä. Tuolloin kansannousun uskonnollisia elementtejä ei osattu nähdä saati ymmärretty, koska uskontoa ei ylipäättänsä nähty relevanttina poliittisena voimana. Iranin kansannousu nähtiin ainoastaan poliittisena, sosiaalisena ja taloudellisena vastauksena ja vastustuksena Iranin autokraattiseen hallintoon. Kansannousuun liittyvät uskonnolliset ulottuvuudet sivuutettiin länessä kokonaan, mistä nähdään johtuvan myös sen, että kansannousu tuli monelle yllätyksenä.

Postsekularistit huomauttavatkin, että IR-tutkimuksessa uskonnolliset ilmiöt ja toimijat on usein typistetty muun muassa esimerkiksi antimodernismi-liikkeiksi, fundamentaaliksi neoliberaalin globalisaation vastustajiksi tai yksittäisiksi terrori-ilmiöiksi sen sijaan, että katsottaisiin uskonnon kokonaisvaltaista merkitystä politiikassa (Thomas 2005, 5–9). Se, että uskontoa ei ole teoretisoitu ja käsitelty kansainvälisen politiikan tutkimuksessa on rajoittanut tieteenalan ymmärrystä nykyajan uskonnollisten ilmiöiden ja sosiaalisten voimien merkityksistä (Wilson 2014, 224). Edellä esitetyn ei ole kuitenkaan tarkoitus implikoida, että edellä esitetyt tutkimukset ja selitysmallit olisivat vääriä per se. Tapahtumilla ja ilmiöillä on monet kasvot, eivätkä syy seuraus -suhteet ole yksioikoisia. Ongelmalliseksi nousee kuitenkin se, ettei huomioida uskonnollistaustaisia intressejä ja motiiveja, joilla mahdollisesti on niin ikään painoarvoa. Postsekularistit ovat siis pyrkineet tuomaan uskontosensitiivisen näkökulman kansainvälispoliittisiin ilmiöihin ja IR-tieteenalalle.

Tutkimuksessa esittämäni teoreettinen keskustelu perustuu pitkälti teoksiin, jotka on julkaistu *Culture and Religion in International Relations* -sarjassa. Sarjan 14 uskontoa ja postsekularismia IR:ssä käsittelevät teokset ovat koonneet postsekularistista tutkimusta tieteenalalla ja täten rakentaneet postsekularistista kenttää. Erityisesti uusin teos *Towards a Postsecular International Politics* (Mavelli & Petito 2014) on tarjonnut tutkimukselleni

teoreettisen ryhdin. On huomattava, että kaikki tutkimuksessa viitatu teoreetikot eivät käytä itsestään tai tutkimuksestaan nimitystä postsekularistinen, minkä näen juontuvan tutkimussuuntauksen uutuudesta. Postsekularistit käyttävät kukin hieman eri nimitystä siitä huolimatta, että kaikki puhuvat enemmän tai vähemmän samasta asiasta, postsekularismista kuten olen sen tässä tutkimuksessa määritellyt. Esimerkiksi Rees (2001) puhuu sakraalista diskurssista ja Marty (2003) käyttää käsitettä uskonnollis-sekulaarinen maailma. Niin ikään Wilson (2013) ei käytä konseptia postsekularismi, mutta puhuu selvästi samasta ilmiöstä käsitellessään sekä uskontoa politiikassa. Näen kaikkien kuitenkin puhuvan samasta aiheesta, uskonnon ja politiikan suhteesta sekularismin valta-asemaa kritisoiden, ja näin ollen katson mahdolliseksi niputtaa kaikki postsekularistinen koulukunta -käsitteen alle kun samalla tuon esiin postsekularistisen kentän moniulotteisuutta.

Tässä luvussa ensin määrittelen käsitteen postsekularismi ja selvitän, mitä postsekularistit tarkoittavat argumentilla, että uskonto on ollut sekularistiseen perinteen vuoksi tieteenalan marginaalissa. Toiseksi esitän sen postsekularistisen teoreettisen viitekehyksen, joka tarjoaa tutkimukselleni teoreettisen pohjan. Kolmanneksi kuvaan hieman laajemmin postsekularistista tutkimusta ja mihin se istuu tieteenalan teoriakenttään suhteessa muihin IR-teorioihin. Lopuksi pohdin uskonnollisten elementtien merkitystä kansainvälisissä suhteissa erityisesti suhteessa postsekularistiseen yhteisöön ja poliittiseen argumentaatioon Habermasin ja Rawlsin teoretisointien kautta.

4.1. Postsekularistinen teoria

On tarpeen tarkentaa, mitä postsekularismilla tarkoitetaan ja mitä käsite pitää sisällään. Wilson (2013) asettaa postsekularismin vasten Taylorin (2007, 121–122) sekularismi käsitettä: Taylorille sekularismi on aika, jolloin uskonto ei ole enää määrittävä positio. Postsekularismi olisi tällöin aika, jolloin uskonto on taas merkityksellinen lähtökohta politiikkaan. Toisin sanoen hän määrittelee postsekularismin sekularismin vastakohtana ja näkee, ettei uskontoa ja politiikkaa voida puhtaasti erottaa toisistaan siten kuin sekularismi esittää. Näiden kahden erottaminen on mahdotonta, koska kummatkaan eivät ole puhtaasti institutionaalisia vaan lisäksi ideologisia siis relationaalisia. Poliittiseen toimintaan vaikuttaa yhteisölliset järjestelmät, joissa sekoittuvat uskonnolliset, yksityiset, sekulaarit ja julkiset intressit ja arvot. Toimintaa ei voida selittää yksin rationalismiin ja rationaaliseen perusteluun tukeutuen. Wilson siis pyrkii purkamaan vallitsevia sekularistisia ajatusrakennelmia ja kyseenalaistamaan niiden kautta tuotetut sekularistiset narratiivit, joiden mukaan uskonnon yksityistäminen on poliittinen välttämättömyys. (Wilson 2013, 123–

124) Tämä sekularismin kritiikki on keskeinen osa postsekularistista ajattelua, minkä ympärille näen nimenkin rakentuvan. Wilsonin määritelmä postsekularismista sekularismin antiteesinä antaa kuitenkin varsin kapean kuvan postsekularistisesta koulukunnasta.

Mavelli & Petito (2014, 7) ymmärtävät postsekularistisen koulukunnan kolmen tekijän kautta. Ensiksi postsekularismi uudelleen muotoilee sekulaarin ja uskonnollisen suhdetta, kuten Wilsonkin argumentoi. Mavelli & Petito näkevät, että postsekularismi viittaa uskonnon ja sekulaarin rajojen hämärtymiseen, mikä haastaa käsitteiden normatiivisia kategorioita. Uskonto ja sekulaari ovat yhtäaikaista ja toisistaan riippuvaisia eivätkä toistensa vastakohtia kuten sekularismi esittää. Tämä näkökulma lähtee sekularismin hegemonian kyseenalaistamisesta ja se on postsekularistisen teorian yksi keskeisimmistä argumenteista.

Toiseksi postsekularismi implikoi uudenlaista kansainvälisten suhteiden voimasuhteiden ulottuvuutta, jossa valtioilla ei ole hegemonia vaan suhteita muovaa niin ikään myös uskonnolliset elementit, esimerkiksi uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt muiden eivaltioollisten toimijoiden rinnalla. Kansainvälisen toimija- ja voimakenttä nähdään postsekularistisen teorian valossa laajana sekä produktiivisena ja interaktiivisena. (Mavelli & Petito 2014, 7.) Se kattaa sekä sekularistiset että postsekularistiset voimat ja sisältää niin valtiotoimijat kuin uskonnolliset toimijatkin. Toisin sanoen uskonnolliset järjestöt eivät ole vain taustavaikuttajia, vaan niillä voi olla kontekstista riippuen legitiimin poliittisen toimijan asema kansainvälisissä suhteissa.

Kolmanneksi postsekularismi kuvaa uudenlaista pluralistista poliittista yhteisöä. Postsekularismi vaatii poliittiselta yhteisöltä enemmän kuin toiseuden tunnistamista. Poliittisen yhteisön tulee olla avoin dialogille kaikkien toimijoiden kanssa siten, että avataan mahdollisuus moninaisille identiteeteille, toiminnalle ja yhteiskunnalliselle muutokselle. Postsekularistinen teoria puhuu erityisesti uskonnollisten elementtien merkityksestä poliittisessa, siis niiden poliittisesta toimijuudesta. Uudenlaisen pluralistisen poliittisen yhteisön tulee sisällyttää uskonnolliset elementit ja tunnistettava uskonnolliset argumentit poliittisessa. (Mavelli & Petito 2014, 2–8.) Tämä vaatii poliittisen yhteisön sekulaarimodernien raja-aitojen uudelleen asettamista. Postsekularistinen koulukunta haastaa näitä normatiivisia oletuksia poliittisen yhteisön luonteesta.

Erityisesti Mavellin & Petiton (2014, 7–8) postsekularistinen teoria on hyödyllinen tutkimukselleni. Teoria lähtee siitä oletuksesta, ettei sekularistinen premissi kansainvälisiin suhteisiin pysty vastaamaan uusiin globaaliin haasteisiin. Oletetusti neutraali sekularistinen näkökulma yhtä lailla voi olla syrjintään ja konflikteihin mahdollistava politiikassa kuten uskontokin. Paitsi uskontoa myös sekularismia tulee tarkastella sekä positiivisena että negatiivisena voimana, jotka muokkaavat politiikka eri tavoin. Teorian normatiivinen lähtöoletus onkin ylittää perinteinen sekularismi uskonto -jako sekä teoria että politiikka tasolla. Tarkastelemalla kriittisesti uskonnollisia että sekulaarisia elementtejä politiikassa teoria pyrkii rikkomaan ja uudelleen muotoilemaan nykyistä sekularistista paradigmaa siten, että uskonnollisille elementeille annetaan mahdollisuus poliittiseen auktoriteettiin, legitimaatioon ja voimaan yhdessä sekulaarien elementtien rinnalla. Näen, että heidän teoria kattaa postsekularismin ulottuvuudet rajaamatta postsekularismia liaksi anti-sekularismi liikkeeksi. Mavellin & Petiton teoria antaa tutkimukselleni sen teoreettisen viitekehyksen, jonka kautta analysoin Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan suhdetta uskonnollisiin elementteihin. Analyysissäni käytän niin ikään hyväksi Mavellin & Petiton kolmea postsekularistista ulottuvuutta.

On huomattava, että varsin uutena teoriasuuntauksena postsekularismin määritelmä on verrattain väljä. Postsekularismi ei ole kovinkaan vakiintunut käsite ja sen käsitteellistäminen kaipaakaan vielä monelta osin selkeyttämistä (Ahonen & Vuola 2015, 23). Tämä on haaste tutkimukselleni ja huomioin, että toinen tutkija olisi voinut päätyä painottamaan postsekularismin eri ulottuvuuksia.

4.1.1. Marginalisoitu uskonto

Postsekularistisia teoreetikoita yhdistää näkemys, ettei uskontoa tule nähdä vain väkivaltaisena voimana vaan myös sosiaalisena hyvään mahdollistavana. Mm. Petito ja Hatzopolous (2003) alustavat teoksensa *Religion in International Relations: the Return from Exile* kysymällä, entä jos uskontoa ei leimattaisikaan aina vain sorron ja terrorin voimana. He kuvaavat uskontoa varsin dramaattisesti IR:n uhriksi, joka on joutunut kansainvälisen politiikan marginalisoimaksi. Uhri tai ei, uskonto on istunut pitkään tieteenalan marginaalissa.

Postsekularistit ovat tarkastelleet ja ottaneet kantaa siihen, miksi uskonto on ollut marginaalissa tieteenalalla. Syy näyttää kietoutuvan kolmeen kansainvälistä politiikkaa tutkimusta määrittävään seikkaan: positivismiin ja materialismin perinteeseen tutkimuksessa, modernismin vahvaan universalismiin ja siihen tiukasti liittyvään sekularismin varsin

kyseenalaistamattomaan asemaan tieteenalalla. (ks. Thomas 2005, 50–63.) Avaan seuraavaksi näitä kolmea.

Positivismi ja materialismi ovat vaikuttaneet IR-paradigmaan ja ohjanneet käsitystä todellisuudesta ja niin sanotuista oikeanlaisista tutkimustavoista. Positivismiin voidaan sanoa karkeasti tarkoittavan sitä, että sosiaalinen todellisuus on tutkittavissa luonnontieteellisin metodein. Tämä sisältää ontologisen oletuksen siitä, että sosiaalinen maailma on ”out there”, eli siis empiirisesti löydettävissä ja tutkittavissa, kuten esimerkiksi luonto. Tämänkaltaisen naturalistinen lähtökohta, joka on positivismiin ensimmäinen ulottuvuus, on hallinnut IR-tutkimusta pitkään. Naturalismin mukaan on vain yksi todellisuus ja siten on löydettävissä tieteellinen metodi, jonka avulla voidaan selittää ja ennustaa maailmaa ja sen sosiaalipoliittisia ilmiöitä. (Thomas 2005, 60.) Toiseksi positivismia luonnehtii oletus, että faktat voidaan erottaa arvoista, mikä viittaa tilanteeseen, jossa todellisuus ei ole riippuvainen ideologioista. Tämänkaltaisen näkökulma luonnehtii rationalistista lähtökohtaa kansainvälisen politiikan tutkimukseen. Rationalistinen tutkimus pyrkii löytämään todellisuuden arvojen viidakosta ja luomaan metodeja ja teorioita, joiden kautta voidaan selittää niin sanottua todellista kansainvälisten suhteiden rakennetta. Positivistiset ja naturalistiset oletukset siis edeltävät selittäviä teorioita IR:ssä, ja tieteenalalla selittävä painotus onkin ollut vahvaa. (Pursiainen & Forsberg 2015, 23). Positiivisesta tieteenperinteestä käsin paitsi uskonto myös muutkin ideologiat eivät ole todellisuutta selittäviä ja merkittäviä tekijöitä.

Toiseksi materialistinen näkökulma on pitkään vaikuttanut siihen, miten kansainvälispoliittisia tapahtumia selitetään ja arvioidaan. Materialismia luonnehtii niin ikään oletus, että todellisuus on meistä riippumaton. Sen mukaan materiaaliset tekijät määrittävät sosiaalista todellisuutta huolimatta toimijoiden arvoista ja motiiveista. Esimerkiksi uskonnollista fundamentalismia selitetään taloudellisen epätasa-arvoisuuden tai valtiollisen voimatasapainon kautta (Thomas 2005, 48). IR:n realistinen teoria nojaa tieteenalan teorioista vahvimmin materialistiseen näkökulmaan todellisuudesta ja teorian mukaan valtioiden väliset voimasuhteet selittävät kansainvälispoliittisia tapahtumia. (Eml., 62–63.) Kun positivismi ja materialismi ovat hallinneet IR-teorioita ja konsepteja uskonnollisiin elementteihin ei ole voitu helposti tarttua kansainvälisen politiikan tutkimuksessa.

Positivismin ja materialismin vankka asema IR-tutkimuksessa on sittemmin haastettu niin kutsutussa toisessa suuressa väittelyssä, positivismin ja behavioralismin kädenväännössä. Materialistisista ennakko-oletuksista eroon pyrkivä empiristinen tutkimussuuntaus on avannut teitä toisenlaisille lähestymistavoille IR-tutkimukseen. (Pursiainen & Forsberg 2015, 23.) Postmodernit teoriat, kriittiset ja konstruktivistiset tutkimussuuntaukset ovat pyrkineet eroon materiaalisesta rajoittavuudesta IR:ssä ja tuoneet intressit ja identiteetit kansainvälisten tutkimuksen keskiöön. Teoriat painottavat sosiaalisia rakenteita materiaalsen todellisuuden rinnalla. (ks. esim. emt.; Wendt 1999) Nämä teoriasuuntaukset ovat avanneet tietä myös uskonnon tutkimukselle.

Postsekularistit argumentoivat, että kolmanneksi modernisaation teoria on vaikuttanut siihen, että uskonto on ollut tieteenalan marginaalissa. Modernisaatiolla arkikielessä usein viitataan yhteiskuntien kaupungistumiseen ja individualismin kasvuun. Toisin sanoen oletetaan, että yhteiskunnat kehittyvät länsimaisten valtioiden kaltaisiksi. Modernisaation teoriaa mukaillen uusliberalistista talouspolitiikkaa, individualismille ja rationalismille perustuvaa yhteiskuntaa sekä tieteen ja tekniikan korkeaa arvostusta on alettu pitää modernin valtion kuvana. (ks. esim. Ojala 2010, 38.)

Modernisaation teoria ensiksi olettaa, että moderni yhteiskunta ja perinteinen⁴ yhteiskunta voidaan erottaa toisistaan. Teorian mukaan modernisaation mukana myös perinteiset yhteiskunnat saavuttavat modernin yhteiskuntamuodon. Oletus asettaa perinteiset ja modernit yhteiskunnat toistensa vastakohtiksi. Toiseksi modernisaation teorian mukaan kehitys kohti perinteisesti yhteiskunnasta kohti modernia yhteiskuntaa on luonnollinen ja lineaarinen kehityskulku. (Thomas 2005, 51–52.) Esimerkiksi kehittyvien maiden on oletettu seuraavan lännen kehityskulkua, mikä on vaikuttanut siihen, että kehitysyhteistyö on keskittynyt vahvasti luomaan kehittyviin maihin samanlaisia yhteiskuntarakenteita ja toimijoita kuin kehittyneissä valtioissa.

Modernisaation teorian vallatessa alaa uskonnot alkoivat edustaa irrationaalia, koska ne eivät kuulu moderniin rationaaliseen yhteiskuntaan vaan traditionaalisiin kulttuureihin. Tämä merkitsi tieteen itsenäistymisenä uskonnosta ja moraalin rakentumisena järjen varaa, rationaalisen tieteen voittokulkua (Ojala 2010, 38). Usko ja uskonnot alkoivat edustaa irrationaalia, jonka vastakohta oli tiede ja empiiriset havainnoinnit. Modernisaation teoria on

⁴ Thomas (2005, 51) käyttää käsitettä traditionaalinen.

luonnehtinut pitkään myös politiikan tutkimusta ja tätä seuraten uskonnolliset elementit on nähty epärelevantteina tutkimuskohteita ja eivätkä ne ole sopineet IR-tutkimuksen piiriin.

Sekularismi viittaa yhteiskuntajärjestelmään, jossa valtionhallinto ja uskonto, usein kirkkoinstituutiona ymmärrettynä, on erotettu toisistaan. Siitä on kasvanut ideologia, joka sekä ilmentää yhteiskunnan ja järjen rationalismia että uskonnon ja politiikan vastakkainasettelua. Sekularismin mukaan uskonto ei kuulu julkiseen tilaan taikka politiikkaan. (Ojala 2010, 38–42.) Sekularismin paradigma, joka yhdistyy modernisaatioteorian kanssa, kattaa monia sekulaari-modernistisia ideologioita, jotka sisältävät normatiivisia käsityksiä siitä, millainen on moderni ja rationaalinen yhteiskunta. Sekularistiset ideologiat ottavat modernin ja rationaalisen yhteiskuntajärjestelmän itsestäänselvytyksenä. (Casanova 2011, 55; Falk 2003, 186.) Sekularismin poliittisuus piiloutuu neutraaliuden ja universaaliuden alle, jolloin se näyttäytyy luonnonlainkaltaisena normina, ainoana yhteiskuntajärjestelmä vaihtoehtona. (Shakman-Hurd 2008, 235–240.) Modernisaation teorian ja sekularismin oletettu universaalius on asettanut uskonnolliset elementit IR:n marginaaliin (Thomas 2005, 50).

Edellä esitetyt kolme syyt, jotka selittävät miksi uskonnolliset elementit ovat olleet tieteenalan marginaalissa, ovat toisiinsa kietoutuneita. Kuitenkin ennen kaikkea sekularismin vahvaa asemaa pidetään alleviivaavana syynä siihen, miksi uskontoa ei ole teoretisoitu tieteenalalla ja miksi se on ymmärretty yksityisen piiriin kuuluvana ja siten epärelevanttina IR-tutkimukselle (Shakman-Hurd 2008, 5–6; Thomas 2005, 52.) Postsekularistinen koulukunta esittää, että sekularismin vahva, neutraali ja universaali asema IR:ssä on apriori syy, miksi tieteenala ei ole ollut kypsä selittämään uskonnollisten ilmiöiden nousua kansainvälisessä politiikassa (esim. Shakman-Hurd 2008; Thomas 2005; De Carvalho toim. 2012; Paras 2012).

Postsekularistit haastavat, että politiikan ja IR-tutkimusta rajoittaa sekularismin myytti tai sekularistinen taipumus, jotka viittaavat siihen, miten uskonnon ja politiikan yksiselitteinen erottaminen yhdessä positivismin ja modernismin kanssa ovat kyseenalaistamattomia normeja. Muun muassa Shakman-Hurd (2008, 47–69) argumentoi, että on haastettava sekularismin kyseenalaistamaton asema tutkimuksessa ja katsottava kansainvälisiä suhteita ilman niin sanottuja sekularistisia linssejä. Tartunkin seuraavaksi siihen, mitä oikeastaan tarkoitetaan tieteenalan sekularistisella perinteellä. Vaikka en tutkimuksessani katso postsekularistista koulukuntaa sekularismin vastaajana per se ja enkä argumentoi

sekularismin katoamisen puolesta, on tärkeätä ymmärtää se tausta, josta IR-tieteenala on alkuaan kehittynyt ja jota vasten postsekularistinen koulukunta on syntynyt.

4.1.2. Kansainvälisten suhteiden sekularistinen perinne

IR-tieteenala on rakentunut kansainväliselle järjestelmälle, joka rakennettiin Westfalenin rauhansopimuksissa 1648. Westfalenin rauha päätti uskonnollisista kiistoista kummunneen kolmikymmenvuotisen sodan, jonka jälkeen luotu periaate *raison d'état* (valtioetu) sekä asetti suvereenille valtioille ylimmän poliittisen legitimitetin Euroopassa että loi valtiosta itsestään poliittisen kokonaisuuden ja auktoriteetin. (Thomas 2005, 33.) Westfalenin rauhansopimusta seurannut suvereniteetin käsite on keskeinen IR:n ja kansainvälisten suhteiden järjestelmän kehittymiselle.

Westfalenin rauha ei tarkoittanut vain suvereniteetin ja IR:n valtiokeskeisyyden syntyä, vaan myös aloitti sekulaarin kehityskulun erottamalla uskonnollisen ja valtiollisen auktoriteetin toisistaan. Ennen Westfalenin rauhansopimusta Euroopassa poliittinen valta oli tiukasti uskonnollisen auktoriteetin vallassa ja siihen sidottua ja kirkkoinstituutiot olivat osa yhteiskunnallista hallintokoneistoa. (Kuittinen 2015, 15.) Rauhansopimuksen jälkeen uskonto asetettiin alisteiseksi valtion suvereniteetille kun sovittiin *cujus regio, ejus religio* (kenen maa, sen uskonto) -periaatteesta. Periaate perustettiin ajatukselle, että uskonnot luovat sotaisuutta ja sekasortoa politiikassa, kuten oli nähty kolmikymmenvuotisen sodan aikana. Poliitiikka yhdessä uskonnollisten elementtien ja uskonnollisen pluralismin kanssa nähtiin toimimattomana yhtälönä, jota tulee välttää. Vuoden 1550–1650 uskonnolliset sodat pohjasivat siis Westfalenin rauhansopimusta erottaa politiikka ja uskonto toisistaan sekä antoivat pohjan sille ajatusrakennelmalle, jonka mukaan uskonnon tuominen politiikkaan aiheuttaa suvaitsemattomuutta, sota, tuhoa ja poliittista sekaannusta. (Thomas 2003, 24–28.)

On huomattava, että Westfalenin rauha ei luonut niin sanotusti valmista sekularismia vaan aloitti kehityskulun, joka on jatkunut aina tähän päivään asti. Sekularismin kehityskulkua ovat tukeneet muun muassa varhaiset modernin ajan ajattelijat kuten Weber, Durkheim ja Marx, jotka olettivat modernisaation johtavan myös sekularisaatioon (Thomas 2005, 49). Tätä tarinaa ovat vahvistaneet keskeiset IR-teoriat. Voidaankin sanoa, että Westfalenin rauha loi puitteet tuntemallemme kansainväliselle järjestelmälle, jossa suvereenit valtiot toimivat anarkistisessa ja sekularistisessa ympäristössä. IR siis rakennettiin perustalle, joka asetti uskonnon ja politiikan toistensa vastakohdiksi ja joka niin sanotusti heitti uskonnon yli laidan

(Hatzopoulos & Petito 2003, 12) aloittaen sekularismin kehityskulun kohti nykyistä kansainvälistä suhteiden ymmärrystä ja ympäristöä.

Postsekularistinen koulukunta argumentoi, että sekularismin paradigma hallitsee enemmän tai vähemmän tieteenalan teorioita ja on vaikuttanut paitsi uskonnon marginalisoitumiseen IR:ssä mutta myös siihen, että uskonnotutkimus yhteiskuntatieteissä on rajoittunutta. Postsekularistit jakavat ajatuksen, että sekularismi poliittisen määrittäjänä tulee uudelleen arvioida. Teoreetikot kuitenkin eroavat siinä, näkevätkö he postsekularismin ensisijaisesti sekularismin vaihtoehtona eli korvanneeko postsekularismi sekularismin. Nämä kaksi suuntausta on hyvä erottaa toisistaan, koska ne antavat varsin erilaisen kuvan postsekularistisen koulukunnan päämääristä. Kuten jo edellä olen esittänyt tutkielmassani tukeudun niihin, jotka eivät kokonaan haasta sekularismia kansainvälisiä suhteita määrittävänä. Tämä suuntaus ei näe sekularismia ja postsekularismia (kuten ei myöskään uskontoa ja politiikkaa) dualistisina vaan dialogisina. Molemmat asuttavat kansainvälisiä suhteita ja siten ne molemmat myös osaltaan selittävät globaaleja kehityssuuntia. Mm. Rees (2011, 18–19) lukeutuu niihin, jotka eivät pyri purkamaan sekularismia per se. Hän huomauttaa sekularismin olevan keskeinen osa niin tieteenalan perusteita kuin nykyajan kansainvälisten suhteiden käytäntöä. Siten sekularismin hylkääminen kokonaan olisi kuin veisi linnulta sen siivet.

4.2. Postsekularismi ja tietoisuuden kritiikki

4.2.1. Habermas ja postsekularistinen normatiivinen projekti

Postsekularistit eivät ole ainoita, jotka ovat kyseenalaistaneet IR-tieteenalan sekularistisontologisia oletuksia. Postsekularistinen koulukunta istuu kriittiseen ja jälkimoderniin teoriakenttään jo nimensäkin puolesta (vrt. Poststrukturalismi ja Postmodernismi), jonka piirissä on paitsi kritisoitu valitsevia paradigmoja ja diskursseja mutta myös nostettu erilaisia sosiaalisia ilmiöitä tarkasteluun. Postsekularistinen tutkimus jakaakin paljon muiden kriittisten ja jälkimodernien tutkimussuuntausten kanssa. Kenttää yhdistää positivistisen tietoteorian kritiikki, normatiivisten olettamusten kyseenalaistaminen ja konstruktivistinen maailmankatsomus.

Uudelleen arvioidessaan tiedon mahdollisuutta ja normatiivisia sitoumuksia kriittiset teoriat eivät kuitenkaan esitä toista, oikeaa totuutta. Haastamalla vallalla olevat paradigmat ja ideologiat kriittiset teoriat pyrkivät luomaan narratiivia, joka on tarina toisten joukossa ja jonka pääasiallinen tarkoitus on avata mahdollisuus muutokselle ja moninaisille

identiteeteille (Baylis ym. 2014). Keskeistä on haastaa ja avata vallitseva paradigma, joka jättää alleen muita ulottuvuuksia. (Pursiainen & Forsberg 2015, 137–139). Näkökulma tukee sitä ajatusta, ettei postsekularismia ole syytä katsoa sekularismin vastakohtana eikä siten sekularistia ulottuvuuksia ja näkökulmia tule kokonaan kadottaa tai korvata. Postsekularistinen koulukunta kritisoi sekularismia sen rajoittavasta määrittävyydestä, joka asettaa rajat poliittiselle yhteisölle ja argumentaatiolle. Tulisi luopua niistä oletuksista, jotka ennalta määrittävät, mikä rooli ja asema uskonnollisilla elementeillä tulee olla politiikassa. (Pabst 2012, 16.) Toisin sanoen irrottauduttava siitä ajatusmallista, että on olemassa universaali tai rationaalisesti saavutettu tapa järjestää uskonnon ja politiikan suhde.

Kriittiset teoriat eivät jaa käsitystä objektiivisesta tiedosta, ja sen sijaan näkevät kaikki konseptit ja ymmärtämisen tavat sekä aikaan ja paikkaan sidottuina. (Pursiainen & Forsberg 2015, 27–28.) Jürgen Habermas (2008, 19–20), joka kuuluu kriittisiin teoreetikoihin sosiaalitieteissä ja jota pidetään myös postsekularistisen koulukunnan yhtenä rakentaja, näkee postsekularismin ennen kaikkea sekularistisen neutraaliuden kyseenalaistamisena. Sekularismi ei ole luonnollinen ja neutraali tapa tehdä politiikkaa, vaan sosiaalisesti rakentunut järjestelmä. Habermas puhuu postsekularismista eräänlaisena tietoisuusprojektina, jonka kautta yhteisöt alkavat kyseenalaistamaan sekularismin paradigman. Se vaatii uudelleen arvioimaan sekularistiset ontologiset oletukset ei vain poliittisesta järjestelmästä mutta myös IR-tieteenalalla. Postsekularismi haastaakin kriittisten teorioiden tapaan IR:n ontologiset arvot ja tutkimustavat, erityisesti ne jotka pohjaavat sekularistisille oletuksille kansainvälisistä suhteista.

Postsekularismi yhtyy näkökantaa, että niin sekularismi kuin kaikki yhteiskuntaa määrittävät rakenteet ovat sosiaalisesti rakentuneita, ja löyhästi postsekularistinen teoria voidaankin katsoa kuuluvan konstruktivistiseen IR-tieteensaraan. (Rees 2011, 17.) Monet postsekularistit huomattavat kuitenkin, ettei mikään aikaisempi kriittinenkään teoria ole samassa mittakaavassa huomionut uskonnon merkitystä kansainvälisissä suhteissa, erityisesti sen positiivisia ulottuvuuksia. Ei edes konstruktivismi, joka kiinnittää huomion IR:ää määrittäviin historiallisesti ja sosiaalisesti rakentuneisiin konventioihin. (Shakman Hurd 2011, 167.)

Kaksi postsekularistisen koulukunnan tärkeitä kantaa ovat sekularismin neutraaliuden kyseenalaistaminen ja positiivinen näkökulma kohti uskonnollisia elementtejä politiikassa siten, että ymmärretään uskonnollistaustaisten toimijoiden ja voimien positiivinen merkitys

politiikassa. Postsekularismi vie kohti uudenlaista käsitystä uskonnon merkityksestä yhteisöille ja politiikalle. Habermasille (2008) postsekularismin eetos kiteytyy siihen, että sekularististen yhteiskuntien tulee uudelleen löytää ja anastaa olemassaolon tarkoitus, joka on erottamattomasti yhteisöllinen ja uskonnollinen luonteeltaan. Toiseksi uskonnolliset elementit tulee nähdä positiivisessa ja laajemmassa merkityksessä (Thomas & O'Mahony 2014, 118).

4.2.2. Rawls ja postsekularistinen poliittinen yhteisö

Postsekularistinen koulukunta haastaa paitsi sekulaarista poliittista järjestelmää ja tietoisuutta mutta myös poliittisen yhteisön ja argumentaation raja-aitoja. Nämä kysymykset poliittisen yhteisön ja perustelun rajoista vie keskustelun kohti poliittisfilosofisia kysymyksiä.

Poliittinen järjestelmä ja yhteisö rakentuu tiettyjen raja-aitojen mukaan, jotka määrittävät millainen on hyväksytty poliittinen argumentaatio. Poliittisen yhteisön normatiivisia rajoja on tarkasteltu pitkään politiikan tutkimuksessa erityisesti monikulttuurisen ja laaja-alaisen poliittisen yhteisön mahdollisuuksia. Useat tutkijat ovat tarttuneet kysymykseen siitä, kuinka moniarvoinen poliittinen yhteisö voi olla. Poliittisen yhteisön tulisi olla normatiivisesti avoin, sitten ettei vain tunnisteta moniarvoisuutta vaan annetaan moninaisille identiteeteille ja intressille toimijuus yhteiskunnassa. (Hobden & Jones 2014, 150–151.)

Postsekularistisesta näkökulmasta sekularismi määrittää liiaksi poliittista yhteisöä jättäen uskonnolliset elementit marginaaliin. Vallitsee ymmärrys, että poliittinen moniarvoinen yhteisö edellyttää sekularismin raja-aitojen uudelleen asettamista. (Mavelli & Petito 2014, 7.) Vieden ajatuksen tutkimuksen kontekstiin, kehitysyhteistyösektorilla tämä tarkoittaa, ettei vain tunnistettaisi uskonnollistaustaisia kehitysjärjestöjä omana ryhmänään, vaan annettaisiin järjestöille toimijuus siten, että heillä on mahdollisuus osallistua ja muuttaa poliittista kenttää.

Kysymykset poliittisen yhteisön ja toimijuuden rajoista on ontologinen luonteeltaan: miten ymmärretään poliittinen ja mitä käsitteet jättävät ulkopuolelle? Toisin sanoen kysymys on poliittisen perustelun raja-aidoista, jotka hyväksyvät tietyt elementit ja argumentaatiot jättäen toiset politiikan ulkopuolelle. Liberalistissa demokratioissa on totuttu lähestymään uskonnollisia elementtejä politiikassa jos ei kokonaan erottaen niin ainakin varoen. Tämä perustuu näkemykseen, että uskonto politiikassa luo sekasortoa (ks. luku 4.1.2). Täten

liberaalissa yhteiskunnassa pidetään arvossa poliittista neutraaliutta uskontoja kohtaan. (Bailey & Gentile 2014, 2–5.)

Uskonnon ja politiikan erottamista perustellaan usein viittaamalla John Rawlsin filosofiaan ja julkiseen perusteluun (Public reason), jota pidetään yhtenä poliittisen liberalismien perustana. Hänen teoretisointi tarkastelee muun muassa poliittisen yhteisön pluralismin mahdollisuutta suhteessa poliittisen päätöksenteon raja-aitoihin. Rawls kaavaili tunnetussa teoksessaan *Political Liberalism* (1993) ihanteen liberaalisesta, demokraattisesta ja myös monimuotoisesta yhteiskunnasta. Rawlsin yhteiskuntaa määrittää julkinen oikeudenmukaisuuskäsite (public concept of justice), joka oikeuttaa ja säätelee poliittista toimintaa ja päätöksentekoa. Poliittinen päätöksenteko on oikeudenmukaista⁵, kun jokainen kansalainen kykenee reiluissa olosuhteissa hyväksymään ne arvot, jotka edeltävät poliittista päätöksentekoa. Tämä on julkisen perustelun ja liberaalin poliittisen legitimitetin keskeinen ajatus ja edellytys. (Saxen 2009, 11.) Vain kun kaikki kansalaiset voivat kohtuullisesti hyväksyä poliittisen perustelun, on poliittinen vallankäyttö oikeutettua. Sekularistinen näkökulma kuuluu, että uskonnolliset perustelut poliittisessa luovat epävakautta eivätkä voi olla osa poliittista argumentaatiota, koska ne eivät voi olla kaikkien hyväksyttävissä, siis oikeudenmukaisia.

Tarkastelen seuraavaksi, mihin Rawlsin teoria asettuu suhteessa kysymykseen voiko uskonnolliset perustelut sisältyä politiikkaan. Tartun tässä yhteydessä kahteen ulottuvuuteen. Ensin tarkastelen, miten postsekularistinen poliittinen yhteisö voi ylläpitää Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsitettä poliittisessa päätöksenteossa ja toiseksi, miksi Rawlsin julkisen perustelun teoria ei itse asiassa sulje uskonnollisia elementtejä, toimijoita ja intressejä, poliittisen ulkopuolelle. Koen, että avaamatta ja kriittisesti tarkastelematta Rawlsin julkisen perustelun periaatteita, joilla perustellaan poliittisen argumentaation rajoja, postsekularistinen tutkimus IR:ssä jää sen väkevän kritiikin hampaisiin, jonka mukaan uskontoa ei voida tuoda poliittiselle kentälle, koska uskonnolliset arvot eivät ole liberaalissa ja demokraattisessa yhteiskunnassa jaettuja arvoja.

Rawlsille yhteiskuntaan kuuluu aina niin kutsuttu monimuotoisuuden tosiasia (Saxen 2009, 9), mikä viittaa siihen, että yhteiskunnassa on kaiken aikaa useita ja yhteen sovittamattomia, mutta aina sinällään järkeviä ja kohtuullisia maailmankatsomuksia. Maailmankatsomuksiin

⁵ Oikeudenmukaisuuden Rawls ymmärtää reiluna pelinä (justice as fairness), johon liittyy tasa-arvoinen kansalaisvapaus, mahdollisuuksien tasa-arvo ja sosiaalinen yhdenvertaisuus.

kuuluu myös uskonnolliset ja uskonnollistaustaiset arvot. (Rawls 1993, 215). Ymmärrän tämä tarkoittavan sitä, että yhteisöt sisältävät aina uskonnollisia elementtejä. Näkökanta on yhteinen postsekularistisen koulukunnan esittämän argumentin kanssa, että uskonnolliset maailmankatsomukset ovat aina olleet läsnä yhteiskunnissa. Uskonnolliset elementit, toimijat ja intressit, eivät katoa modernisaation mukana, eikä uskonnolliset intressit ole poliittisesti merkityksettömiä sekularistisessakaan yhteiskunnassa. Samaan näkemyksen on jakanut myös IR:n realistiseen koulukuntaa kuuluva Hans Morgenthau (1948, 4), joka teoksessaan *Politics Among Nations* huomautti, että uskonnolliset elementit⁶ eivät ole sekularismin ja rationalismin mukana merkittävästi vähentynyt, vaan muuttanut paikkaa ja muotoaan.

Uskonnolliset elementit siis kuuluvat yhteiskuntaan ja ovat merkittäviä yhteisöissä. Miten sitten lähtökohtaisesti moniarvoinen poliittinen yhteisö voi tavoittaa jaetun oikeudenmukaisuuden, joka edellyttää yhteisesti hyväksytyjä arvoja? Kysymys yhdistyy pohdintaan siitä, millä ehdoin poliittinen auktoriteetti on yhteiskunnassa hyväksytty. Luonnollisesti mitä pluralistisempi poliittinen yhteisö, sitä hankalampi on löytää yhteistä konsensusta poliittisesta auktoriteetista ja oikeudenmukaisuudesta. Rawls huomioi, että tietynasteinen konsensus poliittisesta oikeudenmukaisuudesta kansalaisten kesken on julkisen perustelun edellytys. Konsensus ei kuitenkaan edellytä yhteneviä maailmankatsomusta tai ideologioita eikä edes oikeudenmukaisuus käsitteitä. Rawls lähestyy ongelmaa päällekkäisyyden konsensus (overlapping concensus) -käsitteen kautta. Sen mukaan kansalaisten on mahdollista yhtyä yhteen poliittiseen perusteluun eriävistä maailmankatsomuksista tai oikeudenmukaisuuskäsityksistä huolimatta, koska erilaiset perustelut voivat johtaa samaan lopputulokseen. (Rawls 1999, 340.)

Päällekkäisyydelle rakentuva konsensus ei ole kuitenkaan täydellinen ja vaatii toteutuakseen kansalaisilta keskinäistä kunnioitusta ja vastavuoroisuutta, siis yhteisöllisyyttä, jonka pohjalta he voivat yhteisesti hyväksyä oikeudenmukaisuuteen pohjaavan poliittisen järjestelmän (Bailey & Gentile 2014, 9). Rawls (1999, 340) huomauttaa, että poliittinen oikeudenmukaisuus ja julkinen perustelu vaativatkin aina toteutuakseen kansalaisilta kunnioitusta ja on täten riippuvainen yhteisöstä ja yhteisöllisyydestä. Kuten olen edellä esittänyt, yhteisöllisyys puolestaan rakentuu uskonnollisille elementeille ja traditioille. Näin ollen uskonnollisten elementtien olemassaolo ja tunnistaminen yhteisöissä voi vahvistaa

⁶ Morgenthau käyttää tässä englanninkielistä sanaa "superstition", jonka oikea käänös olisi enemmänkin taikauskaisuus. Käytän tässä käsitettä uskonnolliset elementit, koska katson että taikauskaisuus voidaan sisältää uskonnon käsitteeseen kuten olen sen tässä tutkimuksessa määritellyt.

poliittista perustelua. Rawlsin päällekkäisyyden konsensus osoittaa, että eriävistä maailmankatsomuksista huolimatta yhteisesti hyväksyty poliittinen oikeudenmukaisuus on mahdollinen. Tämä tarkoittaa, että uskonnollisia elementtejä ei ole tarpeen yksioikoisesti erottaa poliittisesta siten kuin sekularismi viitaa. Huomio on, että uskonnolliset elementit eivät luonnostaan luo sekasortoa politiikassa vaan konflikteja syntynee silloin, kun poliittisessa yhteisössä ei ole kunnioitusta ja yhteisöllisyyttä.

Edellä esitetty osoittaa, ettei Rawlsin julkinen perustelu yksiselitteisesti tue uskonnon ja politiikan erottamista. Tunnistan, että Rawlsin teoretisointi on laajaa ja moninaista ja siten on huomautettava, että olen tässä raapaissut vain pintaa. Luonnollisesti vasta-argumentteja voitaisiin esittää niin ikään. Näen, että edellä esittämäni on kuitenkin tutkimukseni kannalta merkittävä, sillä se avaa kritiikille ja uusille näkökulmille sen väitteen, ettei uskonto kuulu politiikkaan. Tällä pyrin osaltani pyrkinyt avaamaan poliittista kenttää ja kansainvälisiä suhteita kohti uskonnollisten elementtien laaja-alaisempaa tunnistamista sekä haastamaan sekularistista oletusta uskonnosta politiikkaan sopimattomana.

4.3. Postsekularistinen IR rakenne

Postsekularistit argumentoivat, että uskonto on ollut näkymätön IR-tutkimuksessa, koska tieteenalan perinteiset teoriat eivät ole nähneet uskontoa politiikassa merkittävänä voimana (ks. luku 4.1.1). Kuten Cynthia Enloe (1989) aikaisemmin kiinnitti huomionsa (tuolloin näkymättömiin) naisiin kansainvälisissä suhteissa ja kysyi, missä naiset ovat, ei osattu katsoa naisia ja heidän merkitystään kansainvälisille suhteille. Samaan tapaan tulee nostaa uskonnolliset elementit tarkastelun. Uskonnon ollessa syrjäytettynä IR-teorioissa sen tuominen tutkimukseen on ollut haasteellista jollei mahdotonta, koska teoriat tarjoavat viitekehyksen ja linssit, joiden kautta tutkia ja analysoida. Tällöin se, että tunnistamme ja haastamme tieteenalan sekularistiset perinteet sekä tunnistamme uskonnolliset elementit nykyisessä kansainvälistä poliittisessä ympäristössä ei yksin auta ymmärtämään paremmin uskonnon ja politiikan suhdetta (Hatzopoulos & Petito 2003, 12–13). Tarvitaan uudenlaiset teoreettiset lähtökohdat uskonnon tutkimukseen kansainvälisissä suhteissa.

Rees (2011) vastaa tähän ongelmaan teoksessaan *Religion in International Relations and Development* ja esittelee uuden teoreettisen rakenteen, postsekularistisen kansainvälisten suhteiden (IR) rakenteen⁷. Tämä teoreettinen rakenne antaa tutkimukselleni niin sanotusti

⁷ Tekijän vapaa suomennos. Rees käyttää rakenteesta nimitystä uskonnollinen kansainvälisten politiikan rakenne, englanniksi "the religious structure of world politics". Olen suomentanut tämän postsekularistinen IR

teoreettiset linssit, jonka kautta analysoida uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyössä. Postsekularistinen IR rakenne on hyödyllinen kun halutaan tarkastella niitä tiloja, joissa uskonto on politiikassa. Rakenne erittelee kolme diskurssia, jotka kuvaavat uskonnon erilaisia paikkoja kansainvälisissä suhteissa: sekulaari, uskonnollinen ⁸ ja postsekularistinen ⁹ kansainvälisten suhteiden diskurssi. Diskurssit sisältävät erilaiset lähtökohdat uskontoon ja ne eroavat siinä, miten ne näkevät uskonnolliset elementit poliittisessa. Esittelen seuraavaksi nämä kolme diskurssia, joiden kautta muodostuu postsekularistinen IR rakenne. Avaan kuitenkin ensin lyhyesti, miten ymmärrän diskurssin, joka voidaan määritellä monin eri tavoin.

Nojaan tutkielmassani Foucaultin (1999) määritelmään diskurssista. Diskurssit ovat tulkintakehyksiä, jotka sisältävät, ylläpitävät ja muokkaavat ymmärrystämme todellisuudesta. Diskurssit ovat arvosysteemejä, jotka koostuvat arvoista, ideoista, uskomuksista ja käytännöistä. Diskursiiviset käytännöt ohjaavat toimintaa ja niiden kautta omaksutaan kulttuurisidonnaiset tietämisen ja olemisen tavat. (Davies 1993, 10.) Diskurssi määrittää tiedon mahdollisuuksia ja on tätä kautta tiukasti yhteydessä valtasuhteisiin, koska tieto on valtaa (Focault 1999). Tästä syystä on merkittävää, miten eri diskurssit näkevät uskonnolliset elementit.

Sekularistinen diskurssi

Sekularistista diskurssia luonnehtii se, että uskonnolliset elementit ovat toissijaisia voimia verrattuna muihin kansainvälisiin suhteita muokkaaviin voimiin, kuten esimerkiksi taloudellisiin intresseihin tai nationalismiin. Uskonnollisten elementtien ei nähdä siis selittävän kansainvälisiä suhteita eivätkä ne ole keskeisiä. Tarkemmin Rees (2011, 33–34) kuvaa sekularistista diskurssia neljän kohdan kautta. Ensiksi uskonnolliset elementit ovat poliittisia objekteja siten, että ne tarjoavat legitimaation välineen muiden poliittisten intressien vahvistamiseen. Kuten tuotu esiin, identiteetteihin ja yhteisöihin tiukasti yhteydessä olevat uskonnolliset arvot tarjoavat tehokkaan poliittisen legitimaation välineen, jota monet hyödyntävät. Tällöin uskonnolliset elementit politiikassa ovat instrumentaalisia

rakenne, koska näen sen kiteyttävän postsekularistisen koulukunnan näkökulmat uskonnon ja politiikan suhteesta.

⁸ Rees käyttää diskurssista nimitystä sakraalinen diskurssi. Olen valinnut käyttää nimitystä uskonnollinen diskurssi, koska koen tämän neutraalimpana ja toiseksi mielestäni istuu paremmin suomenkieleen.

⁹ Rees käyttää kolmannelle diskurssikategoriasta nimitystä ”integrated discourse” (Rees 2011, 18), jonka voisi suomentaa myös yhdistetty tai integroitu diskurssi. Olen päätenyt vapaasti käyttämään nimitystä postsekularistinen diskurssi, koska se, miten Rees on diskurssin määrittelyt, yhdistyy edellä esittelemäni postsekularistisen teorian kanssa.

objekteja. Uskonnolliset elementit sisällytetään poliittiseen, mutta niille annetaan tiukasti määritelty rooli ja paikka ja uskonnollinen toimijuus jää olemattomaksi.

Toiseksi sekularistista diskurssia ja politiikka kuvaa se, että uskonnolliset toimijat sivuutetaan. Uskonnolliset elementit ja toimijat jää syrjään, koska niiden arvopohjaa ei tunnusteta ja ne koetaan vieraana. Usein uskonnolliset elementit sivuutetaan huomaamatta. Rees (2011, 34) tähdentää, että sekularistinen ajattelu on niin vahva ja luonnollisen kaltainen, etteivät toimijat huomaa toimivansa sen mukaisesti tai osaa katsoa vaihtoehtoisia toimintamalleja. Esimerkiksi kehitys yhteistyösektorilla tämä voi tarkoittaa tilannetta, jossa uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt jäävät marginaaliin, koska sekulaarit toimijat eivät huomaa katsoa heihin päin etsiessään yhteistyökumppaneita.

Kolmanneksi diskurssia määrittää se, että uskonnon elpyminen ymmärretään maantieteellisesti. Tällä Rees (2011, 34) tarkoittaa sitä, että uskonnon elpyminen ja uskonnollisten elementtien lisääntyminen kansainvälisissä suhteissa ymmärretään olevan seurausta kolmansien maiden nopeasta väestönkasvusta, minkä seurauksena myös länsimaissa uskonnolliset elementit ovat lisääntyneet muuttovirtojen seurauksena. Lisäksi sitä modernisaation oletusta, että kolmannet maat kehittyessään tulevat seuraamaan modernisaation kehityskulkua ja sekularisoituvat, ei kyseenalaisteta, mikä pitää yllä uskonnon ja politiikan kahtiajakoa. Ajatusmalli torjuu näkemyksen, että uskonnolliset elementit voisivat kummuta sekularistissa yhteiskunnissa ja uskonnolliset elementit koetaan ulkoapäin tulevana.

Neljänneksi, sekularistisessa diskurssissa uskonto näyttäytyy negatiivisena ja mahdollisesti väkivaltaisena. Uskonto on pääsääntöisesti fundamentaalinen ja politiikassa sekasortoa luova. Uskonto nähdään siis negatiivisena voimana, joka linkittyy konflikteihin, sen sijaan, että ymmärrettäisiin uskonnon mahdollistava rooli rauhan rakentamisessa. (Rees 2011, 34–36; Bailey & Gentile 2014, 5.)

On tärkeä huomata, että tutkimukset, jotka käsittelevät uskonnollisia elementtejä kansainvälisissä suhteissa, voivat olla sekularistisia luonteeltaan. Sekularistiseen diskurssiin voidaan laskea tutkimukset ja näkökannat, jotka ottavat uskonnolliset elementit ja toimijat toissijaisina. Esimerkiksi Samuel Huntingtonin (1993) tunnettu teoria sivilisaatioiden törmäyksestä on tutkimus, jossa uskonnolliset elementit ovat läsnä, mutta ne jäävät

alisteiseksi muille voimille. Huntingtonin näkee uskonnolliset elementit poliittisessa, mutta ei erottele niitä muista kulttuuritekijöistä. Tällöin uskonnollisille elementeille ei anneta erillistä merkitystä eikä niitä teoretisoida syvemmin. Tällä tarkoitetaan, että uskonnollisten elementtien tutkimus jää ontologisella tasolla sekularistiseksi. (Rees 2011, 6–9.) Sekularistiset IR-rakenteet täten rajoittavat uskonnollisten elementtien tutkimusta ja ymmärtämistä kansainvälisissä suhteissa, mikä ohjaa kansainvälisiä suhteita tiettyyn suuntaan ja muottiin.

Uskonnollinen diskurssi

Uskonnollinen diskurssi näkee uskonnolliset elementit ensisijaisina suhteessa muihin kansainvälisten suhteiden tekijöihin ja toimijoihin. Verrattuna sekularistiseen diskurssin ero on, että uskonnolliset tekijät ovat merkittäviä poliittista kenttää muokkaavia tekijöitä. Niillä on rooli ja merkitystä poliittisessa ympäristössä.

Politiikassa uskonnollinen diskurssi voidaan tunnistaa kolmen tekijän kautta. Ensiksi uskonnollisilla elementeillä on merkittävyttä. Esimerkiksi uskonnollistaustaisilla traditioilla voi olla rooli politiikassa ja poliittiset käytännöt ovat mahdollisesti rakentuneet uskonnollisten rituaalien ja traditioiden pohjalta. Tällä viitataan tilanteeseen, jossa poliittinen käytäntö rakentuu uskonnollisten elementtien ja narratiivien kautta sekä poliittinen legitimaatio on riippuvainen uskonnollisista elementeistä.

Toiseksi uskonnollisilla elementeillä ja toimijoilla on vahva poliittinen toimijuus. Tämä voi tarkoittaa muun muassa sitä, että papit osallistuvat poliittiseen tai esimerkiksi uskonnollistaustaiset pyhät tekstit luovat politiikan pohjan. Tämän ei tarvitse tarkoittaa, että nämä yksinään pohjaavat poliittista toimintaa, vaan ne voivat olla vain osa poliittisia käytäntöjä. Keskeistä on, että uskonnollisilla toimijoilla on poliittinen legitimaatio.

Kolmanneksi diskurssin alleviivaavaa ulottuvuus on, että uskonnolliset elementit nähdään ennen kaikkea positiivisena ja usein myös luontaisena. Usein esimerkiksi kansallinen identiteetti on uskonnollistaustainen. Kun nationalistinen ymmärrys yhtyy uskonnollisiin arvoihin on luonnollista, että uskonnolliset elementit kuuluvat myös politiikkaan ja yhteiskuntaan. Uskonnollisessa diskurssissa uskonnolliset elementit nähdään siis merkittävinä toimijoina, jotka vaikuttavat sekä politiikan että tutkimuksen kenttään.

Kuten sekularistisen diskurssin pariin voi kuulua tutkimuksia, jotka käsittelevät uskonnollisia elementtejä, voidaan uskonnollisen diskurssin piirissä käsitellä sekularistisia toimijoita ja tekijöitä. Kuvaavaa on, että kansainvälisten suhteiden ilmiöt nähdään niin sanotusti uskonnollisten linssien läpi. Mm. Thomasin (2005) teos *The Global resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* voidaan paikantaa uskonnolliseen diskurssiin sen ottaen uskonnon sekä ensisijaisena voimana kansainvälisissä suhteissa. Hän ottaa uskonnon esim. valtiosuhteiden, globalisaation ja diplomatian analyysin lähtökohdaksi. (Rees 2011, 12–18.)

Postsekularistinen diskurssi

Kolmas, postsekularistinen diskurssi sisältää elementtejä kahdesta edellä mainituista ja on täten yritys sijoittaa sekä sekularistiset että uskonnolliset elementit yhteen kokonaisuuteen. Postsekularistinen diskurssi on siis holistinen luonteeltaan. Kuten postsekularistit esittävät, uskonto ja politiikka ovat rinnakkaisia ja risteävät alati poliittisessa ympäristössä, eri paikoissa ja eri ajoissa (Shakman-Hurd 2008, 134). Tämä ajatusmalli on mahdollinen vain, jos ymmärrämme kansainvälisiä suhteita postsekularistisen diskurssin kautta. (Rees 2011, 18–20.)

Rees (2011, 22) hahmottelee postsekularistista diskurssia neljän näkökulman kautta. Ensiksi diskurssi nojaa edellä esitettyyn ajatukseen siitä, että sekulaarisuus ja uskonnollisuus ovat yhtäaikaista. Yhteiskunta ei ole yksinomaan sekulaarinen tai uskonnollinen, vaan kompleksinen yhdistelmä molempia. Tämä rakenteellinen näkökulma asettuu vahvasti vasten sitä sekularistista ymmärrystä, joka näkee sekularismin ja uskonnon toistensa vastakohtana (Casanova 2011, 55).

Toinen postsekularistista diskurssia määrittävä olemus on eettis-normatiivinen luonteeltaan ja pitää sisällään ajatuksen siitä, että uskonto on aina ambivalentti. Tämä Applebyn (2000; teoksessa Rees 2011, 22–23) konsepti merkitsee ennen kaikkea sitä, että uskonnolliset elementit politiikassa eivät aina ja välttämättä ole negatiivisia ja väkivaltaisia. Uskonnolliset elementit tuovat kansainvälisiin suhteisiin moninaisia ja usein vastakohtaisia ilmiöitä. Uskonto on duaalinen, sekä hyvään että pahaan mahdollistava, mikä on yksi postsekularistista teoriaa laajalti määrittävistä ajatuksista. (ks. myös Mavelli & Petito 2014.) Uskonto on ambivalentti myös siten, että se ei ole yksiselitteisesti toiseuden poissulkeva tai suvaitseva vaan uskonnolliset elementit sisältävät molempia elementtejä. (Falk 2003, 184.)

Kaksi edellä mainittua aspektia vaativat luopumaan binaarisesta ajattelumallista IR:ssä ja kolmanneksi Rees (2011) hahmottaakin postsekularistista diskurssia Ole Wæverin (1996: Rees 2011, 23–24) lanseeraaman ”mutual serviceability” -konseptin¹⁰ kautta. Wæver pyrkii rikkomaan binaarista ajattelutapaa ja yhteismitattomuuden ongelmaa, joka hänen mukaansa vaivaa IR:ä. IR-teoriat eivät puhu samaa kieltä keskenään ja siten niiden on mahdoton löytää mielekästä yhteistyötä. Sama näyttää olevan myös vaarana, kun uskontoa yritetään tuoda politiikkaan. Kun politiikan tutkimuksen kieli on sekulaarista, uskonnolliset elementit eivät sovi samaan kokonaisuuteen, eikä dialogille ole tilaa. Wæverin konsepti mutual serviceability voi siis antaa tilaa uskonnon ja sekulaarin yhdistämiselle. Käsitteen kautta voidaan lähestyä niin IR-teorioita kuin uskonnon ja politiikan suhdetta yhteistyön näkökulmasta. Uskonto ja politiikka ei ole yhteismitattomia, jaon kaksi eri päätä, vaan sekulaarit ja uskonnolliset elementit voivat yhdessä selittää nykyistä kansainvälispoliittista ilmapiiriä ja ympäristöä. Sekulaarinen ja uskonnollinen eivät siis kilpaile toisiaan vasten ja uskonnollisuuden tuominen IR:än ei tarvitse tarkoittaa sekulaarin hylkäämistä. Mutual serviceability ei kuitenkaan tarkoita kaikkien teorioiden yhtenäisyyttä, vaan edellyttää myös teorioiden eriytymistä. Eri asioita selittävät teoriat ovat siis yksinään erittäin arvokkaita, mutta yksinään ne eivät kuitenkaan pysty sanomaan tarpeeksi kokonaisuudesta.

Viimeiseksi postsekularistista diskurssia luonnehtii yhtenäisyys-strategia¹¹. Tällä viitaten siihen, miten uskonnolliset elementit voivat olla osa poliittista perustelua. Rees (2011, 23–25) esittää, että ainoastaan Rawlsin päällekkäisyyden konsensus voi sisällyttää mielekkäällä tavalla uskonnolliset elementit poliittiseen samalla tarjoten ratkaisun poliittisen auktoriteetin kysymykseen. Hänelle siis uskonnollisten elementtien erottaminen ei ole vastaus poliittisen auktoriteetin ongelmaan, vaan tulee etsiä yhteinen pohja, joka voi sisällyttää sekä uskonnolliset että sekulaarit elementit (ks. myös luku 4.2.2).

Tutkielmassani käytän Reesin postsekularistista IR rakennetta ja uskonnollisia diskursseja analysoidessani uskonnollisia elementtejä aineistosta. Diskurssien avulla voin katsoa Suomen kehitysyhteistyöpolitiikasta löytyneitä uskonnollisia elementtejä suhteessa sekulaariin ja uskonnolliseen diskurssiin. Ne tilat, joissa sekulaarit ja uskonnolliset elementit kohtaavat,

¹⁰ Käytän tässä englanninkielistä termiä, koska Wæverin konseptille ole vakiintunutta tai kuvaavaa suomennosta. Käsitteen voisi kääntää esimerkiksi keskinäinen palvelu tai keskinäisyys, jotka eivät mielestäni kuitenkaan kuvaa käsitettä kovinkaan kattavasti.

¹¹ Rees käyttää englannin kielistä termiä ”common ground strategy”.

kuvastavat postsekularistista diskurssia. Paikantamalla ja tarkastelemalla näitä tiloja pystyn arvioimaan, miten postsekularistista on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka.

5. Uskonto ja kehitys

Tutkimuksessani tarkastelen uskontoa kehitysyhteistyön kontekstissa. Tämä on minulle luonteva maaperä, koska juuri kehitysyhteistyön kautta kiinnostukseni uskonnon ja politiikan suhdetta kohtaan heräsi. Opiskellessani Tansaniassa vuonna 2012 huomasin, miten uskonto kietoutuu luontevasti ja vahvasti kehitysyhteistyötoimintaan. Aloinkin pohtia, nähdäänkö länsimaissa kehitysyhteistyötoiminta uskonnollisesta näkökulmasta ollenkaan tai otetaanko uskonnolliset ulottuvuudet huomioon. Nämä pohdinnat ovat johdattaneet minut tämän tutkimusaihepiirin luo. Tutkimusta aloittaessani suuntasin katseeni kohti UM:n uskonnollistaustaisia kumppanuusjärjestöjä, koska olin tutustunut yhden uskonnollistaustaisen kumppanuusjärjestön, Suomen Lähetysseuran (SLS) toimintaan Tansaniassa. Alun perin minua kiinnosti tutkia, huomioidaanko ko. järjestöjen uskonnollistaustaisuutta virallisessa kehitysyhteistyössä. Sittemmin tutkimuskysymykseni ja -asetelma on laajentunut, mutta uskonnollistaustaiset kumppanuusjärjestöt muodostavat yhä tutkimukseni kontekstin.

Uskontoa on luontevaa tutkia kehitysyhteistyösektorilla myös siitä syystä, että kehitysyhteistyön piirissä kysymykset uskonnosta ja sen merkityksestä ovat nousseet varsin vahvasti. Tässä luvussa käyn ensin läpi tätä kansainvälisesti käytyä keskustelua uskonnon ja kehitysyhteistyöpolitiikan suhteesta. Toiseksi tartun uskonnollistaustaisen kansalaisjärjestön käsitteeseen ja siihen, miten länsimaiset valtiolliset toimijat ovat perinteisesti suhtautuneet yhteistyöhön uskonnollistaustaisten toimijoiden kanssa. Kolmanneksi selvitän UM:n ja suomalaisten uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen suhdetta, mikä osaltaan avaa sitä, miten UM suhtautuu uskonnollisiin elementteihin kehitysyhteistyöpolitiikassa.

5.1. Uskonnolliset elementit kehitysyhteistyösektorilla

Näkemykseni, että uskonnollisten elementtien huomioon ottaminen on kehitysyhteistyön onnistumiselle ratkaisevaa, on yhä laajemmin tunnustettu (ks. mm. Clarke & Jennings 2008; Haynes 2007). Kiinnostus uskontoa kohtaan ei ole kuitenkaan ollut aina yhtä suurta. Berger (2013, 17) argumentoi, että länsimaisen kehitysyhteistyön piirissä on noussut kiinnostus uskontoa kohtaan erityisesti 1990-luvulta lähtien. Tuolloin kysymykset uskonnosta ja kehityksestä alkoivat nousta agendalle. Erityisesti 1990-luvun lopussa järjestetty

kansainvälinen seminaari *the World Faith and Development Dialogue*¹², jossa mukana oli merkittäviä kansainvälisiä tekijöitä kuten Maailmanpankki, pyrki vahvistamaan ymmärrystä uskonnon positiivisesta merkityksestä kehitykselle ja uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen roolista kehitysyhteistyösektorilla. Seminaaria seurannut ja Maailmanpankin vuonna 1999 tuottama raportti *Voices of the Poor* tunnusti uskonnon keskeisen aseman monien kolmansien maiden kansalaisten elämässä sekä sen, että uskonnollistaustaisilla kansalaisjärjestöillä on etuasema köyhyyden liittyvien ongelmien ratkaisemissa (Poverty Group, 1999). Myös YK on tukenut muun muassa *the World Council of Religions Leaders* -järjestöä ja useissa konferensseissa on huomioitu uskonnon merkitys kehitystavoitteiden saavuttamisessa (Berger 2013, 17).

Uskonnollistaustaisilla kehitysyhteistyöjärjestöillä on siis tunnustetusti erityistä annettavaa ja lisäarvoa kehitysyhteistyösektorille (Palmusaari 2012, 9). Tämä perustuu muun muassa ajatukselle, että paikallisuuden tunteminen on avainasemassa köyhyyden vähentämisessä. Kehitysyhteistyösektorilla painotetaan yhä vahvemmin, että yhteistyökumppaneiden ja avunsaajien normatiiviset oletukset elämästä ja sen merkityksestä sekä yksilön että yhteiskunnan kannalta tulee ottaa huomioon. Keskustelussa on annettu painoarvoa yhteisöjen traditioille, jotka sekä luovat toimintamalleja että sisältävät ja heijastelevat yhteisössä jaettuina normatiivisia arvoja (ks. mm. Thomas 2005, 239–242; MacIntyre 2004, 3). Näiden huomioon ottaminen kehitysyhteistyössä nähdään edellytyksenä sille, että kehitysyhteistyö voi olla tuloksellista. Oiva esimerkki tästä on Suomen tukema *Uskonnolliset ja perinteiset johtajat rauhanvälitysverkosto*, jota tuetaan Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Näen rauhanvälitysverkoston hyvänä esimerkkinä siitä, miten uskonnolliset kansalaisjärjestöt voivat tuoda parhaimmillaan uutta kehitysyhteistyötoimintaan. Kirkon Ulkomaan Avun (KUA) aloitteesta perustettu rauhanvälitysverkosto pyrkii lisäämään tietämystä uskonnon ja uskonnollisten toimijoiden merkityksestä rauhanvälitykselle (UM 2014b, 17), mikä hyödyttää koko politiikkakenttää.

5.2. Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt

Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt kehitysyhteistyösektorilla eivät ole uusi ilmiö, vaan valtiot ovat vuosikymmeniä rahoittaneet kirkkoja ja niiden kansalaisjärjestöjen toimintaa (G. Clarke 2006, 836). Kuitenkin vasta on alettu kiinnittää huomiota uskonnollistaustaisiin

¹² Lontoossa vuonna 1998 järjestetty seminaari johti World Faiths Development Dialogue -järjestön syntyyn (Hearn 2002).

kansalaisjärjestöihin omana erillisenä kansalaisjärjestöryhmänä, erityisesti tutkimuksen piirissä.

Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt ovat järjestöjä, joiden identiteetti ja arvopohja rakentuu kokonaan tai osittain uskonnolle tai uskonnollisuudelle (M. Clarke 2011, 15–17). On huomattava, että käsite uskonnollistaustainen kansalaisjärjestö on varsin uusi termi. Englannin kielen suhteellisen vakiintuneelle termille Faith-based organizations¹³ (FBO) ei ole suomenkielessä vakiintunutta vastinetta. Suomessa on käytetty vaihdellen uskonnollistaustainen, uskonnollispohjainen, uskollinen tai hengellinen järjestö¹⁴, joista jokainen sisältää hieman eri konnotaatioita. (Palmusaari 2012, 8.) Suomenkielisistä termeistä uskonnollistaustainen järjestö tuntuu tässä tutkimuksessa luontevimmalta, koska se kuvaa mielestäni parhaiten UM:n kumppanuusjärjestöjen tilannetta, jossa usko ja uskonnollisuus vaikuttaa toiminnan taustalla sen sijaan, että uskonto olisi välttämättä näkyvästi esille järjestön kehitysyhteistyötoiminnassa (Palmusaari 2012, 67–68).

Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt ovat nousseet 2000-luvulla tutkimukseen, kun aikaisemmin niiden uskonnollisuutta ei ole suuremmin eroteltu tai problematisoitu (G. Clarke 2006 835–836.). Wilsonin (2014, 223) mukaan uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen tutkimus ja uskonnollisuuden tarkastelu on ollut vähäistä, koska uskonnollistaustaiset järjestöt on otettu erottamattomana osana muita kansalaisjärjestöjä. Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt on linkitetty yhteen muiden kansalaisyhteiskunta toimijoiden kanssa ja ne on ymmärretty yhdeksi monista multikulturalleista intressiryhmittymistä. Toisin sanoen niiden uskonnollisuutta ei ole nähty merkittävänä. Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt ovat myös olleet jossain määrin itse haluttomia määrittelemään itseään uskonnollistaustaisiksi järjestöiksi siinä sekulaarissa kontekstissa, jossa uskonnollisuus on nähty ensisijaisesti negatiivisesti (Palmusaari 2012, 9). Lisäksi tutkimuksen vähäisyyteen on vaikuttanut oletettavasti se, että uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöjä on seurannut tiukasti vanhentunut käsitys niistä lähetysjärjestöinä (Thomas 2005). Kaikki edellä mainitut tekijät ovat vaikuttaneet siihen, että järjestöjen uskonnollisuus ja sen merkitys sekä rooli ovat jääneet huomiotta. (Berger 2003, 17–18; M. Clarke 2011, 16–17.)

¹³ Joskin englannin kielessäkin esiintyy useita termejä joita käytetään toistensa synonyymeina. ks. muun muassa. Clarke & Jennings (2008, 6).

¹⁴ Uskonnollispohjainen (FBO), uskonnollinen (religious), hengellinen (spiritual), vrt. myös sakraali(sacral) (ks. Berger 2003, 16).

Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt voidaan perustellusti erottaa muista kansalaisjärjestöistä. Järjestöt eroavat muista kansalaisjärjestöistä sekä toisistaan niin motiivinsa, identiteettinsä tai toimintansa kautta, jotka ovat osittain tai kokonaan uskonnollisuudesta kumpuavia (Berger 2003, 19). Kuitenkin termi uskonnollistaustainen tulee ymmärtää yläkategoriana, jonka alle lukeutuu monia uskonnollisesti toisistaan eroavia järjestöjä. (Emt., 221.) Järjestöt eroavat toisistaan paitsi kuulumalla eri uskontokuntiin ja -traditioihin mutta myös uskonnollistaustaisuudessaan. Sillä, miten uskonto esiintyy ja vaikuttaa järjestöjen taustalla, onkin keskeinen merkitys. Uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt voidaan jakaa neljään eri ryhmään sen mukaan, millaisen roolin ja merkityksen ne antavat uskonnolle. Se, miten vahvasti uskonnollisuus ilmenee ja miten uskonnollisuus tuodaan esiin kussakin järjestössä, on ulottuvuus, joka vaikuttaa muun muassa niiden ja rahoittajien väliseen suhteeseen (G. Glarke 2008, 32–33). Gerard Clarken (2008, 24–30) mukaan uskonnolla voi olla passiivinen, aktiivinen, suostutteleva tai eksklusiivinen rooli. Uskonnolla on passiivinen rooli kun järjestön motiivit eivät nouse yksin uskonnollisista perinteistä. Tällöin järjestön motiivit voivat olla osaksi tai ei ollenkaan uskonnollisista motiiveista kumpuavia. Aktiiviseksi uskonnon roolia voidaan sanoa kun motiivit perustuvat kokonaan uskonnosta nouseviin arvoihin. Uskonto on tällöin tärkein toiminnan motivoija ja legitimoija. Kun uskonnolla on aktiivinen rooli toiminnan taustalla, uskonnolliset elementit eivät kuitenkaan ylety vahvana toimintaan asti. Esimerkiksi kehitysyhteistyössä uskonnollinen kansalaisjärjestö saattaa toimia sekulaarien järjestöjen rinnalla tuomatta toiminnassa mitenkään ilmi uskonnosta nousevia motiivejaan. Niissä järjestöissä, joissa uskonnolla on puolestaan suostutteleva rooli, uskonto vaikuttaa motivaation lisäksi toimintaan. Tällöin uskonnolliset arvot voivat vaikuttaa esimerkiksi yhteistyökumppaneiden ja hyödynsaajien valikoitumiseen. Viimeiseen kategoriaan voidaan laskea esimerkiksi puhtaasti lähetysjärjestöt. Eksklusiiviseksi järjestö voidaan luokitella jos uskonto määrittelee järjestöä kaikilla tasoilla motiiveista, identiteettiin ja toimintaan.

Edellä mainittujen ominaisuuksien tunnistaminen ja ymmärtäminen on oleellista, koska ne vaikuttavat osaltaan järjestöjen yhteistyöhön muiden toimijoiden kanssa. Uskonnon ilmeneminen järjestöissä vaikuttaa siihen, miten ne suhtautuvat muihin toimijoihin kehityssectorilla ja miten rahoittajat puolestaan mieltävät järjestöt. Kahteen viimeiseen kategoriaan kuuluvat järjestöt, joissa uskonnolla on suostutteleva tai eksklusiivinen rooli ja jotka pyrkivät uskonnon levittämiseen, eivät tee yhtä tiiviisti yhteistyötä valtiollisten ja sekularististen rahoittajien kanssa. Toisaalta myös sekulaarit rahoittajat kokevat

kansalaisjärjestöjen uskonnollisuuden negatiivisena ja ongelmallisena, kun järjestö pyrkii aktiivisesti ja näkyvästi levittämään uskoa. Sen sijaan niin sanotut passiiviset tai aktiiviset uskonnolliset järjestöt ovat helpommin lähestyttäviä monelle toimijalle, koska uskonnolliset elementit eivät ole yhtä määrääviä ja ennen kaikkea näkyviä. G. Clarken (2008, 32–33) mukaan silloin kun uskonnolliset elementit eivät yllä toimintaan, niiden uskonnollisuustausaisuus ei ole ongelma sekulaareille toimijoilla. Sama pätee myös toki toiseen suuntaan. Passiivisten tai aktiivisten uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen on myös helpompi löytää yhteinen pohja yhteistyölle erilaisten toimijoiden kanssa. Se, että uskonto ei ole siis eksklusiivinen, näyttää olevan yhteistyön edellytys molempien osapuolten kannalta. Tällöin osapuolet voivat löytää jaetun pohjan yhteistyölle ja uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt voivat jakaa muuta kuin uskonnolliset arvot kehitysyhteistyössä.

5.3. Uskonnolliset kansalaisjärjestöt ja Suomen kehitysyhteistyö

Suomi aloitti kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemisen 70-luvun alussa. Alkujaan tuen piirissä oli runsaat kymmenen järjestöä (UM2006, 9) kun nykyään tuen piirissä olevien järjestöjen määrä on kasvanut ja kansalaisjärjestöille myönnetty tuki on yksi keskeinen tukimuoto (UM 2016). UM rahoittaa yksittäisiä kehitysyhteistyöhankkeita (hanketuki), kumppanuusjärjestöjen kehitysyhteistyöohjelmia (ohjelmatuki), erityissäatiöiden kautta kehitysmaiden pienhankkeita, kansainvälisten kansalaisjärjestöjen hankkeita ja suomalaisten järjestöjen hankevalmistelu- ja seminaarimatkoja. (UM 2010, 22.)

UM solmi vuonna 2003 suurimpien kehitysyhteistyötä tekevien kansalaisjärjestöjen kanssa kumppanuussopimukset, jotka ovat monivuotisia yhteistyö- ja rahoitussopimuksia. (UM uutiset 11.2.2009). Nykyään kumppanuusjärjestöille myönnetty ohjelmatuki on merkittävin kansalaisyhteiskuntatoimijoiden kehitysyhteistyön toimintamuoto (Paatero 2014b, 3). Se on Suomen kehityspolitiikan tärkein väline avunsaajamaiden kansalaisyhteiskuntien vahvistamiseen (Paatero 2014a, 1). Kumppanuusjärjestöt nähdään tärkeinä vuoropuhelun ja vaikuttamisen kanavina ja ne tukevat Suomen kehitysyhteistyön kokonaisvaltaisuutta alueellisesti, temaattisesti ja sisällöllisesti. Lisäksi tällä vahvistetaan muun muassa globaalia yhteisvastuuta ja paikallisten vaikuttamismahdollisuuksia. Kansalaisjärjestöillä vahvuuksiksi lasketaan niiden yhteistyö paikallisten kumppaneiden kanssa, jotka edistävät yhteiskunnallista tasa-arvoa, toteuttavat kansainvälisyyskasvatusta ja aktivoivat ihmisiä toimimaan oman tilanteensa parantamiseksi. Järjestöjen yksi vahvuus onkin läsnäolo ruohonjuuritasolla. (UM2015.) Tässä tutkimuksessa tarkastelen uskonnollisia elementtejä uskonnollistaustaisille kumppanuusjärjestöille myönnetyn tuen puitteissa.

UM ja uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt ovat tehneet yhteistyötä kehitysyhteistyösektorilla niin kauan kuin kehitysrahoitusta on kansalaisjärjestöille myönnetty (Palmusaari 2012, 8). UM myönsi ensimmäistä kertaa tukea kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyölle vuonna 1974 ja ensimmäisten tuettujen kansalaisjärjestöjen joukossa oli yksi uskonnollistaustainen kansalaisjärjestö SLS, jonka kehitysyhteistyötä on tuettu siitä lähtien. 2000-luvulle tultaessa UM:n yhteistyö uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen kanssa on argumentoitu tietyiltä osin syventyneen, kun kumppanuussopimukset ovat vahvistaneet yhteistyösuhdetta. (Palmusaari 2012.) 2003 vuodesta lähtien kumppanuusjärjestöjen määrä on kasvanut tasaisesti ja vuonna 2013 järjestöjä oli yhteensä 16¹⁵, joista viittä voidaan pitää uskonnollistaustaisina: Fida International, KUA, SLS ja Suomen World Vision sekä Frikyrklig Samverkan. Jälleen vuonna 2014 tehtiin päätös myöntää viidelle kumppanuusjärjestölle valtionavustusta kehitysyhteistyöhön vuosille 2015–2017. (UM2015.) Valituista viidestä järjestöstä kaksi edellä esitellyistä uskonnollisia kansalaisjärjestöistä on jälleen valittujen joukossa: Suomen World Vision ja Kirkon ulkomaanapu. Uudella sopimuskaudella SLS ja FIDA International eivät enää jatka kehitysyhteistyötä valtion kehitysyhteistyöavustuksella. Tämä on mielenkiintoista huomata, koska kaikki neljä tarkastelemani uskonnollistaustaista kansalaisjärjestöä ovat monta vuotta kumppanuusjärjestöinä saaneet ohjelmataukea. Tässä tutkielmassa en kuitenkaan paneudu enempää kysymykseen, miksi näin on.

Olen valinnut tarkasteluun neljä UM:n uskonnollistaustaista kumppanuusjärjestöä: SLS, KUA, Suomen World Vision ja Fida International. Järjestöt tuovat todetusti uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyöhön. Selvitänkin seuraavaksi, miten eri tavoin uskonnolliset elementit järjestöjen taustalla ja toiminnassa näkyvät UM dokumenteissa. Tarkastelin UM:n tuottamia hanketukiluetteloja, jotka kertovat niistä hankkeista, joihin UM on myöntänyt tukea. On huomattavat, että hanketuki on eri tukimuoto kuin ohjelmatauki. Olen ottanut vuosien 2007, 2009 ja 2011 hanketukiluettelot tarkasteluun, koska ne tuovat relevanttia lisätietoa neljän uskonnollistaustaisen kumppanuusjärjestöjen UM:n tuella toteuttamista hankkeista. Seuraavaksi tarkastelen uskonnollisia elementtejä

¹⁵ Fida International ry, Frikyrklig Samverkan, Kirkon Ulkomaanapu, Plan Suomi Säätiö, Punainen Risti, Solidaarisuus, Suomen Ammattiliittojen Solidaarisuuskeskus, Suomen Lähetysseura, Suomen World Vision, Pelastakaa lapset ry, Vammaisjärjestöjen kehitysyhteistyöyhdistys FIDIDA ry, Crisis Management Initiative, Suomen Pakolaisapu, Reilu kauppa, Taksvärkki ja WWF Suomi

hanketukiluetteloista ja toiseksi selvitän näiden neljän järjestön profiilit ja miten ne ovat uskonnollistaustaisia. Lisäksi pohdin ko. järjestöjä suhteessa G. Clarken (2008) jaotteluun, miten uskonnollistaustaisuus vaikuttaa järjestöjen ja valtiollisten toimijoiden suhteeseen.

Tuetut uskonnollistaustaiset kumppanuusjärjestöt eroavat luontaisesti toisistaan siinä, miten paljon uskonnollisuus näkyy järjestöjen toiminnassa ja erityisesti kehitysyhteistyöhankkeissa. Fida International ry:n nettisivuilla kerrotaan järjestön olevan Suomen helluntailaisseurakuntien lähetys- ja kehitysyhteistyöjärjestö, jonka toiminta perustuu kokonaisvaltaiseen ihmiskäsitykseen ja kristillisiin arvoihin (Fida1). Määritelmästä on luettavissa sekä kristilliset että niin sanotut maalliset arvot.

Kirkon Ulkomaanapu (KUA) on puolestaan uskopohjainen järjestö¹⁶, mikä on mainittu järjestön strategiassa 2013–2016. Kirkonulkomaanapu toteuttaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuutusta tehdä kehitysyhteistyötä, humanitaarista avustustyötä ja vaikuttamistyötä (KU Strategia, 4). Huomion arvoista on, että järjestö kutsuu itseään uskopohjaiseksi järjestöksi. Uskonnollisuus tuodaan siis esiin, mutta määritelmä korostaa sitä, että uskonnollisuus vaikuttaa toiminnan taustalla. Tätä näkemystä vahvistaa myös se, että ensimmäiseksi mainitaan järjestön tekevän kehitysyhteistyötä.

Kolmas uskonnollistaustainen kumppanuusjärjestö, Suomen World Vision, toteaa nettisivuillansa olevansa kristillishumanitaarinen kehitysyhteistyöjärjestö ja itsenäinen osa kansainvälistä World Vision -järjestöä. Suomessa järjestö painottaa humanitaarista kehitysyhteistyötä täten erottautuen jossain määrin sen kattojärjestöstä, joka vahvemmin viittaa järjestön kristilliseen perinteeseen¹⁷. (World Vision 1.)

Yksi ensimmäisistä kehitysyhteistyövaroin tuetuista kansalaisjärjestöistä oli SLS. SLS on myös kumppanuusjärjestöistä vanhin kehitysyhteistyöntekijä, joka on toiminut kolmansissa maissa noin 150 vuoden ajan, ja kumppanuusjärjestöksi se hyväksyttiin ensimmäisten joukossa vuonna 2003. (SLS 1.) Järjestö on kaikista kumppanuusjärjestöistä vahvimmin juuri lähetysjärjestö, joka ”toteuttaa kirkon työtä ulkomailla” (emt.). Järjestö tekee työtä, jotta ”evankeliumin sanoma muuttaisi maailmaa niin, että ihmisoikeusloukkauksien ja köyhyyden

¹⁶ Nettisivuilla mainitaan englanninkielinen termi ”Faith Based Organization”.

¹⁷ vrt. World Visionin kattojärjestön englanninkielisillä sivuilla esitetään määritelmään: ”Motivated by our faith in Jesus Christ, we serve alongside the poor and oppressed as a demonstration of God’s unconditional love for all people”. Saatavissa: <<http://www.worldvision.org/#sthash.qIMLYjwm.dpuf>> Luettu: 11.11.2015

haavoittaman ihmiskunnan enemmistö voisi elää hyvää elämää” (emt.). Edellä esitetyssä painottuu evankeliumityö, johon yhdistyy köyhyyden vähentäminen ja ihmisoikeuksien parantaminen. Huomionarvoista on se, että muutos nähdään selkeästi uskontolähtöisenä.

UM:n uskonnollistaustaisista kumppanuusjärjestöistä World Vision ja KUA painottavat toiminnassaan kehitysyhteistyötä uskonnollisen toiminnan sijaan (KUA1; WV1), kun taas SLS ja FIDA International mainitsevat lähetystyön päätoiminnaksi, joka kulkee rintarinnan kehitysyhteistyön kanssa (SLS1; Fida1). World Visionin ja KUA:n kehitysyhteistyötä raamittaa kuitenkin jossain määrin uskonnolliset motiivit ja molemmat ovat osittain uskonnollisten organisaatioiden rahoittamat. Paikantaen tämän G. Clarken (2008) jaotteluun, kahdessa edellä mainitussa järjestössä uskonnolla on passiivinen rooli. SLS ja Fida International voidaan puolestaan paikantaa ryhmään, jossa uskonnolla on puolestaan aktiivinen rooli, koska näissä kahdessa järjestössä juuri uskonnolliset arvot ja tekijät motivoivat vahvimmin järjestöä toimimaan kehitysyhteistyösektorilla.

On mielenkiintoista huomata, ettei SLS ja Fida International -järjestöjen uskonnon aktiivinen rooli ei ole näyttäne olevan ongelma yhteistyölle UM:n puolesta. Kuten esitetty luvussa 5.2 uskonto on usein ongelma valtiollisille rahoittajille silloin, kun uskonto ilmenee vakaumuksena levittää uskoa. G. Clarke (2008) tutkimustulosten mukaan niin kauan kun uskonnolla on merkitystä vain järjestön motiiveille, se ei luo ongelmia järjestöjen ja sekulaarien rahoittajien välille. Tähän peilaten on huomionarvoista, että UM on tehnyt yhteistyötä kehitysyhteistyösektorilla pisimpään SLS:n kanssa, joka on selkeästi myös lähetysjärjestö. Tilannetta selventää Palmusaaren (2012) tekemä tutkimus, jonka mukaan SLS on toiminnassaan selkeästi erottanut kehitys- ja lähetystyön toisistaan. Näin järjestö on onnistunut sisällyttämään sekä sekulaarit että uskonnolliset arvot toiminnassaan siten, ettei se uskonto nouse ongelmana UM:lle. Uskon tilanteen olevan sama Fida Internationalin kohdalla, vaikka tästä en löytänyt tutkimusta.

Uskonto uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen kehityshankkeissa

Saadakseni laajemman kuvan siitä, missä uskonnolliset elementit ovat järjestöjen kehitysyhteistyötoiminnassa, tarkastelin hanketukiluetteloita neljän uskonnollistaustaisen kansalaisjärjestön osalta. Katsoin ensin, kuka on toiminnan kumppani eli kenen kanssa järjestö toteuttaa toimintaa. Toiseksi tarkastelin, mikä on toimiala eli mitkä ovat toiminnan tavoitteet ja missä toimintaa toteutetaan. Näin sain kuvan siitä tekevätkö järjestöt kehitysyhteistyötä yhdessä paikallisten tai kansainvälisten uskonnollistaustaisten toimijoiden

kanssa, kohdistuuko toiminta uskonnollisiin toimijoihin tai sisältääkö se uskonnollisia elementtejä¹⁸. Katson, että uskonnolliset elementit ovat osa kehitysyhteistyötoimintaa, jos työtä tehdään uskonnollisten paikallisten kumppaneiden kanssa tai kautta tai jos toiminta muuten sisältää uskonnollisia tavoitteita.

Neljän uskonnollistaustaisten kumppanuusjärjestöjen toiminnan kumppanit ovat usein uskonnollisia tai uskonnollistaustaisia toimijoita. KUA:n kumppanina on useimmiten Luterilainen maailmanliitto ja World Visionin toimintaa tukee luonnollisesti World Vision kattojärjestö. SLS:n ja Fida Internationalin kumppanit ovat useimmiten paikallisia uskonnollisia järjestöjä. (UM2007b; UM2009b; UM2011). SLS ja Fida International erosivat KUA:sta ja World Visionista toimialan osalta. SLS ja Fidan Internationalin hankkeiden paikalliset hankekumppanit ovat pääsääntöisesti seurakunnat ja uskonnolliset yhteisöt. Heidän hankkeet liittyvät suoranaisesti seurakuntien toimintaan selkeästi useammin kuin KUA:n tai World Visionin hankkeet. (2007b 20–39, 94–111; 2009b 30–39, 101–122; 2011, 20–38, 104–124.)

Hanketukiluetteloihin perustaen voidaan todeta, että neljästä uskonnollistaustaisesta järjestöstä KUA ja World Vision ovat uskonnollisesti passiivisempia kuin SLS ja Fida International. Tämä tukee edellä esittämiäni huomioita. Kaikki neljä uskonnollistaustaista kumppanuusjärjestöä kuitenkin toimivat jossain määrin kehitysyhteistyöhankkeissaan paikallisten uskonnollistaustaisten toimijoiden kanssa, mutta SLS ja Fida Internationalin kumppanit sekä kehitysyhteistyötoiminta limittyvät paikallisten kirkkojen ja seurakuntien toimintaan tiiviimmin. Näen tämän tuovan uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyökontekstiin.

Katsoessa hanketukiluetteloita huomioni kiinnitti myös se, kuinka vahvasti järjestöjen uskonnollistaustaisuus ja toiminnan uskonnollisävytteisyys oli tuotu esille. Hankeluettelodokumenteissa jokaisesta kumppanuusjärjestöstä on kirjattu lyhyehkö esittely, jossa kuvataan kunkin järjestön mandaatti ja toiminta. Neljästä uskonnollistaustaisesta kumppanuusjärjestöstä niiden toiminaan liittyvä uskonnollinen elementti mainitaan SLS:n ja Fida Internationalin kohdalla. Niin vuosien 2007, 2009 kuin 2011 esittelyssä todetaan, että SLS kehitysyhteistyössään korostaa uskontojen välisen rauhanomaisen rinnakkaiselon

¹⁸ Vuoden 2007 kansalaisjärjestöhankeluettelossa ei ole eritelty kumppania. Hankkeissa on ainoastaan mainittu ”toimiala”, ”tavoitteet” ja ”toiminnot”. Jos hankkeella oli uskonnollistaustaisia tukijoita tai hanke koski uskonnollistaustaisia yhteisöjä, tämä oli usein mainittu kohdassa ”toiminnot”.

edistämistä. (2007b, 94; 2009, 101; 2011, 104.) Vuosien 2007 ja 2009 hanketukikatsauksissa on mainittu, että Fida Internationalin kehitysyhteistyö perustuu tiiviiseen yhteistyöhön paikallisten uskonnollistaustaisten toimijoiden kuten eri kirkkojen kanssa (UM 2007b, 20; UM 2009b, 20). KUA:n ja World Visionin esittelyteksteissä ei mainita uskonnollisuutta tai yhteistyöstä uskonnollisten yhteisöjen kanssa. Tämä on mielenkiintoista erityisesti KUA on kohdalla, koska KUA:n työ uskonnollisten ja perinteisten johtajien kanssa rauhanvälityksessä on muuten varsin laajalti huomioitu. Huomionarvoista on myös se, että kun 2007 ja 2009 vuoden hanketukiluetteloissa mainittiin Fida Internationalin kohdalla uskonnollisista elementeistä, vuoden 2011 hanketukiluetteloissa mainintaan ei enää löytynyt. Nämä ovat mielenkiintoisia havaintoja, jotka nostattavat monia kysymyksiä mieleen. Miksi työtä paikallisten uskonnollisten kumppaneiden kanssa ei tuoda esille ja miksi maininta tästä on jätetty myöhemmin pois? Jätän nämä huomiot kuitenkin tässä tutkimuksessa pidemmättä käsittelyttä, koska hanketukiluetteloiden tarkastelun funktiona oli selvittää, miten eri tavoin uskonnollistaustaiset järjestöt tuovat uskonnollisia elementtejä Suomen kehityspoliittiselle kentälle.

5.4. Aikaisempi tutkimus

Uskonnon ja kehityksen suhdetta on alettu pohtia ja tutkia tarkemmin viime vuosikymmenen aikana. Erityisesti postsekularistinen tutkimus on laajentanut uskonnon tutkimuskenttää myös politiikan tieteenalalla. Avaan tässä luvussa tutkimukselleni relevanttia tutkimusta, jota on tehty sekä IR-tieteenalalla että laajemmin sosiaalitieteissä.

Falk (2003) pohtii uskontoa ja uuden inhimillisen ja osallistavan yhteiskunnan mahdollisuutta. Hän näkee yhteisöllisen kansalaisyhteiskunnan, joka tunnistaa ja tunnustaa uskonnolliset arvot ja yhteisöt poliittisessa, tarjoavan uuden lähestymistavan globaalihallinnan kysymyksiin. Falkin mukaan yhteisöllinen uskonnollisuus sisältää mahdollisuuden ylittää neoliberaalin ja sekulaarin mukanaan tuomat rajoitukset. Jaan Falkin näkemyksen siitä, että huomioimalla ja mukaan ottamalla yhteisöjen uskonnolliset ulottuvuudet, on mahdollista tehdä osallistavampaa politiikkaa, joka ylittää neoliberaalin näkökulman. Tästä näkökannasta katson myös Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa ja niitä mahdollisuuksia, joita uskonnollisten elementtien sisällyttäminen kehitysyhteistyöpolitiikkaan voi tarjota. Se, että uskonnolliset elementit politiikassa voivat johtaa myös väkivaltaan ja terrorismiin, kuten nyt on nähty Lähi-idässä, ei saa ainoastaan määrittää näkökulmaamme uskonnosta politiikan kentällä. Uskonnollisen kansalaisyhteiskunnan tarjoamat positiiviset mahdollisuudet tulee huomioida laajemmin.

Toinen tutkimukseni kannalta erittäin mielenkiintoinen postsekularistinen tutkimus käsittelee uskonnon ja politiikan suhdetta kehitysyhteistyön kontekstissa kiinnittäen kriittisesti huomiota läntisen kehitysdiskurssin rakentumiseen sekularistisen liberaalinmodernismin normeille. Thomas (2005, 12) argumentoi tutkimuksessaan, ettei pluralismin ja avoimuuden liputtaminen riitä avaamaan ovea osallistavalle ja inhimilliselle kehitykselle, sillä postmoderni pluralismikin perustuu sekulaareille oletuksille. Kehitysyhteistyössä tulee irrottautua sekulaarista arvovapaudesta ja tunnistaa intresseihin ja toimintaan vaikuttavat normit. Normit taas ovat Thomasille aina jossain määrin uskonnollisia, koska ne ovat erottamattomasti yhteisöllisiä ja yhteisölliset arvot hän puolestaan näkee uskonnollisina. Uskonnolliset elementit ja kulttuurilliset arvot ovat oleellinen osa kehitystä, mistä kertoo muun muassa se, että uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt ovat usein kaikista luotetuimpia kehitysyhteistyöntekijöitä erityisesti kehittyvissä maissa. Thomas argumentoi varsin vahvasti, että jollei uskonnollisia elementtejä oteta huomioon kehityksessä, kehitysyhteistyöpolitiikka ei voi olla tuottavaa ja se johtaa pahimmillaan poliittiseen epätasapainoon ja uskonnollistaustaiseen terrorismiin. (Emt., 219–245.) Joskaan en jaa yhtä jyrkkää oletusta siitä, että kehitysyhteistyöpolitiikka ei voi olla onnistunutta ilman uskonnollisten elementtien mukaan ottamista, näen uskonnollisten elementtien olevan osa ja tukevan kehitysyhteistyöpolitiikkaa. Tämä on ajatus, jonka näen kulkevan Thomasin tutkimuksenkin taustalla.

Uskontoa kehitysyhteistyöpolitiikassa on käsitelty enemminkin sosiaalipolitiikan ja sosiologian alalla kuin IR:ssä. Erityisesti monet tutkimukset uskonnollistaustaisista kansalaisjärjestöistä sijoittuvat sosiologian alalle vaikka tutkimukset käsitelisivätkin järjestöjen ja valtioiden suhdetta ja koskettavat kansainvälisten suhteiden kysymyksiä. Etsiessäni tausta-aineistoa päädyinkin usein sosiologian tai teologian laitokselle enemmän kuin politiikanlaitokselle. Tämä relevanttia tuoda esiin, koska se tukee sitä postsekularistista argumenttia, ettei uskonnollisia kysymyksiä ole nähty merkittävinä kansainvälisten suhteiden alalla.

Tutkimukselleni mielenkiintoista tutkimusta uskonnon ja valtiollisen kehityspolitiikan suhteesta on tehty muun muassa Kanadassa ja Englannissa. Gerard Clarke (2007) on tutkinut uskonnollistaustaisten järjestöjen lisääntymistä kehityssektorilla Englannin kehitysyhteistyöpolitiikassa. Hän on lähestynyt uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen ja valtiollisten rahoittajien suhdetta juuri valtiolliselta kannalta. Clarke tutki, miten ja missä määrin Englannin ulkoministeriö on sitoutunut rahoittamaan uskonnollisia

kansalaisjärjestöjä sekä sitä, miten kehitysyhteistyödiskurssin käänne kohti uskonnollissensitiivistä painostusta on haastanut Englannin perinteistä sekularistista kehitysyhteistyöpolitiikka. Hän haastaa tutkimuksellaan pohtimaan, missä määrin valtiollisten sekulaarien rahoittajien on muutettava asennoitumistaan ja politiikkaansa uskonnollistaustaisia kansalaisjärjestöjen kohtaan kehitysyhteistyösektorilla, jotta kehitysyhteistyö olisi paremmassa asemassa vastaamaan köyhyyden ongelmiin. Clarke näkee, että uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt tarjoavat vaihtoehdon ja ovat paremmassa asemassa poistamaan köyhyyttä erityisesti yhteiskunnissa, joissa uskonto ja uskonnolliset elementit ovat vahva osa yhteisöjä. (Clarke 2007.)

Andrea Paras (2012, 231) puolestaan on tutkinut, miten sekularismin myytti¹⁹ vaikuttaa Kanadan kehitysministeriön ja uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen suhteeseen. Hänen tutkimuksensa valaisee, miten sekularismi vaikuttaa sekulaarien rahoittajien suhtautumiseen uskonnollistaustaisiin kansalaisjärjestöihin. Suomessa samantapaista tutkimusta on tehnyt muun muassa Jaakko Lounela (2007) tutkiessaan, miten uskonnollistaustaiset järjestöt ovat suhtautuneet valtion avustuksen vastaanottamiseen ja miten se on vaikuttanut niiden uskonnollisuuteen. Hän tarkasteli suhdetta toimijoiden identiteettien rakentumisen kannalta. Edelleen Marita Viitanen (2005) on tarkastellut, miten SLS näkee valtiollisen kehitysyhteistyön osana muuta kehitysyhteistyötoimintaa. Samankaltaisen tutkimuksen on tehnyt myös Ojala (2010) World Vision -järjestöstä. Hän tutki, tuleeko uskonnollistaustaisista kansalaisjärjestöistä näennäisesti sekulaareja niiden mukautuessa UM:n kriteereihin erottaa uskonnollinen toiminta kehitysyhteistyöstä ja vaatimukseen sitoutua UM:n kehitystavoitteisiin. Niin ikään Palmusaari (2012) on tutkinut samaa aihepiiriä kartoittaen, miten uskonnolliset kansalaisjärjestöt, tarkemmin SLS, ovat sopeuttaneet työnsä kehityspolitiikan vaatimuksiin. Hän kysyi Pro gradu -työssään, miten sekulaari kehitysyhteistyökieli vaikuttaa SLS:än ja toisaalta miten uskonnollinen kehitysyhteistyöjärjestö asettaa oman kehitysdiskurssinsa sopimaan valtion sekulaareihin odotuksiin ja vaateisiin. Erityisesti Palmusaaren tutkimustulokset ovat mielenkiintoisia tutkimukseni näkökulmasta. Palmusaaren mukaan sekulaarin kielen ja arvojen integroiminen osaksi SLS:n toimintaa ja diskurssia ei näytä vaikuttavan negatiivisesti uskonnollisuuteen eli uskonnollisuuden vähenemiseen järjestössä. Pikemminkin tutkimuksen mukaan näyttää siltä, että SLS yhdistää onnistuneesti ja mielekkäästi sekulaarin kehitysapujärjestelmän puolelta

¹⁹ Paras käyttää termiä "secular fiction", jolla hän viittaa sekularismin kyseenalaistamattomaan asemaan niin politiikan kuin politiikantutkimuksenkin kontekstissa (Paras 2012).

nousevia elementtejä uskonnolliseen puoleensa rakentaen näistä kahdesta toimivan kokonaisuuden.

Suomessa ulkoministeriön ja uskonnollisten kansalaisjärjestöjen suhdetta käsittelevät tutkimukset ovat pääsääntöisesti siis uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen näkökulmasta. Kerkkänen (2013) on yksi harvoista, jotka ovat tutkineet UM:n suhtautumista uskonnollisiin elementteihin. Hän on tarkastellut UM:n tukemia uskontodialogihankkeita, kuten sivilisaatioiden allianssi ja sivilisaatioiden dialogi ryhmät. Nämä hankkeet ovat avanneet kysymyksiä uskonnon, radikalisoitumisen ja turvallisuuden suhteesta sekä uskontoja rauhanrakentamisen perspektiivistä. Tutkimukselleni mielenkiintoisia havaintoja ovat on hänen huomionsa siitä, että vaikka uskonnolla nähtiin olevan ”jokin tila” (emt., 45) kysymykset uskonnon radikalisoitumisesta ”paikannettiin enemmän taloudellisiin ja sosioekonomisiin tekijöihin sekä osattomuuden tunteeseen kuin uskontoon sinänsä” (emt., 37). Kulttuurilliset ja etniset tekijät nähdään taustavaikuttajina kun on ”kovempia, konkreettisimpia syitä; taloudellisia, poliittisia ja vallanjakoon liittyviä” (emt., 39). Nämä ajatusmallit ovat sekularistisia, koska uskonto on toissijainen siitä huolimatta, että se huomioidaan. Uskonnollisille elementeille ei anneta toimijuutta eikä niillä nähdä olevan painoarvoa.

Edellä esittämäni tutkimukset ovat tukeneet tutkimustani ja antaneet arvokasta taustatietoa. Ne luovat kuvaa varsin monisyydestä ja jossain määrin varautuneesta sekulaarien rahoittajien ja uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen välisestä suhteesta. Se, että valtiot yhä enemmän tekevät yhteistyötä kehitysyhteistyösektorilla uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen kanssa ei näytä ratkaiseen sitä, miten toisaalta valtion tulisi suhtautua järjestöjen uskonnollisuuteen ja toisaalta miten järjestöjen tulisi ottaa toiminnassa huomioon valtioiden edellyttämät arvot. Kuten Palmusaari (2012) toteaa, uskonnon ja kehityksen suhde on edelleenkin varsin ristiriitaisia. Uskonnot halutaan pitää toisaalta erillään valtiollisesta kehitysyhteistyöstä, toisaalta taas uskonnollistaustaisia kansalaisjärjestöjen halutaan tukea, koska niiden katsotaan tuovan lisäarvoa. Valtiollisen ja uskonnollistaustaisen kehitysyhteistyön suhdetta on siis relevanttia tutkia. Tutkimuksessani haluan kuitenkin mennä syvemmälle ja katsoa uskonnollisia elementtejä kokonaisuudessaan sen sijaan, että tarkastelisin yksinään uskonnollisten kansalaisjärjestöjen ja valtion suhdetta. Näin pyrin tutkimuksellani osaltaan syventämään ymmärrystä uskonnollisten elementtien paikasta ja merkityksestä paitsi valtion kehitysyhteyspolitiikassa mutta myös kansainvälisissä suhteissa.

6. Aineisto

Aineistonani on UM:n kehityspoliittisia dokumenttilähteitä vuosilta 2007–2014. Aineiston keskiön muodostavat dokumentit, jotka ohjaavat yleisesti kansalaisjärjestöjen ja UM:n yhteistyötä ja erityisesti kumppanuusjärjestöjen valtion avustuksella toteuttamaa kehitysyhteistyötä. Tätä kumppanuusjärjestöjen valtion kehitysyhteistyötä ohjaavat monet eri säädökset. Kumppanuusjärjestöjen valintaa, toimintaa ja yhteistyösuhdetta määrittää kehityspoliittiset ohjelmat ja linjaukset, kumppanuusjärjestöjen ohjelmatuen ohjeet ja eettiset säännökset, valintakriteerit, kansalaisjärjestölinjaus sekä valtion avustuslaki. Nämä dokumentit muodostavat analyysini keskiön.

Lisäksi aineistoni koostuu muista tutkimukselle relevanteista kehityspoliitiikan toimintaohjeistuksista ja -ohjelmista. Erityisesti Suomen kehityspoliittiset ohjelmat antavat tärkeän viitekehyksen Suomen kehityspoliittiselle toiminnalle, ja kehityspoliittiset ohjelmat vuosilta 2007 ja 2012 ovatkin tärkeä osa aineistoani. Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa ohjaavat edelleen monet strategiat ja linjaukset²⁰. Näistä kehitysyhteistyöpolitiikkaa ohjaavista dokumenteista olen valinnut aineistooni ne, jotka sisältävät uskonnollisia elementtejä. Nämä ovat *Kehitys ja turvallisuus Suomen kehityspoliitikassa – yhteistyön suuntaviivoja*, *Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka ja kehitysyhteistyö hauraissa valtioissa – toimintaohje kehitysyhteistyön toimeenpanon vahvistamiseen*, *Suomen ulkoasiainhallinnon ihmisoikeusstrategia*, *Suomen ulkoasiainhallinnon YK-strategia* ja *Rauhanvälityksen toimintaohjelma*.

Olen siis tehnyt aineistovalinnat kahdella eri tavalla. Ensiksi otin kaikki kumppanuusjärjestöjen valtionavustuksella toteuttamaa kehitysyhteistyötä määrittävät dokumentit tutkimukseen, koska ne määrittävät niiden neljän uskonnollistaustaisen kumppanuusjärjestön toimintaa ja tukea, jotka rajaavat tutkimustani. Toiseksi valitsin aikaväliltä 2007-2014 ne dokumentit Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa määrittävistä dokumenteista, jotka sisältävät uskonnollisia elementtejä. Näin aineiston rajaaminen on relevanttia juuri tälle tutkimukselle. Se, miksi olen päätenyt tähän rajaukseen juontuu käyttämästäni teoriasta ja metodista. Olen kiinnostunut uskonnollisista elementeistä Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa, enkä esimerkiksi kiinnitä huomiota tiloihin, joissa uskonnolliset elementit on jätetty syrjään²¹. Aineiston rajaaminen uskonnollisiin elementteihin on

²⁰ Ks. listaus eri linjauksista ja toimintaohjelmista, jotka ohjaavat Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa UM 2014a, 14.

²¹ Ks. tarkemmin käytetystä metodista luku 7.

luonnollista, koska ei ole mielekäästä ottaa mukaan aineistoa, joka ei mainitse uskontoa eikä tuo siis analyysiin lisäarvoa. Kaikki valitut dokumentit ensiksi tuovat esiin uskonnon tai uskonnollisia elementtejä kehityspoliittisessa kontekstissa, toiseksi ovat luonteeltaan koko kehitysyhteistyöpolitiikkaa ja erityisesti kumppanuussopimuksia koskettavia ja/tai määrittäviä. Kaikki primaariaineisto on haettu UM:n tietokannasta ja ne ovat julkisia ja internetistä löydettävissä.

Tutkimukseni aikarajaus on niin ikään tehty käyttämäni teorian ehdoilla. Olen päätenyt aikarajaukseen kolmen seikan kautta. Ensiksi kansainvälisissä suhteissa uskonnon elpymisestä kertovat ilmiöt on alettu nähdä ylipäätään sisältävän uskonnollisia elementtejä vasta kaksituhattaluvun lopulla. Postsekularistit argumentoivat, että viimeistään 9/11 terrori-iskut toivat uskonnon kansainvälisiin suhteisiin. Toiseksi postsekularismi on vakiintunut IR-teorian vasta 2000-luvun lopulla. Lisäksi kun kumppanuussopimusten puitteissa tehtiin toisen kerran rahoituspäätökset vuosille 2007–2010 ja kolmannen kerran 2010–2013, on luontevaa aloittaa tarkastelu vuodesta 2007 ja toisaalta päättää vuoteen 2014. Toisin sanoen tutkimuksessani tarkastelen UM:n kahta viimeistä kumppanuussopimus rahoituskierrosta. On huomautettava, että vanhempi kansalaisjärjestölinjaus on vuodelta 2006, mutta koska linjaus ohjasi yhteistyötä kansalaisjärjestöjen kanssa vuoteen 2010 asti, se on relevantti tutkimukselleni.

Aineiston politiikkayhteys, tarkoitus sekä tyyli ovat huomionarvoisia analysoinnin kannalta. Mitä varten ja mille yleisölle dokumentit on tuotettu? Tämän aineiston niin sanottu strategisen luonteen ymmärtäminen tarkoittaa sen huomioimista, että julkiset dokumentit on aina tuotettu tietty päämäärä mielessä ja siten ne eivät välttämättä esitä toimijoiden todellista diskursiivista ymmärrystä. Diskurssia voidaan käyttää strategisesti eri tavoin. Hay and Smith (2005; teoksessa Siles-Brügge 2011, 632) ovat erottaneet toisistaan niin kutsutun sisäisen ja julkisen²² diskurssin. Ensimmäinen viittaa siihen diskurssiin, jossa keskustelut käydään ja poliittiset päätökset tehdään, ja toinen siihen, joka esitetään julkisesti ja jonka kautta legitimoidaan tietyt poliittiset perustelut ja päämäärät. Huomio tulee kiinnittää siihen, että julkiset dokumentit voivat vahvistaa tiettyä diskurssia omien tarkoituksien legitimoimiseksi ja poliittista yhtenäisyyttä lujittaakseen, vaikka poliittiset toimijat eivät tätä diskurssia muuten tukisikaan. (Emt., 926.) Esimerkiksi valtiolliset kehitysyhteistyöpolitiikkatoimijat saattavat tunnustaa uskonnollisten elementtien

²² Tekijän vapaa käänös. Siles-brügge käyttää diskursseista englanninkielisiä termejä "coordinative" ja "communicative".

merkityksen kehitystavoitteille vain hyötyäkseen itse uskonnollistaustaisten kehitysyhteistyötoimijoiden panoksesta kehitysyhteistyösektorilla. Tällöin ulkoisesti voi näyttää siltä, että valtiolliset toimijat toteuttavat postsekularistista kehitysyhteistyöpolitiikkaa, toimintaa alleviivaavat motiivit voivat yhä kummuta sekularistisesta maailmankatsomuksesta. Siles-Brügge (2011, 633–634) mukaan poliittisten toimijoiden jakama, sisäinen diskurssi on mahdollista tavoittaa kun ymmärretään niiden alkuperäinen konteksti. Tästä syystä on tärkeä aineistoa lukiessa ja analysoidessa nähdä niiden diskursiivinen konteksti ja politiikkayhteys.

Käyttämäni aineisto on julkista materiaalia, joka on tuotettu tietyille yleisölle. Täten niiden voidaan olettaa olevan pitkän ja harkitun prosessin tuloksia sekä tuotettu tiettyä tarkoitusta varten. Se, onko tämä aineiston strategisuus ja julkisuus ongelma, riippuu tutkimuskysymyksestä. Tutkimuksessani olen kiinnostunut siitä, mihin uskonto asetetaan ja mikä merkitys sille annetaan Suomen kehitysyhteistyöpoliittisessa diskurssissa. Tällöin on perusteltua käyttää aineistona dokumentteja, jotka ovat poliittisen debatoinnin ja keskustelun tulosta ja jotka täten kertovat hegemonisesta diskurssista. Se näyttää, mihin uskonnon ja uskonnollisten elementtien rajat on vedetty. Tästä huolimatta on hyvä huomioda, että hegemoninen diskurssi ei ole ainoa poliittisen kentän diskurssi. Niin kutsutussa sisäisessä kehityspoliittisessa keskustelussa on monia näkökulmia, jotka lähestyvät uskontoa eri tavoin. Tutkimuskysymykselleni ei ole kuitenkaan merkityksellistä tarkastella sisäistä debattia, minkä kautta voitaisiin ennemminkin vastata kysymykseen, miten uskonto vaikuttaa politiikkaan. Samasta syystä en myöskään näe haastatteluaineistoa oleellisena tutkimukselle.

7. Metodologiset työkalut

Tässä luvussa esittelen tutkimuksen metodologiset valinnat. Tutkimuksessani olen päätenyt käyttämään sisällönanalyysin tarjoamia metodologisia työkaluja, joita käytän aineiston erittelyyn ja analyysiin. Analyysin tuloksia tarkastelen lopulta Venn-diagrammin pohjalle rakennetussa uskonnon dynamiikat -analyysimallissa, joka auttaa tulosten visualisoinnissa. Koen, että mallin avulla pystyn helposti vertailemaan analyysituloksia suhteessa teoriaan ja täten vastaamaan tutkimuskysymykseeni, miten postsekularistinen on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka. Avaan seuraavaksi sekä sisällönanalyysia että uskonnon dynamiikat -mallia.

7.1. Sisällönanalyysi

Olen päätenyt tukeutumaan sisällönanalyysiin, jonka avulla voidaan erotella ja analysoida, mitä aineistossa sanotaan (Eskola & Suoranta 1998, 186). Sisällönanalyysin keinoin analysoin Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa postsekularistisen IR rakenteen kautta.

Sisällönanalyysi voidaan jakaa ensiksi aineisto- ja teorialähtöiseen sekä edelleen teoriaohjaavaan sisällönanalyysiin. Nämä eroavat toisistaan siinä, kuinka vahvasti teoreettinen viitekehys ohjaa analyysia. (Tuomi & Sarajärvi 2009, 96.) Tutkimuksessani käyttämäni metodi voidaan paikantaa teorialähtöiseksi sisällönanalyysiksi, koska toteutan analyysin vahvasti teoriaan nojaten. Tämä tarkoittaa, että postsekularistinen IR rakenne ohjaa analyysia. Sen kautta rakentuu tutkimuksen analyysirunko, joka on keskeinen teorialähtöisessä sisällönanalyysissä. Analyysirunko voi olla väljä tai strukturoitu. Strukturoitu analyysirunko ohjaa tiukemmin analyysia, koska tällöin aineistosta etsitään vain analyysirunkoon istuvia elementtejä, sen sijaan, että aineistosta poimittaisiin myös analyysirunkoon sopimattomia elementtejä. (Tuomi & Sarajärvi 2009, 113.) Tutkimukseni strukturoitu analyysirunko seuraa tiiviisti postsekularistista IR rakennetta ja sen luokittelurunko on muodostettu Reesin (2011) kolmesta uskontodiskurssista.

Toiseksi sisällönanalyysi voi olla erottelevaa tai analyyttistä, toisin sanoen kvantitatiivista tai kvalitatiivista. Kvantitatiivinen sisällönanalyysi ymmärretään enemmän sisällön erittelyksi, jossa tutkimustulokset esitetään kvantitatiivisesti. Tämä tarkoittaa usein sen laskemista, kuinka usein tietyt elementit esiintyvät aineistossa. Laadullinen sisällönanalyysi puolestaan on aineiston sanallista kuvailua ja tulkitsevaa siten, että tutkijat selittäessään aineistoa antavat sille oman tulkintansa. (Tuomi & Sarajärvi, 2009, 87–120.) Nämä kaksi eivät ole kokonaan erillisiä lähestymistapoja, vaan usein sisällönanalyysissä hyödynnetään molempia. Kvantitatiivista ja kvalitatiivista sisällönanalyysia ohjaa samat periaatteet ja parhaimmillaan ne tukevatkin toisiaan. Tutkimuksessani käytän ainoastaan kvalitatiivista sisällönanalyysia, koska aineistoni ei ole niin suuri, että katsoisin sen esittämisen kvantitatiivisesti mielekkääksi.

Sisällönanalyysissä pyritään kuvailemaan aineiston sisältöä ja muodostamaan siitä tiivistetty kuvaus, jonka perusteella voidaan tulkita, mitä aineistossa sanotaan. Näin voidaan muodostaa tulkinta tietystä ilmiöstä tai toiminnasta. (Tuomi & Sarajärvi, 2009, 87–91.) Koska olen kiinnostunut siitä, mitä aineistossa sanotaan uskonnosta, sisällönanalyysi sopii tutkimukseni metodiksi. Metodi valikoitui myös siksi, että koen sen systemaattisuuden mielekkääksi. Juuri

sisällönanalyysin systemaattisuus vie analyysin aineistoon sisälle. Sen avulla voidaan tavoittaa asioita, jota ei ole aineistossa sellaisenaan läsnä. Metodien avulla tarkastelen, mitä uskonnosta sanotaan ja missä uskonnolliset elementit esiintyvät aineistossa. Erittelen analyysin eri vaiheet tarkemmin luvussa 7.3.

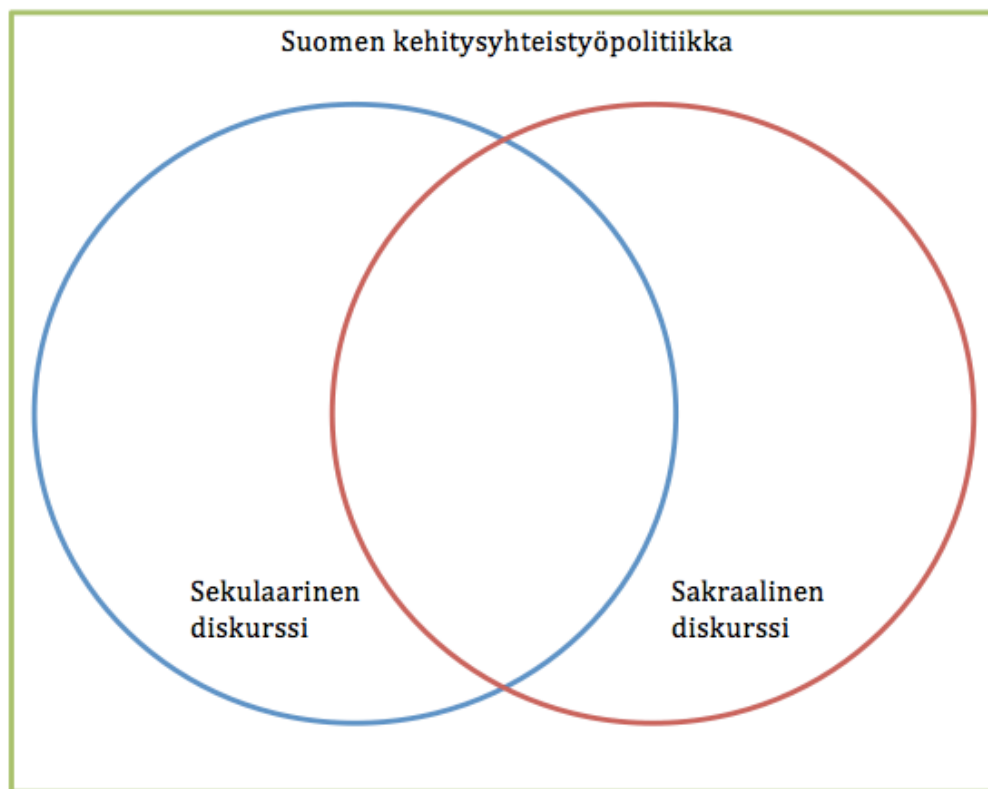
7.2. Uskonnon dynamiikat -malli

Uskonnon dynamiikat -malli on Reesin (2011, 30) hahmottelema ja käyttämä malli, jonka kautta voidaan tarkastella uskonnollisia elementtejä poliittisessa ympäristössä. Tutkimuksessani käytän mallia hyväkseni visualisoimaan analyysin tuloksia.

Rees (2001, 30–43) argumentoi, että uskonnolliset elementit ovat läsnä kansainvälisissä suhteissa ja että uskonnolliset elementit tulee ensin paikantaa jotta niitä voidaan tarkemmin analysoida IR:ssä. Uskonnon dynamiikat -malli on rakennettu juuri tätä tehtävää varten: paikantamaan uskonnolliset elementit poliittisessa ja ymmärtämään uskontoa osana poliittista kokonaisuutta, jota hallitsevat sekä sekulaarit että uskonnolliset elementit.

Uskonnon dynamiikat -malli pohjaa postsekularistiseen IR rakenteeseen, joka kuvaa postsekularistista poliittista ympäristöä, jossa sekulaarit ja uskonnolliset elementit ovat molemmat läsnä ja merkittäviä. Malli ikään kuin konkretisoi sen postsekularistisen poliittisen ympäristön, jota rakenne kuvaa. Se antaa analyttisen pohjan tarkastella poliittisia ilmiöitä postsekularistisen IR rakenteen näkökulmasta.

Postsekularistinen IR rakenne rakentuu kolmelle uskonto diskurssille (ks. luku 4.3.1) ja niin myös uskonnon dynamiikat -malli. Malli muodostuu sekulaarista diskurssista, uskonnollisesta diskurssista ja näiden kahden päällekkäisyyden muodostamasta postsekularistista diskurssista (Rees 2011, 31). Taulukko 1. kuvaa tätä mallia, jossa postsekularistinen diskurssi muodostuu siis kahden diskurssin leikkauksesta. Tämä havainnollistus tavoittaa hyvin sen käyttämäni teorian keskeisen ajatuksen, että postsekularistinen poliittinen ympäristö on sekä sekularistinen että uskonnollinen.



Taulukko 1. Esitys tutkimuksessa käytetystä uskonnon dynamiikat -mallista.

Uskonnon dynamiikat -malli on rakennettu paljon käytetyn analyyttisen välineen Venn-diagrammin pohjalle. Venn-diagrammia käytetään perinteisesti joukkojen kuvaamiseen ja sen avulla voidaan hahmottaa joukkoja suhteessa kokonaisuuteen. (Melin s.a) Mallia kuvaavassa taulukossa 1. sininen joukko kuvaa sekulaaria diskurssia ja punainen puolestaan uskonnollista diskurssia. Sekulaarin ja uskonnollisen leikkaus, jota kutsutaan usein unioniksi, muodostaa postsekularistisen diskurssin. Suorakaide kuvaa Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa.

Mallia käytetään siten, että tutkittavaa ilmiötä, tässä tapauksessa Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka ja tarkemmin analyysini tuloksia, katsotaan ikään kuin mallin läpi. Taulukossa tämä on pyritty havainnollistamaan siten, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa kuvastava suorakaide on asetettu ikään kuin mallin päälle.

On tärkeä pitää mielessä, että malli ei esitä matemaattisesti mitattuja elementtien välisiä suhteita. Tutkimuksessa mallin avulla havainnollistan sisällönanalyysin keinoin saatuja analyysin tuloksia. Uskonnon dynamiikat -malli on hyödyllinen tutkimuksessani, koska sen avulla minun on helppo asettaa analyysin tulokset teoreettiseen viitekehykseen ja tarkastella niitä suhteessa postsekularistiseen IR rakenteeseen.

7.3. Tutkimuksen toteutus

Analyysini seuraa perinteistä sisällönanalyysin kaavaa. Aloitin muodostamalla strukturoidun analyysirungon (taulukko 2.), joka ohjaa, mitä aineistosta poimitaan. Lisäksi se antaa analyysille teoreettisen kehyksen. Tutkimuksen analyysirunko on muodostettu Reesin (2011) kolmesta uskontodiskurssista (ks. luku 4.3.1). Analyysirungossa olen eritellyt kunkin diskurssin sisällön kuten Rees on ne määritellyt. Tiivistin diskurssien sisällön neljään analyysiluokkaan, jotka helpottavat analyysia ja aineiston vertaamista analyysirunkoon. Analyysiluokat ovat jossain määrin keinotekoisia, mutta tutkimukselle on aina tarpeellista tehdä rajavetoja ja tiivistyksiä. Lukijan on mahdollista arvioida analyysiluokkien kuvaavuutta taulukosta 2., jossa on eritelty analyysiluokat sisällöittäin.

Sisällönanalyysissa on tarpeen ennen varsinaista analyysi määrittää analyysiyksikkö, joka ohjaa kiinnittämään aineistosta huomion ilmiöihin tai asioihin, jotka on relevantteja tutkimukselle. (Kynäs & Vanhanen 1995, 5.) Analyysiyksikkönäni on uskonnolliset elementit (ks. määrittely luku 3.1.3.).

Analyysiluokat	Sekulaari diskurssi	Uskonnollinen diskurssi	Postsekularistinen diskurssi
Uskonnon instrumentaalisuus	<ul style="list-style-type: none">• Uskonnon käyttö legitimaation välineenä• Uskonto politiikan objekti• Uskonto ei itsessään merkittävä politiikassa, vaan tukee muita päämääriä kuten status quo	<ul style="list-style-type: none">• Ei instrumentaalinen• Uskonto itsessään poliittisesti merkittävä• Uskonto tarjoaa poliittisen arvopohjan	<ul style="list-style-type: none">• Yhdistää kaksi edellistä
Uskonnon ambivalenttius	<ul style="list-style-type: none">• Rationalismin ja sekularismin universaalius• Uskonnon yhteys konflikteihin ja sotiin	<ul style="list-style-type: none">• Uskonto positiivinen sosiaalinen pääoma	<ul style="list-style-type: none">• Yhdistää kaksi edellistä
Uskonnon näkyvyys	<ul style="list-style-type: none">• Uskonnollisten elementtien näkymättömyys• Uskonnolliset elementit marginaalissa	<ul style="list-style-type: none">• Uskonnollisten toimijoiden näkyvyys• Uskonnollisten arvojen näkyvyys• Uskonnollisten traditioiden	<ul style="list-style-type: none">• Uskonto dynaaminen elementti yhteiskunnassa, eri paikoissa ja ajoissa• Uskonnolliset ja

		näkyvyys	sekulaarit toimijat sekä elementit samanaikaisia
Uskonnon merkittävyys	<ul style="list-style-type: none"> • Uskonnon toissijaisuus suhteessa toisiin yhteiskunnan toimijoihin • Ei poliittista merkittävyyttä • Ei poliittista toimijuutta • Rooli taustakulttuurissa 	<ul style="list-style-type: none"> • Uskonnon ensisijaisuus suhteessa toisiin yhteiskunnan toimijoihin • Uskonnollinen toimijuus korkea • Uskonnolliset elementit yhteiskunnallisia rakenteita määrittäviä 	<ul style="list-style-type: none"> • Uskonnolliset ja sekulaarit elementit merkittäviä yhteiskuntaa määrittäviä • Uskonnolliset ja sekulaarit päällekkäisiä
Uskonnon maantieteellisyys	<ul style="list-style-type: none"> • Kehittyvät maat uskonnollisia • Länsimaat maallisia ja moderneja • Kehittyvät maat modernisaation mukana maallistuvat • Uskonnon elpyminen ei kosketa länsimaita 	<ul style="list-style-type: none"> • Universaali uskonto • Uskonto ei katso rajoja vaan on materialismin yläpuolella 	<ul style="list-style-type: none"> • Ei kilpailua uskonnollisten ja sekulaarien elementtien tai toimijoiden kesken: molemmat poliittisesti merkittäviä ja selittäviä • Globaali uskonnon elpyminen

Taulukko 2. Strukturoitu analyysirunko.

Toteutin analyysin viiden vaiheen kautta (taulukko 3.). Ensiksi kävin aineistoni huolellisesti läpi saadakseni käsityksen sen sisällöstä. Aloitin aineiston läpikäymisen etsimällä uskonnollisia elementtejä. Nostin nämä paikantamani tekstikappaleet muusta aineistosta ja siirsin ne omaan tiedostoon tarkempaa analyysia varten. Seuraavaksi aloin pilkkoa ja pelkistää tekstikappaleita. Tiivistin tekstikappaleet yksittäisiksi lauseiksi. Koodasin kohdat numero-kirjankoodin, mikä helpotti aineiston käsittelyä ja analyysia. Muodostin niistä sisällöllisiä alaluokkia analyysin helpottamiseksi ja jäsentämiseksi. Jäsensin tekstikappaleet neljään teemaan: uskonnollisten kumppanuusjärjestöt, kumppanuusjärjestöjen valintakriteerit, uskonto uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen kehityshankkeissa ja uskonto ja kehityspolitiikan temaattiset aihealueet. Luvussa 8. esitän analyysin näiden neljän teeman kautta.

Koin aluksi tekstikappaleiden alaluokkiin ryhmittelyn jossain määrin epäolennaisena analyysivaiheena, mutta myöhemmin huomasin, että se selkeyttää tekstikappaleiden käsittelyä ja analyysia. Tähän sisällönanalyysin ensimmäisen vaiheeseen, jota kutsutaan usein aineiston pelkistämiseksi (Tuomi & Sarajärvi 2009, 108), meni huomattavan kauan aikaa, koska aineistoni oli varsin laaja ja se vaati perinpohjaista aineistoon tutustumista ja paneutumista.

Seuraavaksi siirryin sisällönanalyysin toiseen vaiheeseen, jota kutsutaan ryhmittelyksi tai luokitteluksi. (Tuomi & Sarajärvi 110). Kävin edellä erottelemani ja pelkistämäni alaluokat tarkasti läpi ja vertasin niitä analyysirunkoon. Etsin alaluokista analyysirunkoon istuvia ilmaisuja ja käsitteitä. Merkitsin ne eri värein sen mukaan mihin analyysirungon luokkiin eli neljään analyysiluokkiin ne sopivat. Yhdistin siis samansisältöiset alaluokat tiettyyn analyysiluokkaan.

Analyysiluokat kokoavat aineistosta nousseet merkitykset siten, että niitä voidaan verrata teoriaan. Tässä vaiheessa mukaan astui aineiston ja teorian vuorovaikutus. Sisällönanalyysin kolmannessa vaiheessa analyysi nousee täten teoreettisten käsitteiden tasolle, mikä luo perustan teoreettisten tulkintojen tekemiselle. (Tuomi & Sarajärvi 111-113.) Aineiston ja teorian keskusteluttaminen vie analyysin kohti teoreettista tulkitsemista ja tutkimuskysymykseen vastaamista.

Analysoin alaluokkia kvalitatiivisesti verraten niitä postsekularistiseen IR rakenteeseen. Toteutin tämän lähitarkastelemalla ja tulkitsemalla alaluokkia suhteessa analyysirunkoon. Millaisia ovat ne uskonnolliset elementit, jotka aineistosta nousivat? Mitä nämä kertovat analyysirungon ja teorian mukaan suhtautumisesta uskontoon? Punnitsin, minkälaisille normatiivisille oletuksille suhtautuminen uskontoon on rakennettu aineistossa. Pyrin suhteuttamaan ja katsomaan analyysin tuloksia suhteessa teoriaan ja laajempaan tieteenalan keskusteluun.

Viimein tiivistin luokat yläluokkiin eli kolmeen uskontodiskurssiin. Vertaamalla alaluokkia teoriaan ja tarkemmin analyysirunkoon tulkitsin, mihin diskurssiin luokat asettuvat. Mitkä luokat paikantuvat sekulaariin, mitkä uskonnolliseen ja mitkä postsekularistiseen? Se, mitä diskurssia aineisto-ote tukee eniten, kertoo suhtautumisesta uskontoon.

Lopuksi asetin analyysin tulokset uskonnon dynamiikat -malliin. Se, mihin Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan uskonnolliset elementit asettuvat kaaviossa määräytyy edellisen analyysivaiheen mukaan. Tarkastelin, mihin analyysitulokset asettuvat mallissa eli mihin luokat asettuvat suhteessa sekulaariin ja uskonnolliseen diskurssiin. Tarkoitukseni on arvioida Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan postsekularistisuutta ja täten kiinnitin erityisesti huomiota elementteihin, jotka sijoittuvat sekulaarin ja uskonnollisen unioniin, koska postsekularistinen muodostuu sekulaarin ja uskonnollisen leikkauksessa. Uskonnollisten elementtien paikat kertovat osaltaan, miten niihin suhtaudutaan aineistossa. Näin voin tulkita, onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka postsekularistista.

Tekstikappale ->	Alaluokka ->	Yläluokka ->	Kokoava käsite ->	Visualisointi
Alkuperäinen aineistopiminta	Tiivistys tekstilainauksesta	Analyysiluokkaan paikantaminen	Uskontodiskurssiin paikantaminen	Tulosten tarkastelu mallissa

Taulukko 3. Tiivistelmä analyysin eri vaiheista.

8. Uskonto ja kehitysyhteistyöpolitiikka

Palauttaakseni sekä tekijälle että lukijalle mieleen kertaan, tutkimukseni lähtökohdat ja tarkoituksen. Tarkastelen, miten uskonnolliset elementit esiintyvät Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa ja tarkemmin kumppanuusjärjestöjen ja ohjelmattujen puitteissa. Tutkimuskysymykseni on, miten postsekularistinen on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka. Tarkentavat kysymykset kuuluvat, onko kehitysyhteistyöpolitiikka postsekulaarista ja millä tavoin. Aloitan analysoimalla, miten paljon uskonnollisia elementtejä on löydettävissä aineistossa ja kiinnitän tässä huomion myös niiden määrälliseen muutokseen aikavälillä 2007–2014.

Tutkimuskysymykseni juontuu ajatuksesta, että UM:n kumppanuussopimusten puitteissa tiivistynyt yhteistyö neljän uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestön kanssa viitanee siihen, että kehitysyhteistyöpolitiikassa uskonnolliset elementit ovat positiivisesti tunnistettuja ja ne ovat saaneet merkittävyyttä. Tämä tarkoittaisi sitä, että Suomen kehityspolitiikassa on postsekularistisia ulottuvuuksia ja näin ollen olen kiinnostunut siitä, miten postsekularistista, jos ollenkaan, Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on.

Teoreettisen viitekehyksen tarjoaa siis postsekularismi, jonka normatiivinen lähtöoletus on, että uskonnolliset elementit ovat läsnä ja ne tulisi olla huomioon otettuja sekä

kehitysyhteistyöpolitiikassa että laajemmin kansainvälisissä suhteissa. Postsekularistit argumentoivat, että tämä on välttämätöntä, koska ensiksi tunnistamatta uskonnollisia elementtejä kehittyvissä yhteiskunnissa ja mukaan ottamatta uskonnollisia toimijoita kehitysyhteistyö ei voi olla kantavaa tai kestävä. Toiseksi uskonnon elpyminen lisää uskonnollisten elementtien merkitystä kaikkialla maailmassa, mikä haastaa läntistä perinteisesti sekulaarisesti ymmärretty politiikkaympäristöä. (ks. mm. Thomas 2005.) Tätä argumenttia vasten on oleellista tutkia, miten Suomenkin kehityspolitiikassa otetaan huomioon uskonnolliset elementit ja muuttunut globaali ympäristö.

Analyysiluvun ensimmäisessä alaluvussa erittelen lyhyesti aineiston ja tekstikappaleet, joissa uskonnolliset elementit ovat läsnä. Teen tämän neljän teeman kautta: kansalaisjärjestöjen määrittely, kumppanuusjärjestöjen valintakriteerit, uskonto ihmisoikeuskeskustelussa ja rauhanvälitys- ja turvallisuustematiikassa. Uskonnollisten elementtien esittäminen teemoittain on tehty analyysin selkeyttämiseksi. Pysin valaisemaan kysymyksiä, onko Suomen kehitysyhteistyö ja ohjelmatuen kontekstista löydettävissä uskonnollisia elementtejä ja missä nämä tuodaan aineistossa esille. Toisessa alaluvussa siirryn analysoimaan, miten näihin uskonnollisiin elementteihin suhtaudutaan ja mitä niistä sanotaan. Kuten edellisessä luvussa esitetty toteutan analyysin sisällönanalyysin tarjoamin metodein. Kolmanneksi käyttäen hyväkseni uskonnon dynamiikat -mallia vastaan tutkimuskysymykseeni, onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka postsekularistista.

8.1. Uskonnolliset elementit Suomen kehitysyhteistyössä

Uskonnolliset elementit kansalaisyhteiskunnassa

Paitsi uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt mutta myös monet erilaiset uskonnolliset toimijat ja yhteisöt ovat luonnollinen ja erottamaton osa kansalaisyhteiskuntaa. Aineistossa tunnustetaan kansalaisyhteiskuntatoimijakentän monimuotoisuus. ”Tuen piirissä olevan järjestökentän ja hanketoiminnan monimuotoisuus on lisääntynyt ja kokonaisuudessaan onkin hyvin monenlaista toimijaa, toimintamallia ja rahoitus pohjaa” (UM 2006, 10). Tässä kontekstissa uskonnollistaustaiset kansalaisjärjestöt tulevat ensimmäisen kerran esille vuoden 2010 kansalaisjärjestölinjauksessa, jossa määritellään kansalaisyhteiskunnan ja kehityspolitiikan toimijat siten, että myös uskonnolliset toimijat tulevat esille. ”Kansalaisyhteiskunnan toimijalla tarkoitetaan ... paitsi temaattiseen tai aatteelliseen perustaan nojautuvia yhdistyksiä, myös säätiöitä, tutkimuslaitoksia, mediaa, ammattiyhdistysliikkeitä, elinkeinoelämän toimijoita, ajatushautomaita, uskonnollisia yhteisöjä, osuuskuntia, verkostoja ja erilaisia sosiaalisia liikkeitä ja muuta eri tavoin

järjestäytyntä yhteisöllistä toimintaa yhteisten tavoitteiden saavuttamiseksi” (UM 2010, 5). Toisen kerran uskonnollisuus monen kehitystoimijan taustalla tulee esiin vuoden 2013 aineistossa, kun mainitaan, että ”... kansalaisjärjestöjen toiminnan lähtökohdat vaihtelevat ja taustalla voi olla uskonto, poliittinen suunta tai muu ideologia ...” (UM 2013a, 1).

Uskonto ja kumppanuusjärjestöjen valintakriteerit

Uskonnolliset elementit ovat esillä kumppanuusjärjestöjen hankkeita ja tukea ohjaavissa linjauksissa. Aineistoni sisältää neljä erityisesti kumppanuusjärjestöjen valintakriteerejä määrittävää dokumenttia: vuoden 2006 kansalaisjärjestölinjaus, kumppanuusjärjestöjen valintakriteerit vuosilta 2008 ja 2012 sekä *Eettiset säännöt järjestöjen valtion tuella toteutettavaan kehitysyhteistyöhön*. Näistä vanhimmassa, vuoden 2006 kansalaisjärjestölinjauksessa todetaan, että ”valtion tukea ei voida käyttää ideologian levittämiseen eikä uskonnolliseen työhön” (UM 2006, 12). Sama lause toistuu vuoden 2008 valintakriteereissä (UM 2008, 7). Ilmaisu, että kehitysyhteistyövaroin järjestöt eivät voi levittää aatteitaan tai uskoaan, antaa olettaa, että uskonnolliset elementit tunnustetaan uskonnollistaustaisten kumppanuusjärjestöjen taustalla. Ja järjestöiltä vaaditaan uskonnollisen työn erottamista kehitysyhteistyötoimintakontekstista.

Vuonna 2012 UM jälleen päivitti kumppanuusjärjestöjen valintakriteereitä, minkä yhteydessä hyväksyttiin myös *Eettiset säännöt järjestöjen valtion tuella toteutettavaan toimintaan* -dokumentti (UM 2013a). Eettisissä säännöissä todetaan, ettei ”aatteen, uskonnon tai poliittisen kannan levittäminen ole sallittua kehitysyhteistyövaroin” (UM 2013a, 1). Sama toistuu ohjelmatuen päivitettyissä ohjeissa: valtion tukea ei voida käyttää uskonnolliseen käännytystyöhön (UM 2013b, 2).

Uskonto ihmisoikeuskustelussa

Syrjimättömyyden periaate on tärkeä arvo Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. ”Oikeuksien tasa-arvoinen toteutuminen syntyperästä, etnisestä alkuperästä, sukupuolesta, iästä, kielestä, kulttuuritaustasta, uskonnosta, vakaumuksesta, mielipiteestä, vammaisuudesta, seksuaalisesta suuntautumisesta, sukupuoli-identiteetistä tai muusta vastaavasta ominaisuudesta riippumatta on keskeinen lähtökohta” (UM 2013d, 73). Tässä kontekstissa uskonnolliset elementit esiintyvät yhtenä syrjintään mahdollistavana perusteena. ”[S]yrjinnän perusteet voivat olla ... etnisiä, uskontoon tai muuhun vakaumukseen ... perustuvia” (UM 2013c, 20).

Uskonnolliset elementit ovat esillä myös kun puhutaan siitä, miten uskonnolliset oikeudet ja uskonnot ovat ulottuvuuksia, jotka tulee taata ja suojella kehitysyhteistyökontekstissa. Aate, uskonto, poliittinen kanta tai niiden muuttaminen ei saa ehdollistaa avun saamista eikä kehitysyhteistyötoimintaan osallistumista (UM 2013a, 1). Kaikessa toiminnassa tulee varmistaa, että syrjimättömyys toteutuu. "... äärimmäisen tärkeää on se, että sosiaalinen yhteenkuuluvuus paranee ja että työllisyys jakautuu tasa-arvoisesti eri ryhmien (kuten eri sukupuolten ja ikäryhmien, etnisten uskonnollisten ja haavoittuvien ryhmien) välillä." (UM 2014b, 36). Kehitysyhteistyöllä osaltaan vaikutetaan siihen, että "[k]aikille kehitysyhteistyöhön osallistuville taataan ihmisarvon, ihmisoikeuksien, kulttuurin, uskonnon ja aatteen kunnioitus vapaana kaikista syrjinnän muodoista" (UM 2013a, 1). Ihmisoikeudet ja syrjimättömyyden periaate ovat ohjaavia periaatteita, koska kehitysavun saaminen ei saa olla ehdollista ja haavoittuvien ryhmien oikeudet tulee taata. Lista haavoittuvista ryhmistä vaihtelee lyhyemmistä pidempiin, mutta uskonto ja uskonnolliset vähemmistöt mainitaan lähes aina (UM 2014b, 18; UM 2013a, 1; UM 2013c, 20; UM 2013d, 73).

Uskonto rauhanvälitys- ja turvallisuustematiikassa

Aineistossa nousi kaksi temaattista aihealuetta, joiden puitteissa uskonnolliset elementit ovat esillä: rauhanvälitys- ja turvallisuustematiikka, jotka myös ovat tiivistä toisiinsa yhteydessä.

Ensiksi uskonnolliset elementit ovat esillä rauhanvälityskysymysten ja erityisesti uskonnolliset ja perinteiset johtajat rauhanvälitysverkoston yhteydessä. Rauhanvälitys on yksi alue, johon Suomi panostaa paitsi kehitysyhteistyöpolitiikassa mutta myös muun muassa YK-sektorilla. Sekä YK-strategia linjauksessa että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka ja kehitysyhteistyö haurassa valtioissa -toimintaohjelmassa esitetään rauhanvälitystoiminta tärkeänä kehityspolitiikan välineenä ja mainitaan uskonnollisten ja perinteisten johtajien rauhanvälitysverkosto. (UM 2013d, 19; UM 2014b, 17). Todetaan, että Suomella on tärkeä rooli rauhanvälityksessä kansainvälisesti (UM 2013d, 18) ja että Suomelle on kehittynyt erityisosaamista uskonnollisten ja perinteisten johtajien roolin hyödyntämisestä rauhanvälityksessä (UM 2013d, 19).

Uskonnollisten ja perinteisten johtajien merkitys rauhanvälityksessä perustuu niiden rooliin turvallisuuden ja kehityksen edellytysten luomisessa (UM 2009a, 26). Rauhan ja luottamuksen rakentaminen yhteiskunnan kaikilla tasoilla nähdään tärkeänä rauhanvälityksessä. (UM 2011b, 5). Lisäksi "[r]auhanvälitys tarvitsee tuekseen monenlaista valmistelua ja pohjustusta ... kulttuuritekijät ja aluetuntemus" (UM 2011b, 25).

Suomi on tukenut paitsi uskonnollisten ja perinteisten johtajien rauhanvälitysverkostoa myös monia hankkeita, jotka korostavat rauhanvälitystä yhtenä tärkeänä konfliktinratkaisu ja -ehkäisy työkaluna. Suomi on kannattanut YK:n sivilisaatioiden allianssia, jonka tavoitteena on länsimaiden ja islamilaisen maailman välisen vuoropuhelun parantaminen ja lujittaa kulttuurien ja uskontojen välistä dialogia (UM 2011b, 28). Uskonnot tulevat tässä yhteydessä esiin puhuttaessa kehittyvien maiden ja lännen välisestä dialogista. Allianssin merkitys islamilaisen ja lännen välistä jännityksen ja vastakkainasettelun purkamisessa tuodaan esiin muun muassa YK-strategissa (UM 2013d, 60). Lisäksi todetaan, että Suomen tuella on järjestetty seminaareja, joiden aiheen on ollut uskontojen rooli ja merkitys turvallisuus ja rauhanrakennuskysymyksissä. Nämä ovat johtaneet muun muassa Lähi-idän ja Pohjois-Afrikan uskonnollisten johtajien neuvostojen sekä Palestiinan uskontojen välisen neuvoston perustamiseen. (UM 2011b, 30.)

Uskonnolliset elementit ovat esillä myös laajemmin turvallisuus ja konflikti -tematiikassa. *Kehitys ja turvallisuus Suomen kehityspolitiikassa* -dokumentti vuodelta 2009 sivuuttaa uskonnon merkitystä vakaalle ja turvalliselle yhteiskunnalle. Todetaan, että ”... ideologiat ja uskonnot voidaan valjastaa valtaa haluavien ryhmien välineeksi. Ratkaisevaa on se, miten ihmiset reagoivat konfliktiherkässä tilanteessa. Maailmankatsomus, viha, pelko, ahneus, turvattomuus ja syrjäytyminen vaikuttavat ihmisten toimintaan, joka voi johtaa joko väkivaltaan tai rauhaan” (emt., 6). Tunnistetaan siis se, miten uskonto voi olla katalyytti väkivaltaisuuksiin ja miten se voidaan valjastaa osaksi konfliktia. Samalla ymmärretään kulttuurien ja uskontojen positiivinen merkitys turvallisuuden ja vakauden edistämässä. Täten tunnustetaan se, että “[o]n puututtava myös konfliktien ja väkivaltaisten kriisien taustalla oleviin poliittisiin, taloudellisiin ja sosiaalisiin ongelmiin”. (UM 2009a, 3). Kehitys ja turvallisuus -dokumentissa tuleekin sosiaalisen ulottuvuuden merkitys turvallisuudelle esiin, kun painotetaan kansalaisyhteiskunnan merkitystä turvallisuuden edistäjänä. “[T]urvallisuuden perustana ovat paikalliset, yhteisölliset tukiverkostot” (emt., 26).

Hauraat valtiot toimintaohjeissa todetaan, että toimijoiden pääasialliset toiminnanmotiivit voivat olla ”esim. uskonnolliset arvot, ideologiat ...” (UM 2014b, 48). Yhteiskunnassa jaetut maailmankatsomukset ja ihmisten asenteet tulee siis ottaa huomioon, mikä tuodaan esiin myös turvallisuus ja kehitys dokumentissa ilmaistaessa että ihmisten asenteet ja toiminta sekä yhteiskuntien rakenteet ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään (UM 2009a, 6).

8.2. Suhtautuminen uskonnollisiin elementteihin

Edellisessä luvussa valaisin, missä uskonnolliset elementit näkyvät aineistossa. Saadakseni selville, miten uskonnollisiin elementteihin suhtaudutaan postsekularistisesta näkökulmasta, lähdin vertaamaan uskonnollisia elementtejä analyysirunkoon eli toisin sanoen tarkastelemaan näitä postsekularistisen IR rakenteen läpi.

Olen rakentanut tämän luvun siten, että käyn läpi analyysiluokittain (ks. taulukko 2.), miten uskonnollisiin elementteihin suhtaudutaan aineistossa. Etsin analyysiluokkiin sopivia otteita edellisessä luvussa paikantamistani aineisto-otteista. Tarkastelen ja avaan tarkemmin otteita suhteessa analyysiluokkiin, jotka kertovat suhtautumisesta uskonnollisiin elementteihin.

Analyysia lukiessa tulee pitää mielessä, ettei suhtautuminen uskonnollisiin elementteihin ole yksiselitteisiä ja siten yksi uskonto elementti voi istua moneen eri analyysiluokkaan. Tämä tarkoittaa myös sitä, että toinen tutkija olisi saattanut paikantaa tietyn elementin vahvemmin toiseen analyysiluokkaan ja täten tutkimusta voidaan kritisoida tulkinnanvaraisuudesta. Olen vastannut tähän tuomalla tulkintani perusteet mahdollisimman selkeästi esiin, jolloin lukijalla on mahdollisuus seurata analyysin juoksua ja arvioida tehtyjä tulkintoja.

Uskonnon näkyvyys

Tutkimukseni perustuu ajatukselle, että uskonnolliset elementit ovat läsnä politiikassa ja se, nähdäänkö niitä, riippuu katsojasta. Edellinen luku selvitti osaltaan, millainen näkyvyys uskonnollisilla elementeillä on Suomen kehitysyhteistyöympäristössä. On kuitenkin tarpeen syventyä hieman tarkemmin siihen, millainen uskonnollisten elementtien näkyvyys on. Tarkastelin muun uassa, ovatko uskonnolliset elementit marginaalissa ja lisäksi kiinnitin huomiota siihen, miten uskonnollisten elementtien näkyvyys on vaihdellut sinä aikana, jonka aineisto käsittää.

Uskonnolliset elementit ovat siis ovat näkyvästi tunnistettuja kansalaisyhteiskunnassa vuodesta 2010 lähtien (UM 2010, 5). Katsottaessa uskonnollisia elementtejä kansalaisyhteiskunnan toimijoina huomioni kiinnittyi ensiksi siihen, että aineistossa ei käytetä käsitettä uskonnollistaustainen kansalaisjärjestö. Viitattaessa kehitysyhteistyötä tekeviin kansalais- tai kumppanuusjärjestöihin aineistossa puhutaan yleisesti kansalaisjärjestöistä. Käsitettä "lähetysjärjestö" käytetään kerran, aineiston vanhimmassa dokumentissa (UM 2006, 9). Se, ettei uskonnollisia kansalaisjärjestöjä eritellä käsitteellisesti,

häivyttää osaltaan paitsi uskonnolliset elementit järjestöjen taustalla myös niiden positiiviset merkitykset kehitysyhteistyön tavoitteiden saavuttamiselle.

Uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen hyötyjä voisikin tuoda vahvemmin esille. Niiden etuna pidetään usein tiiviitä kontakteja paikallisiin, uskonnollisiin järjestöihin ja hyvää kulttuuri- ja paikallistuntemusta, joka osaltaan rakentuu yhteisen uskonnollisen arvopohjan kautta. Lisäksi uskonnolliset kansalaisjärjestöt voivat tuoda uudenlaista asiasisältöä (ks. luku 5.1.), kuten KUA on vahvistanut uskonnollisten toimijoiden osallisuutta rauhanvälityksessä. Uskonnollistaustaisia kansalaisjärjestöjä, jotka tekevät kehitysyhteistyötä ja tuovat uudenlaista lisäarvoa, ei kuitenkaan mainita. Uskonnollisten kansalaisjärjestöjen ominaisuuksiin ei siis kiinnitetä suoraan huomiota, vaikka näkökulma saattanee olla tunnistettu Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Tämä on valitettavaa postsekularistiselta kannalta.

Uskonnon vapaus -tematiikassa uskonnolliset elementit mainitaan muiden syrjinnän perusteiden rinnalla. Suomen ihmisoikeusstrategiassa, eettiset säännöt -dokumentissa, ja sekä vuoden 2012 kehityspoliittisessa että hauraat valtiot -toimintaohjelmassa mainitaan tavalla tai toisella, ettei uskontoon perustuvaa syrjintää siinä missä muitakaan syrjinnän muotoja hyväksytä. Katson, että uskonnollisten elementtien merkitystä tässä kontekstissa voitaisiin pohtia laajemmin, koska uskonnolliset elementit ovat monissa yhteiskunnissa vahvasti yhteisöjä ja yksilöjä määrittäviä ja siten ne voidaan helposti valjastaa paitsi syrjinnän ja mutta myös väkivallan välineiksi. Tämä on tullut esiin monien kansanmurhien kontekstissa. Toisaalta uskonnolliset elementit ovat vahvasti yhteisöllisiä, kuten olen tuonut esiin luvussa 3.1.2, ja siten ne voivat toisaalta myös vahvistaa yhteisöllisyyttä ja syrjimättömyyttä. Tähän verraten uskonnolliset elementit eivät saa erityistä näkyvyyttä ja siten niiden voidaan sanoa olevan jossain määrin jopa marginaalissa, kun pidetään mielessä uskonnollisten elementtien tärkeä rooli yhteisöjen ja identiteettien rakentajana.

Lähelle uskonnon vapaus -tematiikkaa istuva ympäristö, jossa uskonnolliset elementit ovat esillä, on kehitysyhteistyön ja lähetystyön erottaminen. Monessa aineistodokumentissa tuodaan esiin, ettei kehitysyhteistyölle myönnettyillä tuella saa tehdä joko uskonnollista työtä, lähetystyötä tai levittää uskontoa. Tämä, kehitysyhteistyön ja lähetystyön tai muun aatteen edistämistoiminnan toisistaan erottaminen, ei ole itsessään pulmallista. Ongelmallista on jos samalla sekä järjestöjen uskonnolliset elementit että muut uskonnolliset elementit

kehitysyhteistyössä jätetään syrjään. Onkin mielenkiintoista huomata, ettei vuonna 2012 uudistetuissa ja hyväksytyissä uusissa kumppanuusjärjestöjen valintakriteereissä mainita ollenkaan, että valtion tukea ei voida käyttää uskonnolliseen työhön tai uskonnon levittämiseen. Erityisen huomionarvoiseksi asian tekee se, että juuri kumppanuusjärjestöjen valintakriteerit ovat yksi keskeisin uskonnollistaustaisten kumppanuusjärjestöjen kehitysyhteistyötä määrittävä linjaus. Toisaalta taas on huomattava, että samaan aikaan voimassaoleva eettiset säännöt määrittää, ettei minkään aatteen levittäminen ole sallittua.

Uskonnon näkyvyys on lisääntynyt tarkasteltuna ajanjaksona erityisesti kansalaisyhteiskunnan kontekstissa. Nykyään selkeämmin tunnistetaan, että kehitysyhteistyökentällä toimivien kansalaisjärjestöjen taustalla saattaa olla uskonnolliset motiivit ja niiden identiteetti perustua uskonnolle. Lisäksi rauhanvälitystematiikassa uskonnolliset elementit ovat selvästi näkyvillä sen jälkeen kun UM on alkanut tukea uskonnolliset ja perinteiset johtajat rauhanvälitysverkostoa. Toisaalta taas aineistosta nousi edelleen kohtia, joissa uskonnon näkyvyys on enimmäkseen negatiivisesti latautunut, kuten uskonnollisen ja kehitystyön erottaminen.

Uskonnon instrumentaalisuus

Toinen analyysiluokka on uskonnon instrumentaalisuus. Uskonnolliset elementit voidaan sanoa olevan instrumentaalisia, kun niitä käytetään hyväksi poliittisten päämäärien edistämiseen. Analysoin, että aineistossa uskonnolliset elementit ovat jossain määrin instrumentaalisia ensiksi ihmisoikeustematiikassa ja toiseksi rauhanvälityskysymysten parissa.

Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa painotetaan syrjimättömyyden periaatetta, johon kuuluu oleellisesti myös uskonnon vapaus ja sen huomioiminen kaikessa toiminnassa (UM 2013a, 1). Uskonnolliset elementit piirtyvät tässä kontekstissa kehitysyhteistyöpolitiikan kohteina. Uskonnolliset vähemmistöt istuvat samaan kontekstiin muiden suojeltavien ihmisryhmien kanssa. Niillä ole poliittista toimijuutta, vaan päinvastoin ne ovat enemminkin objekteja. Tämä tarkoittaa, että uskonnolliset elementit tässä kontekstissa istuvat analyysiluokkaan uskonnon instrumentaalisuus.

Toinen huomio ihmisoikeustematiikasta on tulkintani, että uskonnolliset elementit nähdään sisältävän riskin ihmisoikeuksien tasa-arvoiselle toteutumiselle, koska tässä yhteydessä todetaan, ettei ”perinteisiin rakenteisiin tukeutuminen saa heikentää naisten asemaa” (UM

2013d, 48). Joskin lisäävä kommentti on aiheellinen monessa yhteydessä, sen esiin tuominen silloin, kun rinnalla ei ilmaista uskonnollisten elementtien muita ulottuvuuksia, luo negatiivisen kuvan uskonnollisista elementeistä politiikan kentällä.

Uskonnolliset elementit ovat varsin instrumentaalisia myös rauhanvälitystematiikassa. Uskonnollisia elementtejä pyritään hyödyntämään rauhanvälityksessä, mutta tulkitsemme aineistosta, että toiminta on varsin ehdollista ja varautunutta. Uskonnollisten ja perinteisten johtajien hyödyntäminen ei näyttäyty ensisijaisena rauhanvälitystyökaluna, vaan todetaan, että uskonnollisia ja perinteisiä johtajia tulee käyttää silloin kun valtiolliset instituutiot ovat heikkoja. (UM 2013d, 48.) Ymmärrän tämän siten, että rauhanvälityksessä pääpaino on valtiollisten toimijoiden käyttämisessä ja perinteisten ja uskonnollisten johtajien roolin hyödyntäminen on tarpeen niissä tilanteissa, joissa valtion omat instituutiot ovat heikkoja. Tulkitsemme, että valtiollisen kehitysyhteistyön näkökulmasta uskonnollisten ja perinteisten johtajien rooli rauhanvälityksessä on siis toissijainen. Uskonnollisiin ja perinteisiin johtajien käyttö rauhanrakentamisessa on myös varautunutta, koska tässä yhteydessä todetaan, että ”... tukeutuminen perinteisiin rakenteisiin ei saa kuitenkaan heikentää naisten asemaa” (UM 2013d, 19). Uskonnollisia toimijoita hyödynnetään omien tarpeiden mukaan ja lisäksi suhtautuminen on niin ikään varautunutta.

Lisäksi aineistossa nousee virallisen kehityspolitiikan jossain määrin passiivinen kuva mitä tulee uskonnollisten ja perinteisten johtajien rauhanvälitystyöhön. Uskonnolliset ja perinteiset johtajat rauhanvälityksessä on varsin uusi alue, jossa Suomelle ”on kehittynyt erityisosaamista” (UM 2013d, 18). Kiinnitän tässä huomiota sanavalintaan, joka antaa ainakin tekijälle mielikuvan, ettei toimintaan ole aktiivisesti panostettu. Sen sijaan kehitys on ollut ikään kuin tullut ulkopuolelta. Tätä tulkintaani tukee se, että uskonnollisten ja perinteisten johtajien rauhanvälitys onkin pitkälle KUA:n aloite. KUA on vuodesta 2007 tehnyt Somaliassa rauhanvälitystyötä uskonnollisten ja perinteisten johtajien kanssa ja toiminta on vuosi vuodelta laajentunut. UM on siis pitkään tukenut KUA:n rauhanvälitystä ja työtä uskonnollisten ja perinteisten johtajien kanssa (UM 2014b, 17). Ja siitä huolimatta, että UM ei ole päätekijä aloitteessa, aineistossa tematiikka saa huomiota. Herää kysymys, miksi uskonnolliset johtajat on nostettu esiin aineistossa tässä tematiikassa. Tulkitsemme vastauksen liittyvän kahteen seikkaan.

Ensiksi aineistossa todetaan, että pysyvän rauhan ja maan sisäisen vakauden kannalta on tärkeää, että sosiaalinen yhteenkuuluvuus, toimivat valtio yhteiskunta -suhteet sekä keskinäinen luottamus yhteiskunnassa vahvistuisivat. (UM 2014b, 18). "[T]arvitaan kansalaisten luottamuksen palautumista yhteistyön mahdollisuuteen sekä sosiaalisen yhteenkuuluvuuden vahvistamista eri yhteisöjen sisällä ja välillä" (UM 2014,b 13). Postsekularismin mukaan juuri uskonnolliset elementit huomioiva politiikka on parhaassa asemassa vahvistamaan yhteisöllisyyttä yhteiskunnissa (ks. luku 3.1.2). Uskonnolliset johtajat ovat merkittäviä yhteiskunnan toimijoita, joilla on vaikutusvaltaa alueen poliittisiin suhteisiin ja näin ollen rauhanvälitykseen. Näkemyksen jakanee myös UM, koska uskonnolliset toimijat on nostettu rauhanvälitykseen, mikä vastaisi osaltaan kysymykseen. Toiseksi uskonnolliset ja perinteiset johtajat -verkosto on uudenlainen näkökulma rauhanvälitykseen, jonka keskeinen toimija Suomi pyrkii olemaan kansainvälisesti. Tällöin on Suomen etujen mukaista ensiksi panostaa rauhanvälitykseen ja toiseksi edistää rauhanvälitystä monin eritavoin. Tämä selittäisi, miksi Suomi edistää toimintaa: ollakseen rauhanvälityksen edelläkävijä.

Edellä esittämänäni analyysit implikoivat, että rauhanvälitystematiikassa uskonnolliset elementit ovat instrumentaalisia. Suomen kehityspolitiikassa ne nähdään välineenä tukea rauhanvälitystä ja Suomen tavoitteita olla rauhanvälityksen edelläkävijä kansainvälisesti. Koska uskonnolliset elementit ovat toissijaisia ja ehdollisia sekä niitä käytetään rauhanvälityksessä varautuneesti omien intressien ja tarpeiden mukaan, tulkiten suhtautumisen uskonnollisiin elementteihin olevan tässä instrumentaalista.

Uskonnon maantieteellisyys

Uskonnon maantieteellisyys on keskeinen kysymys pohdittaessa politiikkaympäristön postsekularistisuutta, koska postsekularismi pyrkii rikkomaan ei vain sekularismi ja uskonto -jakoa mutta myös siihen tiukasti liittyvää oletusta sekularistisesta lännestä ja uskonnollisista kehittyvistä maista. Tarkastelin aineistosta nousseita uskonnollisia elementtejä tulkiten löytyykö taustalta tätä oletusta. Toiseksi kysymys liittyy ymmärrykseen uskonnon elpymisestä. Postsekularistisen koulukunnan mukaan uskonnon elpyminen on globaali ilmiö, joka vahvistaa uskonnollisia elementtejä kansainvälissä suhteissa. Analysoinkin, tunnistetaanko aineistossa ilmiötä uskonnon elpyminen.

Tein kaksi merkittävää huomioita. Ensiksi maantieteellinen vastakkainasettelu "globaalin pohjoisen ja etelän välillä" tunnistetaan kehitysyhteistyöpolitiikkasektorilla. Mainitaan, että

vallitsee eräänlainen "West Against Rest" -ajattelu esimerkiksi mitä tulee naisten oikeuksiin. (UM 2013d, 11.) Tätä pyritään rikkomaan vahvistamalla dialogia eri kulttuurien kesken. YK-strategiassa todetaan, että Suomi tukee Sivilisaatioiden allianssia (AOC), joka pyrkii erityisesti lieventämään islamilaisen ja ns. lännen välistä jännitystä ja vastakkainasettelua (UM 2013d, 60). Tekstiotteissa tunnistetaan lännen ja kehittyvien maiden vastakkainasettelu, jota tulee purkaa. Huomion arvoista kuitenkin on, että otteissa puhutaan laajemmin muista kulttuurillisista kysymyksistä, eikä uskonnollista ulottuvuutta per se tuoda esiin.

Toiseksi aineistossa nousee ajatus siitä, että uskonnollisilla elementeillä on merkitystä ennen kaikkea kehittyvissä maissa. YK-strategiassa lausutaan, että "[k]ulttuurien ja uskontojen välisessä dialogissa Suomi tukee AOC:n toimintaa ja allianssin nuorisoon kohdistuvaa työtä Pohjois-Afrikassa ja Lähi-idässä (UM 2013d, 61). Lisäksi rauhanvälityksen toimintaohjelmassa esitetään, että uskonnolliset kysymykset rauhanvälitystyössä ovat nostaneet erityisesti Lähi-idän, Pohjois-Afrikan ja Palestiinan kohdalla tärkeyttään (UM 2011b, 30). Edellä esitetyt otteet luovat kuvaa siitä, että uskonto koskettaa muita kuin länsimaita. Kahteen edelliseen huomioon perustuen argumentoin, että uskonnolliset elementit nähdään edelleen ennen kaikkea koskettavan muita kuin länsimaita.

Tunnistetaanko uskonnon elpyminen, joka on globaali ilmiö joka lisää uskonnon merkitystä kaikkialla? Selvitin edellisessä luvussa, että uskonnolliset toimijat mainitaan osana uutta globaalia kansalaisyhteiskunnantoimijoiden joukkoa. Aineistossa todetaan, että muuttuneeseen toimintakenttään ja -ympäristöön vastaaminen on keskeistä, koska uudet globaalihallinnan ja kehityspolitiikan toimijat muovaavat kehityspoliittista keskustelua, painotuksia ja toimintatapoja. Ne tuovat kansainväliseen kehitysyhteistyötyöhön uusia resursseja ja laajentavat vuoropuhelua perinteisen toimijakentän ulkopuolelle ja "... lähestyvät kehitysyhteistyöpolitiikkaa eri lähtökohdista, eri tavalla ja erilaisin menetelmin". (UM 2012b, 6). Muuttunut toimijakenttä siis tunnistetaan ja lisäksi huomioidaan, että kansalaisyhteiskunnan toimijakentän moninaisuus ja uusien toimijoiden lisääntyminen on osa globaalia muutosta (UM 2012). Kysymys onkin, ymmärretäänkö globaalilla kehityspolitiikan muutoksella olevan tai sisältävän uskonnollisia elementtejä. Muuttunut toimintaympäristö ei näytä sisältävän erityisesti uskonnollisten elementtien lisääntymistä, koska uskonnollisia toimijoita ja elementtejä osana kansalaisyhteiskuntaa ja kehityspolitiikkasektoria ei mainita tässä yhteydessä. Täten tulkitsemme, että uskonnon elpymistä ei tunnisteta siten kuin postsekularistit siitä puhuvat.

Huomattavaa on kuitenkin, että uskonnolliset toimijat kansalaisyhteiskunnan toimijoina huomioidaan yhdessä sen kanssa, että moniarvoisuuteen ja oikeusperustaisuuteen pohjautuvaa kansalaisyhteiskuntaa pyritään tukemaan (UM 2010, 3). On positiivista, että muuttuneeseen toimintakenttään pyritään vastaamaan ja sen tuntemusta pidetään tärkeänä kehitysyhteistyöpolitiikassa: ”... on tiedettävä, minkälaisia arvoja, mitä toimijoita, minkälainen toimintatila, mitä tiedollisia ja taloudellisia resursseja se sisältää ja miten niitä voidaan vahvistaa” (UM 2010, 10). Edellä esitetty ja yhdessä sen kanssa, että todetaan nykyisen kansalaisyhteiskuntäkäsityksen heijastavan modernin ja kehittyvän yhteiskunnan rakenteita (UM 2010, 9), antaa kuvan siitä, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa tunnustetaan länsimaisen sekulaarin kansalaisyhteiskunta käsityksen rajoittuneisuus kun toimitaan kehittyvissä maissa.

Uskonnon ambivalenttius

Uskonnon ambivalenttius viittaa siihen, että uskonnollisilla elementeillä on sekä positiivisia että negatiivisia ulottuvuuksia politiikassa. Toteamus, joka saattaa kuulostaa itsestäänselvyydeltä on tarpeen tuoda esiin tarkasteluun, koska sekularismi määrittelee uskonnolliset elementit pääsääntöisesti negatiivisen kautta. Analysoinkin, ovatko uskonnolliset elementit positiivisia vai negatiivisia Suomen kehitysyhteistyö ympäristössä. Tämä oli yllättäen varsin haastavaa, koska usein uskonnolliset elementit mainittiin aineistossa neutraalisti tai lyhyesti. Niinpä minun tuli tarkastella aineisto-otteita syvemmin saadakseni selville, onko suhtautuminen positiivista tai negatiivista.

Monessa aineistodokumentissa tuodaan esiin, etteivät uskonto ja valtiollinen kehitysyhteistyö sovi saman tuen alle. Kohdistin tarkasteluni siihen, miten ja missä tämä on ilmaistu. Vuoden 2006 kansalaisjärjestölinjauksessa ja vuoden 2008 valintakriteereissä todetaan, että valtion tukea ei voi käyttää uskonnolliseen työhön (UM 2006, 12 ; UM 2008, 7). Vuonna 2012 tehdyssä sopimusmallissa lausutaan, että tukea ei ole tarkoitettu uskonnolliseen käännetytystyöhön (UM 2012c, 2). Sama ilmaisu, uskonnollinen käännetytystyö, löytyy myös ohjelmatuen päivitetystä ohjeista (UM 2013b, 2). Tässä yhteydessä aineistossa on siis käytetty käsitteitä ”uskonnollinen työ” ja ”uskonnollinen käännetytystyö” (emt.). Nämä kaksi eroavat selvästi toisistaan ja tulkitsen, että ne antavat myös erilaisen kuvan siitä, suhtaudutaanko uskonnollisiin elementteihin ylipäätänsä positiivisesti vai negatiivisesti. Uskonnollinen työ -käsite on laaja merkitykseltään ja siten mahdollistaa monenlaisen

toiminnan kieltämisen, kun puolestaan uskonnollinen käännytystyö kohdistuu ainoastaan uskonnon levittämiseen. Näin ollen jälkimmäinen voidaan nähdä suvaitsevampana ilmaisuna, kun edeltävä suhtautuu jollei negatiivisesti niin varautuneesti kaikkeen uskonnolliseen työhön.

Katson, että pieni sanavalinnan muutos myöhemmissä aineistodokumenteissa onkin itse asiassa hyvin merkittävä. Vuodesta 2012 lähtien ohjelmatuen puitteissa kielletään uskonnollinen käännytystyö sen sijaan että puhuttaisiin uskonnollisesta työstä. Tämä on huomattavasti kapea-alaisempi asetelma. Uusi sanamuoto, joka kieltää käännytystyön, täten antaa mielestäni vapauden uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen uskonnollisille arvopohjalle ja uskonnollisävytteiselle kehitystyölle. Näin ollen argumentoin, että uusimmissa dokumenteissa suhtautuminen uskonnollisiin elementteihin on sallivampaa ja siten myös positiivisempaa. Tätä tulkintaa tukee myös se, että uudemmissa kumppanuusjärjestöjen kehitysyhteistyötä määrittävissä dokumenteissa uskonnolliset arvot järjestöjen taustalla on mainittu, kun aikaisemmin ei tuotu esiin sitä, että järjestöjen taustalla voi vaikuttaa uskonnolliset periaatteet. On huomattava myös, että kieltäminen ei kosketa yksin uskonnon levittämistä vaan kaikkea aatteen tai ideologian levittämistä. (UM 2013a, 1.)

Kehitys ja turvallisuus dokumentissa (UM 2009) sivutaan uskontojen ja konfliktien suhdetta. Todetaan, että ” ... ideologiat ja uskonnot voidaan valjastaa valtaa haluavien ryhmien välineeksi. Ratkaisevaa on se, miten ihmiset reagoivat konfliktieräissä tilanteissa. Maailmankatsomus, viha, pelko, ahneus, turvattomuus ja syrjäytyminen vaikuttavat ihmisten toimintaan, joka voi johtaa joko väkivaltaan tai rauhaan” (emt., 6). Lainausta voidaan tulkita joko positiivisena tai negatiivisena. Positiivista on se, että tunnustetaan miten ihmisten asenteet, lainauksessa maailmankatsomus, voi johtaa rauhaan siinä missä väkivaltaisuuksiinkin. Olettaen, että maailmankatsomuksella viitataan myös uskontoihin, tämä tarkoittaa, että aineistossa tunnustetaan uskonnollisten elementtien positiivinen vaikutus yhteiskuntien turvallisuudelle ja vakaudelle. Tätä näkökulmaa tukee myös ajallisesti uudempien aineistojen useat viittaukset muun muassa uskonnollisten ja perinteisten johtajien käyttämiseen rauhanvälityksessä sekä maininnat kansalaisyhteiskunnan merkityksestä turvallisuuden ja kehityksen edellytysten luomisessa (UM 2010).

Samaan aikaan huomioni kiinnittyi aineisto-otteen sanavalintoihin, jotka luovat uskonto-sanalle negatiivisen sävyn samalla kun maailmankatsomus-käsitteellä on positiivisempi kaiku. Juuri uskonto esitetään voimana, joka taipuu valtaa haluavien ryhmien aseeksi ja voi johtaa väkivaltaan. Maailmankatsomus-käsitettä käytetään lauseessa, jossa esitetään mahdollisuus rauhan edistämiseen. Kuinka suuri painoarvo näillä sanavalinnoilla on, sitä on vaikea arvioida, mutta uskonto saa joka tapauksessa negatiivisen sävyn tässä kontekstissa.

Ihmisoikeustematiikassa uskonnolliset elementit esitetään varsin neutraalisti. Esimerkiksi viitatessa syrjimättömyyden periaatteeseen ja uskonnon vapauteen, uskonnolliset elementit näyttävät neutraalisti ymmärretyssä ympäristössä. Kuitenkin lähemmin tarkasteltuna näen, että uskonnolliset elementit tässä yhteydessä esiintyvät heikosti negatiivisessa sävyssä. Aineistossa todetaan, että uskonto ei saa ehdollistaa avun saamista eikä uskonnon levittäminen ole sallittua kehitysyhteistyövaroin (UM 2013a, 1) sekä että syrjinnän perusteet voivat olla uskontoon perustuvia (UM 2013c, 20). Näen, että lainaukset pitävät sisällään oletuksen siitä, että uskonto voi negatiivisesti vaikuttaa avunsaamiseen. Toisin sanoen ne lähestyvät uskonnollisia elementtejä negatiivisesta lähtökohdista. Huomaan, että lainaukset eivät sano tätä suoraan, mutta näen tulkintani perustelluksi, koska samassa kontekstissa ei tuoda esiin uskonnon mahdollisia positiivisia merkityksiä.

Uskonnon merkittävyys

Uskonnon merkittävyydellä tarkoitetaan sitä, nähdäänkö uskonnollisilla elementeillä olevan poliittista merkitystä. Saman voisi muotoilla kysyen, onko uskonnolliset elementit poliittisesti merkittäviä voimia tai toimijoita sekä onko niillä mahdollisuutta vaikuttaa politiikkaan ja yhteiskuntaan.

Kansalaisjärjestölinjaus vuodelta 2010 on ainoa dokumentti, jossa selkeästi ja suoraan tunnustetaan uskonnolliset toimijat osaksi kansalaisyhteiskuntaa. Näin ollen oletan, että kun aineistossa puhutaan kansalaisyhteiskunnasta, se sisältää myös viittauksen uskonnollisiin yhteisöihin²³. Otin kansalaisjärjestölinjauksen lähempään tarkasteluun ja katsoin, millainen toimijuus ja merkitys siinä annetaan kansalaisyhteiskunnan toimijoille.

²³ Haluan tässä yhteydessä huomauttaa, että linjauksessa (2010) puhutaan uskonnollisista yhteisöistä eikä järjestöistä. Sanavalinta on mielestäni huomionarvoinen, koska tällöin ei puhuttane poliittisista organisaatioista tai järjestöistä. Sen sijaan yhteisö-käsite pitää sisällään ”eri tavoin järjestäytyneitä yhteisöllistä toimintaa” (UM2010, 5).

Vuoden 2010 kansalaisjärjestölinjauksessa määritellään kansalaisyhteiskunnan tehtävät ja toiminta seuraavasti. Kansalaisyhteiskunta edistää kansalaisten omaehtoisia kehitysmahdollisuuksia, demokratiaa, ihmisoikeuksia ja hyvää hallintoa, tuottaa kansalaispalveluita, valvoo julkista valtaa ja oikeuksien toteutumista, lisää kansalaiskeskustelua ja -osallistumista sekä eri tavoin kehittää yhteiskuntaa (UM 2010, 6). Moninainen tehtäväkenttä pitää sisällään myös selkeästi politiikkaan kuuluvia toimija, kuten demokratian ja hyvän hallinnon edistäminen. Tämä tarkoittaa, että uskonnollisilla toimijoilla osana muuta kansalaisyhteiskuntaa on mahdollisuus toimia myös politiikassa. Aineistossa todetaan siis kansalaisyhteiskunnalla olevan rooli demokratian ja hyvän hallinnon edistämisestä, mikä viittaa siihen, että kansalaisyhteiskunnan oletetaan tukevan tiettyjä poliittisia päämääriä. Tekijälle nousee mieleen kysymys, onko uskonnollisilla elementeillä mahdollisuutta muokata politiikkaa ja olla poliittisesti merkittävä toimija muutenkin kuin tukijana.

Aineistossa todetaan, että ” [k]ansalaisyhteiskunta on julkishallinnon ulkopuolinen areena...” (UM 2010, 9) ja että se ei kuulu julkisen sektorin piiriin (emt., 5). Tämä tarkoittaa, että uskonnolliset toimijat eivätkä elementit kansalaisyhteiskunnan osana kuulu julkishallintoon. Kansalaisyhteiskunnan rooli näyttäytyykin enemmän valtion toimintaa tukevana (UM 2010, 12), kuin sen osana. Luonnollisesti tämä tarkoittaa myös sitä, että niin ikään uskonnollisia toimijoita ei nähdä julkishallinnon täysinäisinä jäseninä ja toimijoina. Tämä pitää yllä jakoa julkisen sekulaarin ja uskonnollisen yhteisön välillä.

Rees (2011) puhuu siitä, ovatko uskonnolliset elementit toissijaisia toisiin politiikan voimiin verrattuna. Uskonnolliset elementit näyttäytyvät osittain ensisijaisina rauhan- ja turvallisuustematiikassa. YK-strategiassa (2013b) mainitaan, että rauhanvälitys on osaksi poliittista (emt., 55) ja koska uskonnolliset toimijat ovat osa rauhanvälityksen toimijakenttää voitane olettaa, että niilläkin on osaksi poliittista merkittävyyttä. Joskin tämä on positiivista, uskonnollisten toimijoiden poliittinen toimijuus jää varsin heikosti artikuloituksi ja kapeaksi. Ainoastaan tässä yhteydessä voidaan nähdä uskonnolliset elementit ensisijaisina.

Lisäksi aineistosta voidaan tunnistaa oletus, että kansalaisyhteiskunnan toimijoiden lisääntyminen ja niiden roolin kasvu kehitysyhteistyösektorilla (UM 2010, 7) on valtiollisen kehitysyhteistyön ulkopuolista toimintaa. Todetaan, että uusien avunantajien lisääntyminen lisää painetta laaja-alaiseen, myös ei-valtiolliset toimijat kattavan yhteistyön tiivistämiseen

(emt., 17). Näkökulma on, että uudet kansalaisyhteiskunnan toimijat, uskonnollistaustaiset toimijat muiden mukana, luovat painetta sisällyttää myös ei-valtiolliset toimijat osaksi kokonaisuutta. Tässä ylläpidetään jakoa valtiollisiin ja ei-valtiollisiin sekä esitetään uudet toimijat haasteena ja paineena. Näen, että tällöin lähtökohta on maltillisen varautunut eikä avoin moninaisia toimijoita kohtaan, siitakin huolimatta, että niiden merkitys kehityksen tavoitteiden saavuttamiselle tunnustetaan. Katsonkin, että aineistossa painottuu kansalaisjärjestöjen toiminta kansalaisyhteiskunnan vahvistamiseksi ja niiden vaikuttamistoiminta ihmisten aktivoimiseksi (UM 2010, 11), sen sijaan, että ne otettaisiin vahvaksi osaksi poliittista toimintaa.

Analyysin perusteella näyttää siltä, että aineistossa uskontoa katsotaan varsin kapea-alaisten linssien läpi. Uskonnolliset elementit ovat esillä tietyissä yhteyksissä, pääsääntöisesti sellaisten kysymysten parissa, jotka ovat joko politiikan marginaalissa tai taustakulttuurissa, kuten osana kansalaisyhteiskuntaa. Tämän perusteella aineistosta kuultaa sekularistisesti painottunut näkökulma, joka ei näe uskonnollisia elementtejä poliittisesti merkittävänä. On kuitenkin huomattava, että uskonnolliset toimijat yltyvät monelle eri kehitysyhteistyön alueelle, mikä mainitaan aineistossa ja mikä on positiivista. Tämä vie politiikkaa postsekularistiseen suuntaan ja seuraavaksi siirryn tarkastelemaan, miten postsekularistista Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on.

9. Johtopäätökset

Tässä luvussa esitän tutkimuksen johtopäätökset. Aloitan kokoamalla yhteen analyysintulokset ja tarkastelen analyysiluokkia sekä suhteessa teoriaan että yhtenä kokonaisuutena uskonnon dynamiikat -mallin kautta, mikä vie kohti postsekularismin tunnistamista aineistoista. Tässä luvussa vastaan lopulta tutkimuskysymykseeni ja analysoin postsekulaareja elementtejä Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa.

9.1. Onko Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka postsekularistista?

Kahdessa edellisessä luvussa etsin sisällönanalyysin keinoin vastauksia siihen, missä uskonto tuodaan esiin ja miten siihen suhtaudutaan aineistossa. Siirryn nyt seuraavaksi käsittelemään analyysin tuloksia uskonnon dynamiikat -mallin avulla, minkä kautta lopulta voin myös vastata tutkimuskysymykseeni, miten postsekularistista Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on. Tässä luvussa paikanna erittelemäni analyysiluokat uskonnon dynamiikat malli -diagrammiin (taulukko 4.). Teoriaan pohjaten paikannan analyysiluokat diskursseihin. Katson asettuvatko ne lähemmäksi sekularistista vai uskonnollista diskurssia vai jäävätkö ne näiden

välimaastoon kohti postsekularistista kenttää. Tämän kautta visualisoin analyysin tulokset, mikä luo kuvan siitä asettuuko aineistossa uskonnolliset elementit sekulaarin, uskonnolliseen vai postsekularistiseen diskurssiin. Mikäli mallin avulla havaitaan, että suurin osa uskonnollisista elementeistä paikantuu postsekularistiseen diskurssiin diagrammissa, voidaan Suomen kehityspoliitikan sanoa olevan tältä osin postsekularistista.

Postsekularismin mukaan uskonnolliset elementit ovat läsnä politiikassa ja ne tulisi olla huomioon otettuja kaikessa toiminnassa. Katsottaessa uskonnollisten elementtien näkyvyyttä analysoin, että näkyvyys on lisääntynyt hieman tarkastelemani ajanjaksona. Kansalaisyhteiskuntasektorilla uskonnolliset yhteisöt ovat mainittua toimijoita ja rauhanvälityksessä uskonnolliset johtajat ovat nousseet yhdeksi toiminta-alueeksi. Nämä ovat merkkejä siitä, että uskonnolliset toimijat ovat yhä vahvemmin tunnustettuja kehitysyhteistyösektorilla. Haluan tässä painottaa toimijat-sanaa, koska vaikka uskonnollistaustaiset järjestöt, yhteisöt ja muut toimijat ovat lisääntyvässä määrin tunnistettuja ei aineistosta ilmene laajempaa pohdintaa moninaisista uskonnollisista elementeistä suhteessa kehitykseen. Uskonnon merkitys kehitykselle nousee esiin puhuttaessa konflikteista ja konfliktiherkkydestä ja siitä miten uskonto voi olla katalyytti väkivaltaan ja sortoon, mikä on varsin sekularistinen näkökulma eikä tuo esiin uskonnollisten elementtien moninaisia positiivisia ulottuvuuksia suhteessa kestävään kehitykseen.

Tulkitsenkin, että aineistossa uskonnolliset elementit on huomioitu varsin suppeasti, ottaen huomioon sen uskonnollisten elementtien potentiaalinen vaikutus moneen eri kehitysyhteistyön tuloksellisuuteen. Analyysin perusteella näyttää siltä, että uskonnollisia elementtejä ja niiden erityisarvoa ei tuoda niin usein esiin kuin voisi. Näen, että tätä ulottuvuutta voisi aktiivisemmin huomioida muuallakin kuin rauhan- ja turvallisuudenkysymysten parissa. Esimerkiksi kehityspoliittisessa ohjelmassa vuodelta 2012 todetaan, että ”maahanmuuttaja järjestöjen osaamista ja yhteyksiä hyödynnetään käytännön kehitysyhteistyössä” (UM2012b, 19). Näen, että uskonnollisten toimijoiden kohdalla tilanne on samankaltainen ja yhtäläillä olisi relevanttia tuoda uskonnollistaustaisten kumppanuusjärjestöjen osaamisen hyödyntäminen selkeästi esiin. Näin ollen tämä analyysiluokka, uskonnon näkyvyys, sijoittuu lähemmäksi sekulaarista diskurssia, mutta istuu kuitenkin postsekularistiseen diskurssiin, koska uskonnolliset elementit ovat joka tapauksessa huomioitu yhä selkeämmin osana kansalaisyhteiskunta- ja rauhanvälityssektoria.

Uskonnon instrumentaalisuus oli yksi tarkastelemani ulottuvuus. Analyysini perusteella argumentoin, että sekä rauhanvälitystematiikassa että ihmisoikeuskeskustelussa uskonnolliset elementit ovat jossain määrin instrumentaalisia. Rauhanvälityksessä on otettu yhä vahvemmin uskonnolliset johtajat ja niiden positiivinen merkitys huomioon rauhan rakentamisessa. Tarkemmin tarkasteltuna näyttää kuitenkin, että uskonnolliset johtajat ovat toissijaisia Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa muihin toimijoihin ja diplomatian raiteisiin verrattuna. Löysin viitteitä, jotka osoittavat, että motiivit tukea uskonnollisten ja perinteisten johtajien rauhanvälitysverkostoa eivät niinkään liity per se uskonnollisten elementteihin, vaikka nämä tunnistetaankin. Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa ei voida siis vielä puhua uskonnollistaustaisesta diplomatiasta, jota toisaalla käytetään (ks. s. 22). Näin ollen paikannan tämän sekulaariin diskurssiin. On kuitenkin huomattava, että uskonnollisten ja perinteisten johtajien käyttö rauhanvälityksessä edellyttää, että ymmärretään uskonnollisten elementtien ja toimijoiden merkitys politiikassa ja yhteiskunnassa, mikä vie politiikkaa postsekularistiseen suuntaan. Olen huomionut tämän siten, että paikannan luokan lähemmäksi postsekularistista diskurssia.

Ihmisoikeustematiikassa puolestaan uskonnolliset elementit näyttäytyvät politiikan kohteina. Tällä viitataan keskusteluun siitä, miten uskonnon vapauden kontekstissa tulee turvata paitsi uskonnon vapaus myös uskonnollisten ryhmittymien oikeudet. Uskonto on tässä kontekstissa politiikan ulkopuolinen objekti, joka tulee ottaa huomioon taaten uskonnon vapauden toteutuminen kehityspolitiikassa. Kritisoimatta uskonnon vapautta kiinnitän huomion siihen, että uskonto esiintyy tässä kontekstissa politiikan kohteena, siis objektina, ja täten uskonnollisilla elementeille ei anneta poliittista toimijuutta. Sama tulee esille kun uskonnolliset vähemmistöt esitetään haavoittuvina siten, että ne tulee ottaa erityisesti huomioon toiminnassa. Ihmisoikeustematiikassa uskonnolliset elementit eivät ole samalla tavalla instrumentaalisia kuten rauhanvälityksessä. Niitä ei käytetä suoraan toisten tarkoitusperien tukemiseen, mutta koska ne esiintyvät politiikan kohteina tämäkin tematiikka voidaan paikantaa analyysiluokkaan uskonnon instrumentaalisuus.

Katsottaessa, millainen on käsitys uskonnollisista elementeistä suhteessa maantieteellisyyteen, analysoin, että aineistossa nousee esiin vahvemmin käsitys, että uskonnolliset elementit koskettavat erityisesti kehittyviä maita. Perustan tämän kahteen huomioon. Ensiksi, kuten toin esille edellisessä luvussa, kulttuurialogihankkeiden kohdalla mainitaan erityisesti länsimaiden ulkopuoliset alueet kuten Pohjois-Afrikka ja Lähi-itä.

Kulttuurien ja uskontojen välinen dialogi tulee siis esiin sellaisissa yhteyksissä, jotka koskettavat kehittyviä maita. Huomaan, että tämä on osaltaan luonnollista, koska uskonnolliset elementit esimerkiksi Palestiinan politiikassa ovat vahvemmin pinnalla. Toiseksi havainnoin, että puhuttaessa kulttuurien välisestä dialogista ja globaalikasvatuksesta Suomen kontekstissa, uskonnollisia elementtejä ei mainita. Sekä 2006 (14) että 2010 (19) vuoden kansalaisjärjestölinjauksissa todetaan, että kumppanuusjärjestöiltä odotetaan myös kehityskasvatusta ja tiedottamista Suomessa, mikä voisi pitää sisällään ajatuksen myös uskonnollissensitiivisestä kasvatuksesta ja uskontojen välisestä dialogista. Kuitenkin Suomen kontekstissa aineistossa ei ole mainittu uskonnollisia elementtejä. Näihin kahteen huomioon perustuen tulkitsem, että puhuttaessa uskontojen välisestä dialogista, katse ensisijaisesti kääntyy kehittyviin maihin. Tämä jättää analyysiluokan sekulaariin diskurssiin, koska postsekularismi pitää sisällään sen näkökulman, että uskonnolliset elementit ovat yhtäläillä merkittäviä ja läsnä sekä länsimaissa että kehittyvissä maissa.

Maantieteellisyyteen liittyen tarkastelin myös, tunnistetaanko aineistossa uskonnon elpymistä siten kuin postsekularistinen koulukunta siitä puhuu. Totesin, että vaikka Suomen kehityspoliittisessa kontekstissa tunnistetaan uusi, muuttunut globaali toimijakenttä, muutoksen ei nähdä sisältävän samalla tavalla uskonnollisia elementtejä kuin mitä uskonnon elpyminen pitää sisällään. Joka tapauksessa on huomioitava se positiivinen muutos kohti postsekularistista painostusta, mikä on lisännyt uskonnollisten elementtien ja erityisesti toimijoiden näkyvyyttä kansalaisyhteiskunnan kentällä. Lopulta paikansin tämän analyysiluokan sekulaariin diskurssiin, koska ensiksi näyttäne siltä, että uskonnolliset elementit nähdään koskettavan vahvemmin kehittyviä maita eikä Suomen kontekstissa pohdita uskonnollisia elementtejä ja toiseksi uskonnon elpymistä ei näytetä tunnistettavan.

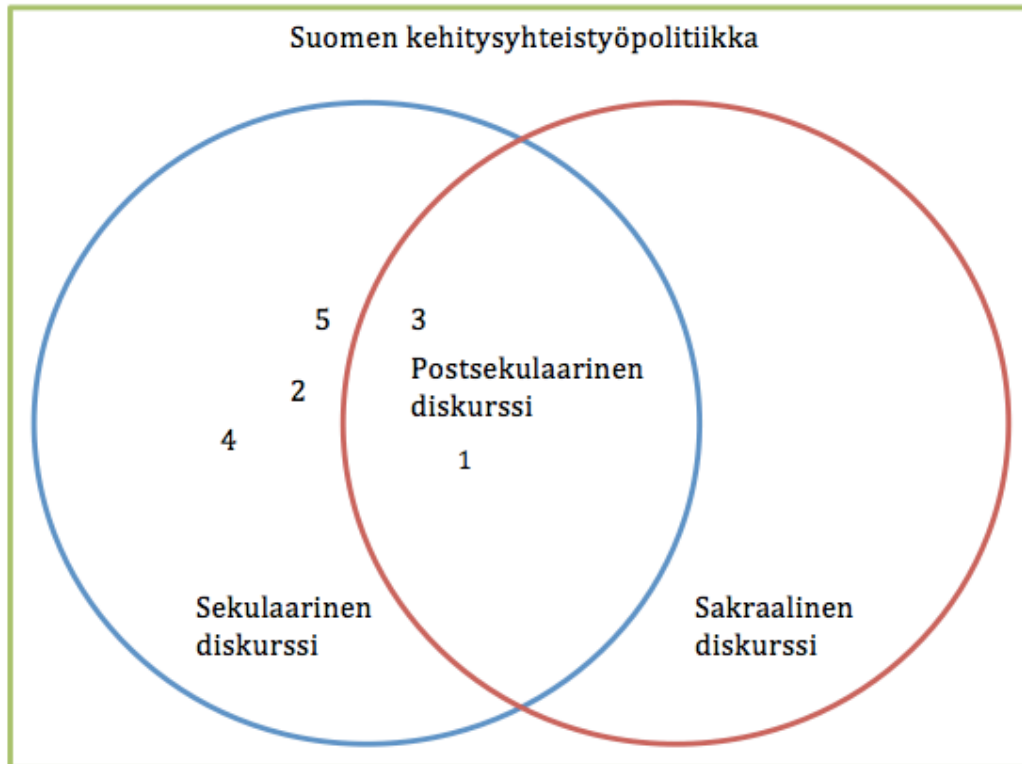
Yksi analyysiluokka oli uskonnon ambivalenttius, jonka yhteydessä tarkastelin nähdäänkö uskonnolliset elementit positiivisina vai negatiivisina. Totesin, että uskonnollisten elementtien positiivinen merkitys ei näyttäne saavan yhtä paljon näkyvyyttä. Uskonnolliset elementit tuodaan useimmiten neutraalissa tai negatiivisessa yhteydessä esiin. Erityisen kiinnostava huomio oli se, että uskonto-sana saa negatiivisen kaiun samalla kun maailmankatsomus saa positiivisen ulottuvuuden. Täten katson perustelluksi todeta, että aineistossa painottuu uskonnollisten elementtien negatiivinen ulottuvuus politiikka ympäristössä.

On kuitenkin tärkeä huomata, että uskonnolliset elementit eivät esiinny yhtä negatiivisessa valossa uusimmissa dokumenteissa verrattuna vanhempiin aineistodokumentteihin. Tästä kertoo muun muassa valintakriteerien muutokset, jotka toivat uskonnolliset elementit sallivammin esille. Enää ei leimata kiellettyinä uskonnollista työtä tai lähetystyötä vaan puhutaan laajemmin samassa yhteydessä sekä poliittisten että uskonnollisten ideologioiden levittämisestä. Lisäksi aineistossa oli esillä se, miten uskonnollisia elementtejä voidaan käyttää sekä konfliktien eskaloitumiseen että rauhan edistämiseen. Tämä tarkoittaa, että uskonnollisten elementtien ambivalenttius tunnustetaan Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Sijoitan luokan kuitenkin sekulaariin diskurssiin, koska katson perustelluksi sanoa, että negatiivinen näkökulma uskonnollisiin elementteihin on hieman useammin esillä verrattuna positiiviseen ulottuvuuteen. Kuitenkin korostan, että on tervetullutta, ettei uskonnollista toimintaa nosteta negatiivisessa valossa kaikissa dokumenteissa esiin, mikä voidaan nähdä askeleena kohti postsekularistista näkökulmaa uskonnollisiin elementteihin Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa

Analysoitaessa politiikan postsekularistisuutta yksi tärkeä määrittäjä on, annetaanko uskonnollisille elementeille ja toimijoille poliittista merkittävyyttä ja toimijuutta. Tarkastelinkin, saako uskonnolliset toimijat aineistossa poliittista toimijuutta. Uskonnolliset toimijat nousivat poliittisiksi toimijoiksi rauhanvälityksessä, Uskonnolliset ja perinteiset johtajat rauhanvälitysverkosto -kontekstissa. Tässä uskonnolliset toimijat nähdään paitsi poliittisina toimijoina, mutta niiden merkitys rauhanrakentamisessa piirtyy merkittävänä. Tämä veisi tematiikka uskonnolliseen tai postsekularistiseen diskurssiin. On kuitenkin huomattava, että uskonnollisten toimijoiden poliittinen toimijuus jää ehdolliseksi ja varautuneeksi. Niiden toimijuus rajoittuu tiukasti tähän tiettyyn verkostoon ja lisäksi ne ovat toissijaisia suhteessa valtiollisiin toimijoihin. Tähän perustaen katson, että luokka paikantuu sekulaariin diskurssiin, koska poliittisen toimijuuden jäädessä toissijaiseksi se ei saa suurta painoarvoa.

Lisäksi analyysin perusteella argumentoin, että uskonnolliset toimijat jäävät pääsääntöisesti aineistossa kansalaisyhteiskunnan toimijoiksi, jotka ovat siis julkishallinnon ulkopuolisia. Tämä tarkoittaa, että uskonnolliset toimijat jäävät niin sanotusti taustakulttuuriin, mikä vie niin ikään analyysiluokkaa sekulaariin diskurssiin. Heikosta poliittisesta toimijuudesta huolimatta tulkitsen, että aineistossa kuultaa positiivinen muutos kohti laajempaa kansalaisyhteiskunnan ymmärtämistä ja että kansalaisyhteiskunnassa uskonnollistaustaisilla

kansalaisjärjestöillä on yhä vahvistuva toimijuus. Analyysiluokka jää siis heikosti sekulaariin diskurssiin, koska paikansin aineistosta näitä tiloja, jotka vievät kohti postsekularistista diskurssia.



Taulukko 4. Analyysiluokat paikannettuna Uskonnon dynamiikat -malliin

Luokka 1	Uskonnon näkyvyys
Luokka 2	Uskonnon instrumentaalisuus
Luokka 3	Uskonnon ambivalenttius
Luokka 4	Uskonnon maantieteellisyys
Luokka 5	Uskonnon merkittävyys

Taulukko 5. Analyysiluokkien numerointi

Taulukko 4. esittää, mihin olen edellä esittämäni analyysiluokat paikantanut uskonnon dynamiikat -mallissa. Numeroin luokat (taulukko 5.) taulukon lukemisen helpottamiseksi. Korostan jälleen, että analyysiluokat on asetettu suurpiirteisesti taulukkoon, eivätkä ne esitä mitattuja suhteita luokkien välillä. Olen edellä pyrkinyt tuomaan mahdollisimman selkeästi esiin ne perustelut, joiden mukaisesti olen asettanut luokat suhteessa kolmeen eri uskonto diskurssiin.

Uskonnon dynamiikat -malli auttaa hahmottamaan aineistosta löytämiäni uskonnollisia elementtejä suhteessa diskurssien kokonaisuuteen. Mallista huomataan, että kolme viidestä paikantuu sekularistiseen diskurssiin. Kaksi näistä lähemmäs postsekularistista diskurssia kuin kolmas luokka, luokka 4. Kaksi viidestä puolestaan sijoittuu postsekularistisen diskurssiin piiriin, mutta nämäkin sisältävät jossain määrin sekularistisia viitteitä ja siten paikantuvat enemmän kohti sekularistista diskurssia kuin uskonnollista diskurssia. Viidestä luokasta luokka yksi, uskonnon näkyvyys, sijoittuu vahvimmin postsekularistiseen diskurssiin.

Edellisen perusteella tulkitsem, uskonnon näkyvyys niin kansalaisyhteiskunnassa kuin yhteiskunnassa on huomioitu. Tämä on toivottavaa ja vie politiikka postsekularistiseen suuntaan. Lisäksi voidaan sanoa, että uskonnolliset elementit saavat positiivisia merkityksiä, eivätkä ne piirry vain negatiivisiin sävyihin, kuten sekularistinen politiikka usein ne määrittää. Kaikesta huolimatta monessa kohtaa sekularistinen painotus voidaan löytää, kun katsotaan, miten uskonnollisiin elementteihin suhtaudutaan poliittisesta näkökulmasta tai miten niistä puhutaan aineistossa. Tulkitsem, että erityisesti luokka neljä, uskonnon maantieteellisyys, sijoittuu sekulaariin diskurssiin, koska aineistossa ei noussut esiin kohtia, joissa olisi nostettu tai pohdittu uskonnollisia elementtejä länsimaisessa taikka suomalaisessa politiikkaympäristössä. Huomaan, että tämä toki saattaa johtua aihepiiristä. Aineistonani olivat kehityspoliittiset dokumentit, jotka luonnollisesti keskittyvät eivät Suomen vaan kehittyvien maiden politiikka ympäristöön. Tästä syystä, en sijoittanut luokkaa kauas postsekularistisesta diskurssista vaan sekulaarin diskurssin keskiöön.

Tärkeä huomio on, että uskonnolliset elementit ovat näkyvillä Suomen kehityspoliittisessa kontekstissa yhä vahvemmin. Kun verrataan aineiston vanhempia dokumentteja, uusimpiin uskonnolliset elementit ovat lisänneet näkyvyyttään. Katsottaessa aineistoa vuodesta 2007 vuoteen 2014 huomataan, että uskonnolliset elementit ovat lisääntyneet. Tämä vahvistaa sitä postsekularistista oletusta, että uskonnolliset elementit ovat yhä enemmän läsnä politiikassa.

Kuten näemme mallista, vain kaksi kolmesta luokasta voidaan paikantaa sekularistisen ja uskonnollisen diskurssin leikkaukseen eli unioniin. Näin ollen tulkitsem, ettei Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka ole kokonaisuudessaan postsekularistista. Argumentoidakseni, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on postsekularistista, tulisi suurimman osan luokista

sijoittua postsekularistiseen diskurssiin. Analyysini perusteella aineistosta kuitenkin löytyy postsekularistisia painotuksia ja ulottuvuuksia, jotka ovat keskeisiä huomioida tutkimukseni kannalta. Tartunkin seuraavassa luvussa pohtimaan näitä ulottuvuuksia ja vastaan tutkimuskysymykseeni, miten postsekularistista Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on.

9.2. Postsekularismi Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa

Analyysini perusteella Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa on postsekularistisia ulottuvuuksia. Näistä kertoo muun muassa uskonnollisten johtajien toiminta rauhanvälityksessä, uskonnollisten yhteisöjen huomioiminen yhä laajemmin kansalaisyhteiskunnassa, erilaisten uskonnollisten dialogihankkeiden tunnistaminen ja tukeminen sekä se, ettei uskonnollisia elementtejä alleviivata yhtä negatiivisesti kuin aikaisemmin. Tulosten perusteella voin todeta, että uskonnolliset elementit ovat määrällisesti kasvaneet aineistossa tarkastelemallani ajanjaksolla, sillä uskonnolliset elementit ovat saaneet enemmän näkyvyyttä uudemmissa aineistoissa verrattuna varhaisimpiin dokumentteihin. Lisäksi huomioin, että arvopohjainen kehitysyhteistyöparadigma yhdessä paikallisuuden painotuksen kanssa luonee tietä uskonnollisuuden ja yhteisöllisyyden yhä korostuvalle roolille kehitysyhteistyöpolitiikassa.

Postsekularistinen argumentti, että uskonnolliset elementit ovat läsnä politiikassa, on kaiken kaikkiaan varsin helposti jaettavissa. Tällä tarkoitan, että väite ei ole kovinkaan ongelmallinen, koska, kuten useaan tuotu esiin, esimerkiksi kehitysyhteistyöpolitiikassa uskonnolliset elementit ovat pitkään olleet läsnä ja tämä on huomioitu enemmän tai vähemmän myös Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa²⁴. Uskonnollisten elementtien läsnäolo ja lisääntyminen ei myöskään välttämättä muuta politiikkaa suuntaan tai toiseen, milloin uskonnollisten elementtien lisääntyminen ei haasta sekulaarista politiikkaa.

Tarkasteltaessa postsekularistisuutta sen sijaan, että katsottaisiin vain uskonnollisia elementtejä per se, keskeisempi kysymys onkin, nähdäänkö ne merkittävinä politiikan kentällä. Postsekularistisen koulukunnan keskeinen ajatus on yhteiskunnallinen muutos, joka uudelleen arvioi ja muotoilee politiikan ja uskonnollisten elementtien suhdetta. Tähän liittyy oleellisesti kysymys siitä, onko uskonnollisilla elementeillä ja toimijoilla poliittista voimaa. Mavellin ja Petiton (2014, 7) postsekularismin määritelmä, johon nojaan tutkimuksessani,

²⁴ Uskonnollistaustaisen SLS-järjestön uskonnollistaustaisuus on huomioitu alusta lähtien ja siitä asti kun yhteistyötä on tehty kehitysyhteistyösektorilla kansalaisjärjestöjen kanssa Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka on vaatinut uskonnollisen työn erottamista kehitystyöstä. Tämä tarkoittaa, että uskonnollinen elementti on huomioitu.

pitää sisällään ensiksi uskonnollisten elementtien kansainvälispoliittisen voiman kasvun, toiseksi sekularismin kritiikin, joka muokkaa uskonnon ja sekulaarin rajapintoja, sekä kolmanneksi poliittisen yhteisön muutoksen. Onkin tarpeen reflektoida tutkimustuloksia suhteessa näihin kolmeen ulottuvuuteen, jotka yhdistyvät myös esittämäni Habermasin ja Rawlsin teoretisointiin. Näin vien tarkasteluni syvemmälle kuin vain uskonnollisten elementtien tunnistamiseen ja paikantamiseen Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa.

Luvussa 4.2 käsittelin Rawlsin julkisen päättelyn teoriaa ja poliittisen yhteisön rajoja. Julkinen perustelu syventyy siihen, mitkä ovat hyväksytyjä perusteluja politiikassa. Postsekularistisesta näkökulmasta kysymys kuuluu, ovatko uskonnolliset perustelut hyväksytyjä. Analyysini perusteella tulkitsem, ettei uskonnollisia perusteluja nähdä politiikassa. Perustan tämän ensiksi siihen huomioon, että uskonnollisten elementtien merkitys nähdään politiikassa yhä varsin kapeana, koska ensiksi uskonnolliset toimijat saavat poliittiseen toimijuuden ainoastaan rauhanvälitystematiikassa ja tällöinkin toissijaisina. Toiseksi uskonnolliset elementit yhä saavat negatiivisia sävyjä, mikä sisältänee ajatuksen uskonnollisista elementeistä politiikassa sekasortoa tuottavana.

Kuva ei ole kuitenkaan yksiselitteinen, koska esimerkiksi juurikin rauhanvälitystematiikassa uskonnollisten toimijoiden toiminta perustuu ajatukselle, että ne voivat tarjota uudenlaisen pohjan tehdä politiikkaa ja rauhanvälitystä sekä edistää rauhaa. Toisin sanoen tässä kuultaa läpi ajatus, että uskonnolliset perustelut voivat luoda politiikassa positiivisia tuloksia, mikä viittaisi siihen, että uskonnolliset elementit politiikassa ovat hyväksytyjä. Se, miksi en anna tälle kuitenkaan niin suurta painoarvoa on se, että uskonnollisten johtajien rooli rauhanvälityksessä näyttäytyy merkittävänä juuri yhteisötasolla, joka on erotetaan korkeasta politiikka tasosta (UM 2011b, 5). Tämä tarkoittaa, että uskonnolliset elementit ovat hyväksytyjä varauksin ja että poliittisen yhteisön raja-aidat edelleen pitää uskonnolliset elementit pääsääntöisesti taustakulttuurissa, kansalaisyhteiskunnan kentällä.

Analyysini perusteella voin sanoa, että uskontosensitiivisyys on nostanut profiilia. Voidaanko puhua samantapaisesta tietoisuuden heräämisestä, josta Habermas puhuu (ks. luku 4.2.1)? Uskonnon merkitystä kehitykselle pohdittiin rauhanvälitystematiikassa ja lisäksi uskonnolliset ulottuvuudet sisältynee pohdintaan paikallisuudesta ja kulttuurintuntemuksesta, koska uskonnolliset yhteisöt ovat aineistossa tunnistettuja kansalaisyhteiskunnantoimijoita. Kiinnostusta uskonnollisten elementtien suuntaan

kehitysyhteistyöpolitiikassa onkin saattanut viedä yhä vahvempi omistajuuden ja paikallisuuden painotus. Uskonnolliset elementit ovat usein vahvemmin läsnä kehittyvissä maissa ja tällöin kun puhutaan paikallisuuden tuntemuksesta ja kulttuurin merkityksestä kehitykselle kuvaan astuu uskonnolliset elementit. Analyysin perusteella voidaankin sanoa tietoisuuden uskonnollisten elementtien läsnäolosta ja merkityksestä kasvaneen ja paikallisen arvo- ja kulttuuripohjan painottaminen luonee edelleen tietä uskonnollisten elementtien mukaan ottamiselle, koska uskonnolliset elementit ovat osa monia paikallisia kulttuureja.

Habermas puhuu myös siitä, miten näkökulma uskonnollisiin elementteihin tulee olla positiivinen. Analyysini perusteella voidaan todeta, että uskonnolliset elementit saavat yhä positiivisempia vivahteita, vaikka negatiivinen näkökulma näyttäneen olevan yhä vahvempi. Argumentoin tutkimukseeni perustuen, että uskonnollisten laajempi tarkastelu ja pohdinta kehityspolitiikan piirissä olisi perusteltua. Näin kehitysyhteistyöpolitiikka voisi vahvemmin hyödyttää uskonnollisten elementtien tarjoamia mahdollisuuksia, mutta myös toisaalta varmistaa sen, etteivät ne haittaa kehitysyhteistyön tuloksellisuutta. Aineistossa tuotiin esiin se, miten tulee varmistaa marginaalissa olevien uskonnollisten yhteisöjen oikeuksien toteutuminen kehitysyhteistyössä, mikä esittää uskonnolliset yhteisöt heikossa asemassa olevina. Uskonnolliset yhteisöt eivät kuitenkaan ole ainoastaan heikkoja, vaan päinvastoin ne voivat hallita kehitysyhteistyökenttää. Täten olisi yhtäläillä olisi perusteltua varmistaa se, ettei uskonnolliset yhteisöt väärinkäytä kehitysyhteistyövaroja. Viittaan tässä niin sanottuun positiiviseen syrjintään. Uskonnolliset yhteisöt ovat usein kehittyvissä maissa korkeassa asemassa ja niillä on vankka kannatus, milloin on mahdollista, että uskonnolliset yhteisöt itse asiassa saavat suuremman roolin kuin ehkä tarpeen jättäen alleen muita avunsaaja ryhmittymiä.

Näistä tulkinnoista huolimatta en näe, että aineistosta kuultaisi tietoisuuden muutos, joka olisi yhtä kattava kuin Habermas mistä puhuu. Habermasille tietoisuuden muutos sisältää paitsi uskonnollisten elementtien ymmärtämisen positiivisina mutta myös sekulaarin tietoisuuden kyseenalaistamisen. Tähän liittyy niiden sekulaaristen ennako-oletusten kyseenalaistaminen, jotka asettavat uskonnollisille elementeille epäpoliittisen roolin ja aseman yhteiskunnassa. Tämä sekularismin kritiikki politiikkaa ohjaavan normina on yksi postsekularismia määrittävä ulottuvuus ja juuri tätä en analyysissäni löytänyt aineistosta. En löytänyt analyysissäni selkeitä viitteitä, jotka haastaisivat sekularistista näkökulmaa

yhteiskunnassa ja politiikassa. Keskeistä on, että poliittisten raja-aitojen tulisi antaa tilaa sekä uskonnollisille toimijoille että perusteluille. Katson, että uskonnollistaustaisten kumppanuusjärjestöjen uskonnollisia elementtejä toiminnassa ei ole hyödynnetty niin paljon kuin olisi mahdollista, koska uskonnollisuudesta järjestöjen taustalla ollaan enemminkin hiljaa.

Mavelli & Petito (2014, 7) puhuvat siitä, miten uskonnollisilla elementeillä on voima uudelleen muotoilla poliittista kenttää. Tätä voidaan havainnoida katsomalla esimerkiksi uskonnollisten toimijoiden roolia poliittisessa. Tässä kontekstissa on huomattava, että aineistossa uskonnollisten elementtien rooli on haastettu siten, että niiden paikka kansalaisyhteiskunnassa on laajempi kuin ennen. Katson, että uskonnollisten elementtien rooli on muuttunut sinä ajanjaksona, jonka aineistoni käsittää ja suhtautuminen niiden erilaisiin rooleihin ja merkityksiin on laajentunut. Moniarvoisuus näyttäytyy tärkeänä ulottuvuutena Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa, mutta en sanoisi, että moniarvoisuus nähtäisiin poliittisena. Sen mahdollisuutta pohditaan vain kansalaisyhteiskunnan kontekstissa. Kansalaisyhteiskunnan ulkopuolella uskonnollinen poliittinen toimijuus ilmenee heikosti rauhanvälitystematiikassa, kuten edellä tuotu esiin, ja en tunnista, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa haastettaisiin vahvasti uskonto ja politiikka -jakoa.

Se ulottuvuus, jota aineistossa ei analyysin perusteella huomata ja joka on keskeinen postsekularistinen ulottuvuus, on uskonnollisuuden yhteisöllisyys ja tähän liittyvä poliittisen yhteisön muutos. Aineistossa uskonnolliset elementit ja toimijat nähdään yhä uskonnollisina järjestöinä, organisaatioina tai kirkkoinstituutioina sen sijaan, että uskontoja pohdittaisiin luonnollisena osana kaikkia yhteisöjä. Vuoden 2010 kansalaisjärjestölinjauksessa järjestöjen mandaatti on esitetty laajana ja yhteisöllisenä (UM 2010, 5), mutta yhä tässäkin kontekstissa yhteisöllisyys rajautuu järjestötoimintaan. Paitsi muun muassa Mavelille ja Petitolle (2014) myös Habermasille (2008) yhteisöllisyys on keskeinen kysymys. Hän puhuu siitä, miten yhteisöjen pitää uudelleen anastaa yhteisöllisyytensä, joka puolestaan on luontaisesti uskonnollissensitiivinen luonteeltaan. Aineistossa painottui paikallisuus ja paikallisen kulttuuri- ja arvopohjan tunnistaminen kehitysyhteistyö toiminnassa, mutta tässä kontekstissa ei ole pohdittu yhteisöllisyyttä per se. Tämä on valitettavaa, koska juuri uskonnollisten elementtien yhteisölliset ulottuvuudet ovat keskeisimpiä ajatellen kehitysyhteistyön tuloksellisuutta. Yhteisöllisyyden ymmärtäminen ja sen positiivinen

vahvistaminen sekä hyödyntäminen voi parhaimmillaan antaa paljon kehitysyhteistyön tavoitteiden saavuttamiselle.

Analyysini pohjaten argumentoin, että postsekularistinen ote politiikkaan ei itse asiassa ole vieras Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Uskonnolliset elementit ovat läsnä ja ne osaltaan määrittävät tiettyjä kehityspoliittisia teemoja. Enemminkin arvioisin, että postsekularistinen näkökulma politiikkaan on tuntematon, mikä on vaikuttanut siihen, ettei uskonnollisia elementtejä pohdita tai niille anneta suurempaa näkyvyyttä. Tämä voinee juontua sekularistisesta oletuksesta, joka on luonut käsityksen uskonnosta epärelevanttina politiikassa ja jota ei vielä laajalti kyseenalaisteta siten, että avattaisiin tietä uskonnollisille elementeille. Tämä onkin mielestäni tutkimukseni esiin tuoma tärkeä huomio, että uskonnolliset elementtien läsnäolo ja huomioiminen sinänsä ei itsessään tarkoita, että sekulaariset oletukset politiikassa olisi kyseenalaistettu. Kuten on tullut esiin rauhanvälitystematiikka yhä nojaa sekularistiseen näkökulmaan, vaikka uskonnolliset toimijat ovat varsin näkyvästi mukaan otettuja toiminnassa. Tämä on tärkeä huomata paitsi politiikassa mutta myös tieteellisesti. Postsekularistinen poliittinen yhteisö vaatii enemmän kuin uskonnollisten elementtien tunnistamisen. Sekularistinen painotus tulee haastaa ja uskonnollisille elementeille tulee antaa poliittinen merkittävyys. Kuten tutkimuksestani käy ilmi, tähän on vielä matkaa.

9.3. Kohti postsekularistista kehitysyhteistyöpolitiikkaa

Analyysin perusteella voin todeta, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka ei ole postsekularistista kokonaisuudessaan, mutta se on monelta osin mennyt tähän suuntaan. Mitä merkitystä tällä huomiolla on ensiksi Suomen kehitysyhteistyöpolitiikalle että toiseksi IR-tieteenalalle. Avaan ja pohdin tutkimukseni merkityksiä tässä luvussa.

Katson, että postsekularistinen näkökulma kehitysyhteistyöpolitiikkaan voi avata uusia uria kestäväen kehityksen saavuttamiselle. Sekularistinen näkökulma kehitysyhteistyöpolitiikassa on ylenkatsonut uskonnon positiivisia merkityksiä kehitykselle ja yhteisöille ja vuosikymmeniä kehitysyhteistyötoiminta keskittyi niin sanotun taloudellisen köyhyyden taltuttamiseen. Sitä mukaan, kun kehitysparadigma on muuttunut ja paikallisuuden painotus vahvistunut, kysymykset yhteisöistä, arvoista ja uskonnoista ovat kuitenkin nostaneet päätään. Ajatus, että on kahdenlaista köyhyyttä, materiaalista ja henkistä, on yhä laajemmin jaettu. Molemmat tulee ottaa huomioon, jotta kestävä kehitys olisi mahdollista. Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassakin tunnistetaan kehityksen sosiaalinen ulottuvuus, joka on

suunnannut näkökulmaa kohti arvopohjaista kehitysyhteistyöpolitiikkaa (UM 2012a, 11). Arvopohjainen kehitysyhteistyöpolitiikka ei kuitenkaan nykyisellään alleviivaa niinkään yhteisöllisyyttä kuin yleismaailmallisia ihmisoikeusperiaatteita. Katson, että postsekularistinen näkökulma ja paradigma voi tarjota aineksia ja työkaluja vahvistaa niin sanottua henkistä ja yhteisöllistä kehitystä. Erityisesti se postsekularistisen koulukunnan haara, joka ei rajoita itseään sekularismin haastajaksi vaan puhuu laajemmin uskonnollisuuden ja yhteisöllisyyden rajapinnoista ja erottamattomuudesta, sisältää mahdollisuuden avata kysymyksiä jaetuista arvopohjista, rakentavasta dialogista ja yhteisöllisyyden vahvistamisesta, jotka ovat avainasemassa puhuttaessa kehitysyhteistyötoiminnan pitkäaikaisvaikutuksista. Edelliseen pohdintaan tukeutuen on relevanttia tarkastella, miten uskonnolliset elementit otetaan huomioon politiikassa.

Tutkimukseni avaa katsomaan Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka uudesta näkökulmasta, joka voi vahvistaa jo alkanutta kulttuurien ja paikallisuuden painotusta kohti uskontosensitiivisempää otetta. Tutkimusta uskonnollisista elementeistä ja uskonnollistaustaisista kansalaisjärjestöistä valtion kehitysyhteistyöympäristössä ei juuri ole tehty Suomessa. Kuten aikaisemmin olen tuonut esiin, Suomen kontekstissa on tarkasteltu, suhdetta enimmäkseen kansalaisjärjestöjen näkökulmasta. Näenkin, että tutkimukseni merkitys nojaa erityisesti siihen, että olen tuonut esiin Suomen kehitysyhteistyöpolitiikasta ulottuvuuksia, joita ei ole aikaisemmin juuri huomioitu vaikka ne ovat olleet läsnä. Tutkimukseni avaa uusia näkökulmia Suomen kontekstissa ja näin tulokseni vievät kohti tarkempaa uskonnollisten elementtien ymmärtämistä paitsi kehitysyhteistyöpolitiikassa mutta myös kansainvälisissä suhteissa.

Suomen kehityspolitiikka on tutkimustulosteni perusteella ottanut positiivisempia ja laaja-alaisempia näkökulmia uskonnollisiin elementteihin kehitysyhteistyössä. Uskonnollisten elementtien ja toimijoiden laajempi näkyvyys aineistossa oli yksi tutkimustulos, johon olisi mielekästä paneutua syvemmin. Erityisesti kysymys siitä, miksi uskonnolliset elementit ovat saaneet näkyvyyttä, on relevantti myös tämän tutkimusasetelman piirissä. Juontuuko tämä politiikan postsekularistisuudesta vai jostain muusta? Syyt nostaa uskonnolliset elementit näkyville voi olla myös instrumentaalisia, kuten aineiston perusteella näyttäneen olevan rauhanvälitysmatiikassa. Tätä aihetta olisi mielekästä tutkia syvemmin tarkastellen UM sisäistä diskurssia suhteessa uskonnollisiin elementteihin esimerkiksi haastattelututkimuksen kautta. Tämän tutkimuksen kontekstissa en kuitenkaan voi esittää

muuta kuin arvioita niistä syistä, jotka ovat asettaneet uskonnolliset elementit niille paikoille, jotka niille on nykyisessä kehityspoliittisessa ympäristössä annettu. Syvempi tarkastelu vaatisi muun muassa haastatteluaineistoa.

Jäin kuitenkin pohtimaan tutkimustuloksia ja niiden taustalla olevia syitä. Uskonnolliset elementit ovat läsnä ja lisääntyneet Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa, mutta kuinka paljon tähän vaikuttaa politiikkakonteksti? Viittaan tässä Suomen kehityspoliitiikan historiaan. Voidaan argumentoida, että Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa on ollut uskonnollisia elementtejä läsnä aina vuodesta 1974, josta lähtien on tehty yhteistyötä kehitysyhteistyösektorilla kansalaisjärjestöjen kanssa ja yksi yhteistyöjärjestöistä oli uskonnollistaustainen SLS. Paitsi SLS myös KUA ovat Suomessa tunnettuja kehitysyhteistyöjärjestöjä, joiden toiminnalla on varsin vankka kannatus yhteiskunnassa (Paatero 2014b). Tämä voinee vaikuttaa myös tutkimustuloksiini. Analyysin mukaan uskonnolliset elementit ovat läsnä ja tunnistettuja, mutta niille ei anneta suurta näkyvyyttä. Juontuuko tämä siitä, että politiikkaa ohjaa yhä sekularismi vai onko niin, että uskonnollistaustaiset kumppanuusjärjestöt ja uskonnolliset elementit ovat vuosien varrella institutionalisoituneet osaksi Suomen kehitysyhteistyöpolitiikkaa siten, ettei niiden erityisyyttä koeta tarpeelliseksi tuoda esille. Tällöin sekä kehityspoliittiset että kansalaisyhteiskunnan toimijat eivät välttämättä näe tarpeellisena tuoda esiin uskonnollistaustaisten kansalaisjärjestöjen uskonnollisia elementtejä per se. Tämä voisi selittää, miksei neljän kumppanuusjärjestöjen uskonnollistaustaisuutta ole nostettu aineistossa enempää esille. Tämä viittaisi tilanteeseen, jossa ulkopäin katsottuna politiikka näyttäytyy sekularistiselta, mutta jossa uskonnollisten tekijöiden merkitys kuitenkin tunnustetaan.

On todettava, että tutkimukseni on vahvasti normatiivinen. Postsekularistinen näkökulma on painottanut tutkimusta alusta lähtien ja se on muokannut tutkimusoletuksia ja lähtökohtia. Näkökulmani aiheeseen on ollut, että uskonnolliset elementit ovat läsnä politiikassa ja että ne tulee ottaa huomioon sekä tieteenalalla että poliittisessa toiminnassa poliittisesti merkittävänä voimina. Tämä on se näkökulma, josta olen katsonut tutkimustani ja johon olen peilannut aineistoa.

Olen käyttänyt tutkimuksessa postsekularismi koulukuntaa, joka on vielä varsin tuntematon tieteenalalla. Tutkimukseni on merkittävä myös avatessaan paitsi uskonnollisten elementtejä

Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa mutta myös postsekularistista näkökulmaa kansainvälisiin suhteisiin. Tutkimukseni vahvistaa sitä postsekularistista argumenttia, että uskonnolliset ja sekulaarit elementit ovat yhtäaikaista ja läsnä poliittisessa. Tämä viittaa, että uskonnollisten ilmiöiden tutkiminen IR:ssä on mielekästä ja relevanttia, koska nykyajan kansainvälisepoliittiset ilmiöt sisältävät uskonnollisia elementtejä ja niiden tunnistaminen ja ymmärtäminen on keskeistä.

IR:ssä uskonnontutkimus on pitkälti rajoittunut rauhan- ja konfliktitutkimukseen. Tämä on aiheellistakin, koska uskonnollinen arvopohja ja sen tutkiminen on oleellista pyrittäessä alleviivaamaan terrorismin syitä. Kuten johdannossa pohdin, uskonnollistaustaisen terrorismin uskonnollisuutta ei tulisi piilottaa, vaan päinvastoin nostaa esiin ja käsitellä. Postsekularismi ja yhteisöllinen uskonto käsite voi antaa uusia konseptuaalisia työkaluja ymmärtää uskonnollistaustaista terrorismia ja yleisesti uskonnollisia elementtejä kansainvälisissä suhteissa. Uskonnollisia elementtien positiivisia merkitystä olisi kuitenkin aiheellista tutkia myös muiden aihepiirien kontekstissa. Uskonnolliset yhteisöt ovat useissa valtioissa merkittäviä yhteiskunnallisia toimijoita, joilla on vaikutusta muun muassa kansainväliseen talouteen ja diplomatiaan. Niin ikään uskonto näkökulma tarjoaa uusia tulokulmia esimerkiksi kysymyksiin kansainvälisen yhteisön mahdollisuuksista ja normatiivisista rajoista. Postsekularistien mukana argumentoin, että uskontoa ja uskonnollisten elementtien merkitystä tulisi pohtia laajemmin kehitysyhteistyöpolitiikassa ja kansainvälisissä suhteissa. Tutkimukseni osaltaan avaa uskonnontutkimuksen kenttää tieteenalalla, minkä koen niin ikään tärkeäksi tutkimukselleni.

10. Pohdintaa tutkimuksesta ja tutkimustuloksista

Tutkimukseni tarkoitus oli tarkastella uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa postsekularistisesta näkökulmasta. Tutkimuksessani olen käyttänyt postsekularistien koulukunnan teoretisointia ja lisäksi Reesin (2011) postsekularistista IR rakennetta. Lisäksi olen hyödyntänyt tehtyä tutkimusta uskonnollistaustaisista kansalaisjärjestöistä. Näiden pohjalta olen tutkinut uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa vuosina 2007–2014. Tutkimuskysymykseni oli, miten postsekularistista on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikka. Tähän vastatakseni ensin paikansin uskonnolliset elementit, toiseksi tarkastelin miten niihin suhtaudutaan, vertasin näitä teoriaan ja lopulta pohdin löytämiäni uskonnollisia elementtejä postsekularistisesta näkökulmasta käsin. Tutkimustulokseni piirsivät kuvan kehitysyhteistyökentästä, jossa on

postsekularistisia ulottuvuuksia, vaikka ei vielä voida puhua postsekularistisesta kehitysyhteistyöpolitiikasta.

Tunnistan, että tutkimustuloksiin on voinut vaikuttaa moni seikka, jotka kumpuavat politiikkakontekstista ja tutkimusasetelmasta. Huomioin, että valtiollista kehitysyhteistyötä määrittävien dokumenttien on luonnollista lähteä valtiollisesta näkökulmasta. Täten ei ole välttämättä tarve painottaa uskonnollisten yhteisöjen tai toimijoiden osallisuutta. Huomaan myös, että aineistoni puhuu varsin poliittisteoreettisella tasolla verrattuna toimintatasoon, mikä vaikuttaa siihen, että ruohonjuuritason näkökulmat ja toiminta missä juuri yhteisöllinen uskonto on vahvimmillaan, ei juuri näy. Lisäksi on edelleen painotettava, että aineistonani on ollut julkiset dokumentit, jotka eivät siis kerro kaikkea siitä sisäisestä keskustelusta ja diskurssista, jota on käyty UM:ssä. Kuten olen aikaisemmin esittänyt, en näe tätä ongelmana per se tutkimukselleni, koska analyysin pohjalta pystyn vastaamaan tutkimuskysymykseeni. Tutkimusasetelmani ei kuitenkaan heijasta eikä avaa niitä syitä, jotka alleviivaavat tutkimustuloksia.

Tutkimukseni on raapaissut uskonnollisia elementtejä Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa ja jättää monia kysymyksiä auki. Kysymyksiä, joista monet alkavat miksi kysymyksellä: miksi uskonnolliset elementit ovat lisänneet näkyvyyttään tai miksi niille on annettu positiivisempia sävyjä? Uskonnollisten elementtien tarkastelu muun muassa rauhanvälitystematiikassa tarjoaisi syvempää ymmärrystä suhtautumisesta uskuntoon. Toisin sanoen en ole tutkimuksessani paneutunut syvälle niihin syihin, miksi uskonnollisilla elementeillä on se rooli ja merkitys kuin niillä on Suomen kehitysyhteistyöpolitiikassa. Tämä ei toisaalta ole ollut tutkimuksen objektiivinen, vaan sen sijaan tarkoitukseni on ollut ensiksi paikantaa uskonnolliset elementit ja toiseksi avata sitä, miten niihin suhtaudutaan. Näen tämän itsessään merkityksellisenä, koska tutkimukseni avaa kenttää, jota ei ole laajalti tutkittu. Kuten Rees (2011, 28–29) toteaa, on mielekästä lähteä ensin uskonnollisten elementtien paikantamisesta ennen kuin alkaa tarkemmin tutkia uskonnollisten elementtien eri merkityksiä ja rooleja politiikassa.

Tutkimustuloksia voidaan myös kritisoida tulkinnanvaraisuudesta. Kritiikki koskee tosin kaikkea laadullista tutkimusta ja erityisesti normatiivista tutkimusotetta, koska laadullisessa tutkimuksessa tutkimustulokset perustuvat viime kädessä tutkijan tulkintoihin. Olen pyrkinyt vastaamaan tähän ongelmaan osoittamalla tarkkojen viittausten avulla, miten olen päätenyt

niihin johtopäätöksiin, joita olen esittänyt. Uskonto-käsitteen moninaisuus ja häilyvyys lisää niin ikään tulkinnanvaraisuutta. Kysymykset kuten, miten ymmärrämme uskonnon ja tarkemmin mitä ovat uskonnolliset elementit, eivät ole selvärajaisia. Kuten olen aikaisemmin esittänyt, tämä lienee osaltaan vaikuttanut siihen, että uskonnon tutkimus on ollut vähäistä IR:ssä. Näen, että konseptien määrittely on aina jossain määrin rajanvetoa, joka erottaa tutkimukset ja tutkijat toisistaan, ja täten tutkimukseni esittää yhden sovelluksen uskonnon määrittelystä ja tutkimuksesta IR-tieteenalalla. Katson, että tässä tutkimuksessa uskonnon määrittely yhteisöllisenä on perusteltua, koska se peilaa postsekularistiseen näkökulmaan uskonnon merkityksestä kansainvälisissä suhteissa.

Yhteisöllisen uskonto -käsitteen yksi haasteista on, miten erottaa se muista kulttuuritekijöistä, ja tämän kanssa olen paininut itsekin tutkimusta tehdessäni. Postsekularistit argumentoivat, että yksi uskonnon tutkimusta haitannut ongelma on ollut se, että uskonnolliset elementit on nähty osana muita kulttuuritekijöitä kuten identiteettejä ja traditioita. Toisin sanoen, uskonnolliset ulottuvuudet tulisi erottaa omaksi muuttujaksi. Olen tutkimuksessani pyrkinyt erottamaan uskonnolliset elementit omaksi ryhmäkseen, mutta olen omakohtaisesti tunnistanut sen haasteen, miten erottaa uskonto muista kulttuuritekijöistä. Ole Wæverin (1996: Rees 2011, 23–24) mutual servicibility on tarjonnut itselleni tien ymmärtää kulttuuriset ja uskonnolliset elementit toisaalta luontaisesti toisistaan yhtenäisinä ja riippuvaisina, mutta samalla itsenäisinä tekijöinä. Ei ole tarpeen eikä mahdollistakaan yksiselitteisesti erottaa näitä kahta ilmiötä ja elementtejä toisistaan, mutta tämän ei tarvitse olla este tutkimukselle. Olennaista on ymmärtää kaksi muuttujaa saman kokonaisuuden eri osina, jotka limittyvät toisiinsa ja jotka kuitenkin molemmat selittävät eri ulottuvuuksia. Tämä tuo alleviivaa myös sitä, miksi uskonnollisia elementtejä on tarpeen tutkia omana kategoriana kansainvälisissä suhteissa.

Maailmassa on vähemmän absoluuttista köyhyyttä ja esimerkiksi ruokaturva ja parempi elintaso ovat yhä useamman ulottuvilla. Enää ei taistella niinkään resursseja vastaan, vaan keskeisimmät kysymykset ovat ensiksi, miten voimaannuttaa ihmiset ja yhteisöt toimimaan kestäväen kehityksen eteen ja toiseksi miten luoda positiivista keskinäisriippuvuutta yhä globalisoituvassa maailmassa. Katson, että tämä vaatii muun muassa ihmisten maailmankatsomusten ja tietoisuuden muutosta, mikä on mahdollista kun toimitaan yhteisölliset arvopohjat tunnistaen. On huomattava, että arvokysymykset alleviivaavat ei vain kehitysyhteistyökenttää vaan monia kansainvälispoliittisia ilmiöitä. Pohdittaessa

uskonnollisesti latautunutta terrorismia, osallistavaa ja oikeudenmukaista kansainvälistä taloutta, globaalin kansalaisyhteiskunnan mahdollisuutta sekä esimerkiksi suhtautumista pakolaisvirtoihin kysymykset yhteisöjen arvopohjista ovat keskeisiä. Ja kuten olen esittänyt arvot ja yhteisöt ovat luontaisesti yhteydessä uskonnollisiin elementteihin. Argumentoin postsekularistiseen teoriaan pohjaten, että toimimalla yhteisöt, traditiot ja uskonnolliset elementit tunnistaen avautuu uusia mahdollisuuksia vastata moniin globaaleihin haasteisiin. Näen, että paikallisuuden ja omistajuuden painotus yhdessä niiden postsekularististen kehitysten kanssa, jotka olen tässä tutkimuksessa paikantanut, ovat askeleita oikeaan suuntaan, mutta yhteisöjen kanssa tarvitaan syvempää dialogia, joka alleviivaa uskonnollisia arvopohjia ja elementtejä. Näin ollen näen, että postsekularistinen koulukunta tarjoaa ajankohtaisen, uuden ja hyödyllisenkin näkökulman kansainvälisiin suhteisiin.

Lähdeluettelo

Primääriaineisto

Linjaukset ja toimintaohjeet

2006: Kansalaisjärjestölinjaus. Ulkoministeriö 2006.

2008: Kumppanuusjärjestöjen uudet valintakriteerit. Päätös 25.8.2008 Ulkoasiainministeriö 2008.

2009a: Kehitys ja turvallisuus Suomen kehityspolitiikassa – yhteistyön suuntaviivoja. Ulkoministeriö 2009.

2010: Kehityspoliittinen kansalaisjärjestölinjaus. Ulkoasiainministeriö 2010.

2011b: Rauhanvälityksen toimintaohjelma. Ulkoasiainministeriö joulukuu 2011.

2012b: Kumppanuusjärjestöjen valintakriteerit. Päätös 09.05.2012. Ulkoasiainministeriö 2012.

2012c: Ulkoasiainministeriön ja Järjestö Ry:n välinen kumppanuussopimus kehitysyhteistyöohjelman toimeenpanosta, Liite 2. Ulkoasiainministeriö. Helsinki 4.6.2012.

2013a: Ulkoasiainministeriön eettiset säännöt järjestöjen valtion tuella toteutettavaan kehitysyhteistyöhön. Ulkoministeriö. Helsinki 2013.

2013b: Ohjelmatuen päivitetty ohjeet. Päätös 19.07.2013. Ulkoasiainministeriö 2013.

2014a: Suomen kehityspolitiikka ja kehitysyhteistyö hauraissa valtioissa – toimintaohje kehitysyhteistyön toimeenpanon vahvistamiseen. Julkaistu 1.4.2014.

Ohjelmat ja strategiat

2007a: Kehityspoliittinen ohjelma 2007 – Kohti oikeudenmukaista ja kestävästä ihmiskuntapolitiikkaa. Valtioneuvoston periaatepäätös 2007.

2012a: Suomen kehityspoliittinen toimenpideohjelma. Valtioneuvoston periaatepäätös 16.2.2012.

Sekundaariaineisto

Kirjallisuus

Ahonen, Johanna & Elina Vuola (2015), Uskonnon ja Sukupuolen risteyskäsitteitä. Vantaa: Painoprint Oy.

Alasuutari, Pertti (2001), Laadullinen tutkimus. Jyväskylä: Gummer Kirjapaino, 3. uudistettu painos.

Bailey, Tom & Valentine Gentile (2015), Rawls and Religion. New York: Columbia University Press.

Clarke, Gerald & Jennings Michael (2008), Development, Civil Society and Faith-Based organizations: Bridging the sacred and the secular. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Clarke, Mathew (2011), "Development and Religion: Theology and Practice", Cheltenham: Edward Elgan Publishing.

Davies, Bronwyn (1993), Shards of Glass: children reading and writing beyond gendered identities. Cresskill: Hampton Press.

De Carvalho, Benjamin & John, Hobson & Halvard, Leira (2010), The Noble Discipline of IR: The Stubborn Myths of 1648 and 1919, and the Denial of Imperialism. Millenium Annual Conference; London.

Enloe, Cynthia (1989), Banans, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Studies. Berkley CA: University of California Press.

Eskola, Jari & Juha Suoranta (1989), Johdatus laadulliseen tutkimukseen. Tampere: vastapaino.

Falk, Richard (2003), "A Worldwide Religious Resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism". Teoksessa *Religion in International Relations; The Return from Exiles*, Petito, Fabio & Hatzopoulos (toim.), New York: Palgrave Macmillan, 181–208.

Foucault, Michael (1999), Seksuaalisuuden historia: tiedonanto, nautintojen käytäntö, huoli itsestä. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

Fox, Jonathan & Sandler, Samuel (2004), Bringing Religion into International Relations. New York: Palgrave Macmillan.

Goldwejik, Berma Klein (2007), Religion, International Relations and Development. Wageningen Academic Publisher: Netherlands.

Habermas, Jürgen (2008), Notes on post-secular society. *New perspectives Quarterly*. 25. (4): 17–29.

Hatzopoulos, Palvos & Fabio Petito (2003), "The Return from Exile". Teoksessa Hatzopoulos, Palvos & Fabio Petito (toim.) *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York: Palgrave Macmillan, 1–20.

Haynes, Jeffrey (2014), "Faith-Based Organizations at the European Union and the United Nations: From Marginalization to Significance". Teoksessa Mavelli, Luca & Fabio Petito (toim.): *Towards a Postsecular International Politics: New forms of community, Identity and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 197–217.

Hanyes, Jeffrey (2007), *An Introduction to International Relations and Religion*. London: Longman.

Haynes, Jeffrey (2006), *The Politics of Religion*. London and New York: Routledge.

Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilization and the remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Hurd-Sakman, Elisabeth (2008), *The Politics of Secularism in International Relations*, Oxfordshire, Princeton University Press.

Jalkanen, Annu (2013), *Energiapolitiikkaa vai molempia? Analyysi ympäristönsuojelunormin ja markkinanormin vaikutuksista Tanskan energiapolitiikkaan*. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Kerkkänen, Heikki (2013), "Sivilisaatioiden dialogi, turvallisuus ja hallinta". Teoksessa Martikainen, Tuomas & Marja Tiilikainen (toim.): *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Turku: Eetos.

Kuittinen, Saara (2015), *Uskonnon ja turvallisuuden suhde presidentti Barack Obaman ulkopoliittisissa diskursseissa*. Pro Gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Lounela, Jaakko (2007), *Mission and Development. Finnish Pentecostal. Lutheran and Orthodox Mission Agencies in Development Work in Kenya 1948–1989*, Åbo: Akademis Förlag.

MacIntyre, Alasdair (2004), "Hyveiden jäljillä: moraaliteoreettinen tutkimus", Helsinki:Gaudeamus.

Mavelli, Luca&Fabio, Petito (2014), *Towards a Postsecular International Politics: New forms of community, Identity and Power*. New York: Palgrave Macmillan.

Ojala, Vesa (2010), *Tuleeko kehitysyhteistyöstä uskon asia? - Suomen World Vision: uskonnollistaustainen ja näennäisesti sekulaari järjestö*. Helsingin yliopisto, Pro Gradu: Helsinki.

Palmusaari, Maria (2012), *Kokonaisvaltaisuus lähetyksen ja kehityksen yhdistäjänä: Suomen lähetysseuran identiteetin retorinen rakentuminen*. Pro gradu –tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Palosaari, Heikki & Matti Wiberg (1999), *Politiikan perusteet*, Porvoo: Wsoy. 2. Painos 2004.

Petito, Fabio & Hatzopoulos toimittanut (2003), *Religion in International Relations; The Return from Exiles*. New York: Palgrave Macmillan.

Pursiainen, Christer & Tuomas, Forsberg (2015), *Ulkopolitiikkaa norsunluutornista*. Chan Puma House Oy.

Rawls, John (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rees, John A (2011), *Religion in International Politics and Development*. Cheltenham; Edward Elgar Publishing Limited.

Rentola, Joonas I. (2013), *Kansalaisjärjestöt Suomen kehitysyhteistyössä: Ulkoasiainministeriön hanketuen vaikutus kansalaisjärjestöjen selviämiseen, case study 2001–2010*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Saxen, Heikki (2009), *Kirjoituksia Liberalismin teorioista ja käytännöistä – Writings on Liberalism's theories and practices: John Rawlsin reilu oikeudenmukaisuus*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Shakman Hurd, Elisabeth (2008), *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Sheik, Mona Kanwal & Ole, Wæver (2012), *Western Secularism: variation in its doctrine and its practice*. Teoksessa *Thinking International Relations Differently*. London: Routledge.

Thomas, Scott M. (2003), "Taking Religion and Cultural Pluralism Seriously". Teoksessa *Religion in International Relations: the Return from Exile*. Toim. Petito, Fabio & Hatzopoulos, Pavlos. New York: Palgrave.

Thomas, Scott M. (2005), *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

Thomas, Scott M. & Anthony O'Mahony (2014), "Postsecularity and the Contending Vision of the European Political Imagination in International Relations". Teoksessa Mavelli, Luca & Fabio Petito (toim.): *Towards a Postsecular International Politics: New forms of community, Identity and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 106–128.

Tuomi, Jouni & Anneli Sarajarvi (2009), *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.

Viitanen, Marita (2005), "Diskurssianalyttinen selvitys Suomen Lähetysseuran Kehitysyhteistyöpuheesta vuoden 2000 Suomen Lähetysanomissa", Pro Gradu -tutkielma, Sosiologia, Helsinki: Helsingin yliopisto.

Weber, Max (1947), *The theory of social and economic organization*, London: Hodge.

Wendt, Alexander (1999), *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, Erin K. (2014), "Faith-Based Organizations and Postsecularism in Contemporary International Relations". Teoksessa Mavelli, Luca & Fabio Petito(toim.): *Towards a Postsecular International Politics: New forms of Community, Identity, and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 219–241.

Internetsivut

Fida 1. *Fida – uskollinen ja luotettava*. Saatavissa:

<<http://www.fida.info/fida-info/tietoa-fidasta/>> Luettu 4.11.2015

Melin, Ilkka. Todennäköisyyslaskenta. Todennäköisyys ja sen laskusäännöt. Saatavissa:

<<http://math.aalto.fi/opetus/sovtoda/oppikirja/TodLaskLaskusaannot.pdf>

<http://math.tkk.fi/opetus/sovtoda/luennot/todtp110.pdf> >Luettu 18.11.2015

KUA2. Saatavissa: <<https://www.kirkonulkomaanapu.fi/tietoa-meista/kehitysyhteistyö/>> Luettu 20.11.2015

SLS 1. *Suomen Lähetysseura*. Saatavissa:

<http://www.suomenlahetysseura.fi/ls_fi/sivut/suomen_lahetysseura/> Luettu 4.11.2015

World Vision 1: *Suomen World Vision*. Saatavissa:

<<http://worldvision.fi/me-ja-tyomme/suomen-world-vision>> Luettu: 4.11.2015

Artikkelit

Berger, Julia (2003), "Religious Non-Governmental Organizations: An Explanatory Analysis, *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 14 (1):15–39.

Casanova, Jose (2011), "The Secular, Secularizations, Secularism". Teoksessa Calhoun, Graig, Mark Juergensmeyer & Jonathan Van Antwerpen (toim.): *Rethinking secularism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 54–74.

Christoyannopoulos, Alexandre (2014), "The Golden Rule of the Green Stick: Leo Tolstoy's International Thought for a "Postsecular" Age. Teoksessa Mavelli, Luca & Fabio Petito(toim.): *Towards a Postsecular International Politics: New forms of community, Identity and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 81–102.

Clarke, Gerard (2006), Faith Matters: faith-based organizations, civil society and international development. *Journal of international development*. 18: 835–848.

Clarke, Gerard (2007), Agents of Transformation? Donors, faith-based Organizations and International Development. *Third World Quarterly*. 28. (1): 77–96.

Clarke, Gerard (2008), "Faith-based Organizations and International Development: An overview". Teoksessa Gerard Clarke & Michael Jennings (toim.): *Development, Civil Society and Faith-based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 17–42.

Harju Jukka (2015), "Neljän uskonnon puheenvuorot Pariisiin terrori-iskusta", *Helsingin sanomat*. Uutiset. 8.1.2015. Saatavissa: < <http://www.hs.fi/ulkomaat/a1420693074346>> Luettu 8.2.2016

Hearn, Julie (2002), "The invisible NGOs: US Evangelical Mission in Kenya", *Journal of Religion in Africa*, 32 (1):32–56.

Herne, Kaisa (2014), "Uskonto ei sovi poliittisten päätsten perusteeksi", *Helsingin sanomat*. Pääkirjoitus 5.11.2014. Saatavissa: <<http://www.hs.fi/paakirjoitukset/a1415075919001>> Luettu 4.11.2015

Hobden, Stephen & Richard Wyn Jones (2014), *Marxist theories of International Relations*. Teoksessa Baylis, Steve Smith & Patricia Owens (2014), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, 6. Painos. Oxford: Oxford University Press, 141–154.

Jenkins, Nash (2015), "Muslims around world speaks out against terrorist attacks in Paris", *Times*, Uutinen. 14.11.2015. Saatavissa: <<http://time.com/4112830/muslims-paris-terror-attacks-islam-condemn/>> Luettu 8.2.2016

Kubalkova, Venduka (2003), "Towards an international political theology". Teoksessa. Toim. Petito, Fabio & Hatzopolous, Pavlos (toim.): *Religion in International Relations: the Return from Exile*. New York: Palgrave, 79–105.

Kyngäs, Helvi & Vanhanen, Liisa (1995), Sisällön analyysi. *Hoitotiede* 11 (1): 3–12.

Lausten, C. B. & Ole Waever (2000), "In Defence of Religion: sacred referent objects for securization", *Millenium*, 29 (3): 705–39.

Mavelli, Luca & Fabio, Petito (2012), The Post-secular in International Relations: an overview. *Review of International Studies*, 38 (5): 931–942.

Marty, Martin E. (2003), "Our Religio-secular world", *Deadalus*. 123 (3): 42–48.

Mäkinen, Kari (2015): "Arkipiispa Kari Mäkinen: Kirkon tehtävä ei ole puolustaa Suomen etua". *Helsingin sanomat*, artikkeli. Saatavissa: <<http://www.hs.fi/sunnuntai/a1441945187514>> Luettu 19.11.2015

Paatero, Sirpa (2014a): *Kehitysministeri Paateron puheenvuoro Kumppanuusfoorumissa*. Saatavissa: <<http://formin.finland.fi/public/default.aspx?contentId=318438&nodeId=49150&contentlan=1&culture=fi-FI>> Luettu 20.11.2015

Paatero, Sirpa (2014b), *Kehitysministeri Paateron puheenvuoro Kepa Ry:n syyskokouksessa*. Saatavissa: <<http://www.formin.fi/public/default.aspx?contentid=316412&contentlan=1&culture=fi-FI>> Luettu 21.11.2015

Pabst, Adrian (2012), The Secularism of post-secularity_ religion, realism and the revival of grand theory in IR. *Review of International Studies*, 35. (5): 995–1017.

Paras, Andrea (2012), CIDA's Secular Fiction and Canadian Faith-Based Organizations. *Canadian Journal of Development Studies*, 33 (2): 231–249.

Siles-Brügge, Gabriel (2011), Resisting Protectionism after the Crisis: Strategic Economic Discourse and the EU-Korea Free Trade Agreement. *New Political Economy*, 16 (5):627–653.

UM (2015), *Kumppanuusjärjestöjen kehitysyhteistyölle myönnettiin valtionavustuksia*. Ulkoasiainministeriö. Saatavissa: <<http://www.formin.fi/public/default.aspx?contentid=320204&contentlan=1&culture=fi-FI>> Luettu 20.11.2015

UM (2016), *Kansalaisyhteiskunta on tärkeä toimija ja kehitysyhteistyönkumppani*. Ulkoasiainministeriö. Saatavissa: <<http://formin.finland.fi/public/default.aspx?nodeid=49322>> Luettu 3.5.2016

Warren, Mark E. (1999), What is political?. *Journal of Theoretical Politics*, 11 (207): 207–231.

Organisaatioiden tuottamat dokumentit

Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus (1948), Hyväksytty YK:n yleiskokouksessa 10.12.1948. Saatavissa: <<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin>> Luettu: 2.12.2015

Kirkon Ulkomaanapu (2013), *Kirkon Ulkomaanavun Strategia 2013–2014*. Helsinki: Kirkon Ulkomaanapu.

Poverty Group (1999), *Voices of the poor*. Maailmanpankki. Saatavissa: <<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPOVERTY/0,,contentMDK:20613045~menuPK:336998~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:336992~isCURL:Y,00.html>>

Hanketukiluettelot

2007b: *Kansalaisjärjestöhankkeet*. Ulkoasiainministeriön tukemat kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeet 2007. Helsinki: Ulkoasiainministeriö.

2009b: *Kansalaisjärjestöhankkeet*. Ulkoasiainministeriön tukemat kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeet 2009. Helsinki: Ulkoasiainministeriö.

2011a: *Kansalaisjärjestöhankkeet*. Ulkoasiainministeriön tukemat kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeet 2011. Helsinki: Ulkoasiainministeriö.