

TÄSSÄ NUMEROSSA – IN THIS VOLUME

TIMO VASKO

Esipuhe – Foreword

MIKA VÄHÄKANGAS

Eurooppa etelän kristinuskon lähetyskenttänä – Europe as a Mission Field for Christianity of the South

NIKO HUTTUNEN

Kun Paavali turvautui pakanuuteen: Synkretismiä vai kontekstualisaatiota? – When Paul Consulted Paganism: Syncretism or Contextualisation?

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN

Uskontodialogin lajeista, intentioista ja subjekteista – The Areas of Engagement, Intentions and Actors in Religious Dialogue

MIRJA AUKEE-PEIPONEN

Katolisen kirkon yhteiskunnallisen ajattelun arvoperustasta – Foundational Values of Catholic Social Theory

RISTO JUKKO

Vallankumouksesta välinpitämättömyyteen: Ranska 2000-luvun alussa lähetysten näkökulmasta – From the French Revolution to Indifference: France at the Beginning of the 21st Century from a Missiological Point of View

TEUVO LAITILA

Serbian ortodoksinen kirkko ja Kosovon itsenäistymisprosessi 1998–2008 – The Serbian Orthodox Church and the Way to Independent Kosovo, 1998–2008

MAIJA TURUNEN

Läntiset missiot ja venäläisen uuskarismaattisuuden synty – Western Missions and the Birth of the Russian Neo-Charismatic Movement

ARTO HÄMÄLÄINEN

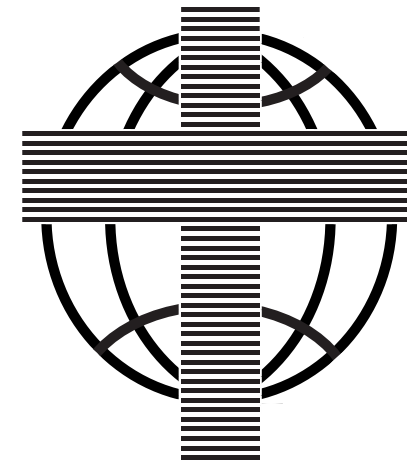
Helluntailiike Euroopassa: Pirstoutuneisuudesta kohti yhteyden teologiaa – Pentecostal Movement in Europe: From Fragmentation to the Theology of Unity

TIIVISTELMÄT (146–149) – SUMMARIES (150–153)

LÄHETYS- TEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

VOLUME 11 (2009)

LÄHETYS-
TEOLOGINEN
AIKAKAUSKIRJA
VOL. 11 (2009)
JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY



Eurooppa tänään – näkökulmia kristillisen lähetys- ja uskontoteologisen tehtävän toteuttamiseen moniarvoisessa ja muutosten alaisessa eurooppalaisessa kontekstissa

LÄHETYTEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY
VOLUME 11 (2009)

JULKAISIJA – PUBLISHER

Lähetysteologinen instituutti – Institute of mission theology
Kirkon lähetystyön keskus (KLK) – Office for global mission
Satamakatu 11, PL 185 – P.O. Box 185
00161 Helsinki, Finland
journal.mission@evl.fi
www.evl.fi/kkh/kuo/klk/

TOIMITUS – EDITORIAL BOARD

Timo Vasko, päätoimittaja – Editor-in-chief
timo.vasko@evl.fi

TOIMITUKSEN SIHTEERI

Heidi Hirvonen
hehirvon@mappi.helsinki.fi
0400 250107

TOIMITUSKUNTA

Kirkon ulkoasiain neuvoston lähetys- ja uskontoteologian työryhmä

TAITTO – LAYOUT

Christian Seppänen

PAINO – PRINTING

Kirkkohallitus – Church Council
Helsinki 2009

PAINOS – PRINT RUN

600 kpl – copies

Kirjoitusten julkaisemisessa noudatetaan ns. referee-käytäntöä

ISBN 978-951-789-286-5

ISSN 0788-9518

TILAUKSET

Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, PL 185
00161 Helsinki
p. (09) 1802315
fax (09) 1802454
sähköposti: julkaisumyynti@evl.fi
hintaa 10 € + postikulut

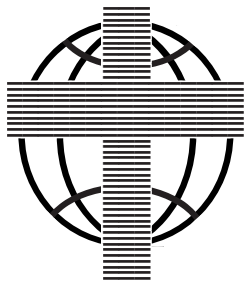
ORDER TO

Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, P.O. Box 185
00161 Helsinki, Finland
tel. +358-9-1802315
fax +358-9-1802454
email: julkaisumyynti@evl.fi
price 10 € + postage

LÄHETYSTEOLIGINEN
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY
VOLUME 11 (2009)

Eurooppa tänään

*– näkökulmia kristillisen lähetys- ja uskontoteologisen
tehtävän toteuttamiseen moniarvoisessa ja muutosten
alaisessa eurooppalaisessa kontekstissa*



Esipuhe

Eurooppa tänään – Näkökulmia kristillisen lähetys- ja uskontoteologisen tehtävän toteuttamiseen moniarvoisessa ja muutosten alaisessa eurooppalaisessa kontekstissa

Eurooppa elää jälleen murrosaikaa. Historian kuluessa monet muutokset ovat haastaneet eri alojen tutkijoita arvioimaan kristillisen todistuksen ja palvelun perusteita ja tarkoituksenmukaisuutta. Tänään kohdataan monia kysymyksiä herättäviä uskonnollisia, ideologisia ja sosioekonomisia ulottuvuuksia, joilla on taustansa. Ne ovat sidoksissa arvoihin, joista keskustellaan. Euroopasta on muodostunut moniuskontoinen arvoyhteisö. Euroopan tulevaisuus perustuu merkittävällä tavalla arvovalintoihin. *Lähetysteologisen Aikakauskirjan – Journal of Mission Theology* tämä teemanumero kirjoituksissaan keskittyy pohtimaan parhaillaan meneillään olevaa eurooppalaista murrosaikaa ensisijaisesti kristinuskon arvomaailmasta käsin ja tekemään aineistosta myös joitakin johtopäätöksiä.

Euroopassa tänään kohtaa yhä useammin muista maanosista tulleita sekä kristittyjä että muihin uskontoihin lukeutuvia ihmisiä, jotka on joko lähetetty tai muuten saapuneet Eurooppaan tekemään lähetystyötä. Kristittyjen lukumääräinen kasvu on Euroopassa lähes pysähtynyt, mutta esimerkiksi islamin kannatus kasvaa. Mitkä teologiset perinteet ovat olleet johtamassa nykyiseen tilanteeseen? Miltä Eurooppa näyttää monien toimijoiden lähetyskenttänä? Tätä problematiikkaa käsittelee Mika Vähäkankaan kirjoitus ”Eurooppa etelän kristinuskon lähetyskenttänä”. Millainen oli apostoli Paavalin ajan uskonnollinen ja ideologinen konteksti sen ajan eurooppalaisessa kulttuurimurroksessa ja arvojen maailmassa? Mitkä olivat Paavalin ratkaisut ja rajankäynnit? Tätä varhaiskristilliselle kirkolle keskeistä problematiikkaa Niko Huttunen valaisee kirjoituksessaan ”Kun Paavali turvautui pakanuuteen: Synkretismiä vai kontekstualisaa-tiota?” Uskontodialogi terminä ja käytäntönä nykypäivänä sisältää monia ulottuvuuksia. Mikä on totuuskäsityksen ja totuusyhteisön asema ja merkitys uskontodialogissa? Missä määrin on kysymys yhteiskunnan ja sekulaarien toimijoiden hankkeesta ja missä määrin on kyse uskontoyhteisöjen sisäisestä motivaatiosta nousevasta toiminnasta? Tätä problematiikkaa tarkastelee Pekka Yrjänä Hiltunen artikkelissa ”Uskontodialogin lajeista, intentioista ja subjekteista”.

Roomalaiskatolisen kirkon vuosisatoja kestänyt vaikutus yhteiskunnallisen ajattelun arvoperustaan on tosiasia suurella osalla Eurooppaa. Siksi on hyvin perusteltua, että Mirja Aukee-Peiponen avaa lukijalle roomalaiskatolisen kirkon sosiaalietiikan peruskäsitteitä kirjoituksessaan ”Katolisen kirkon yhteiskunnallisen ajattelun arvoperustasta”. Euroopassa kirkon ja valtion suhde on merkittävässä asemassa. Risto Jukko tarkastelee Ranskan uskonnollista tilannetta roomalaiskatolisen kirkon, protestanttisten kirkkojen ja erityisesti islamin näkökulmista artikkelissaan ”Vallankumouksesta välinpitämättömyyteen: Ranska 2000-luvun alussa lähetysten näkökulmasta”.

Itäinen Eurooppa on elänyt viime vuosikymmeninä suurten yhteiskunnallisten mullistusten alaisena. Teuvo Laitila on tutkinut yhtä valaisevaa tapahtumasarjaa, joka johti Kosovon itsenäistymiseen: ”Serbian ortodoksinen kirkko ja Kosovon itsenäistymisprosessi 1998–2008”. Neuvostoliiton romahdus ja sen seurauksena vapautunut toimintaympäristö Venäjällä mahdollistivat läntisten kristillisten vaikutteiden voimakkaan esiintymisen ja lukuisten evankelikaalisten ja karismaattisten kirkkojen syntymisen. Tähän kuuluu myös uuskarismaattisuuden kontekstualisoituminen Venäjällä. Tätä problematiikkaa analysoi Maija Turunen artikkelissaan ”Läntiset missiot ja venäläisen uuskarismaattisuuden synty”.

Helluntailiike kokonaisuutena on merkittävä toimija Euroopassa. Arto Hämäläinen valaisee varsin vähän tunnettua kokonaistilannetta kirjoituksessaan ”Helluntailiike Euroopassa: Pirstoutuneisuudesta kohti yhteyden teologiaa”. Tällöin kohdataan kysymyksiä, kuten: Miten on ymmärrettävä termi helluntailaisuus-karismaattisuus? Miten Kristuksen ruumiin teologia johtaa helluntailiikettä Euroopassa? Pentecostal European Fellowship (PEF), joka syntyi vuonna 1987, on kehittynyt jatkuvasti vahvemmaksi Euroopan helluntailaisuutta edustavaksi instituutioksi.

Foreword

Europe Today – Views on the Realisation of the Task of Christian Missiology and Theology of Beliefs in a Diverse, Continually Changing European Context

Europe is once again within a tide change, Throughout history many changes have challenged researchers from various disciplines to evaluate the principles and appropriateness of the Christian witness and ministry. Today the issues faced have religious, ideological and socioeconomical dimensions, each with its own background. These are bound together with values under discussion. Europe comprises a multi-faith community of values. The future of Europe is significantly based on choices of values. This issue of *Lähetysteologinen Aikakauskirja – Journal of Mission Theology* focuses on this contemporary tide change in Europe, first from the perspective of a Christian world of values, then reaching some conclusions on these bases.

In Europe today one increasingly meets people from other continents, both Christians and adherents of other religions. These are people sent to Europe to do mission work. The growth of Christianity in Europe has almost stopped, but, for example, the support for Islam grows. What theological traditions have contributed to the current situation? What does Europe look like as a mission field for multiple interests? These problematics are discussed Mika Vähäkangas's article: "Europe as a Mission Field for Christianity of the South". What was the religious and ideological context at the time of the Apostle Paul's within the European cultural shift and change of values? What were Paul's solutions, and his choices? Niko Huttunen writes: "When Paul Consulted Paganism: Syncretism or Contextualisation?" In present-day life religious dialogue presents many dimensions, both concerning the term itself and its conventions. What is the position and significance of truth concepts and a community of truth in religious dialogue? To what extent is this all about the ventures of societal and secular agents? And to what extent does it deal with action arising from the inner motivation of religious communities? This is addressed by Pekka Yrjänä Hiltunen: "The areas of Engagement, Intentions and Actors in Religious Dialogue".

The Roman Catholic Church has for centuries impacted upon the value basis of societal thinking. This is a simple fact in most of Europe. Therefore, it is justified that Mirja Aukee-Peiiponen should explicate the basic concepts of the social ethics of the Roman Catholic Church: "Foundational Values of Catholic Social Theory". The relation between church and state in Europe is significant. Risto Jukko delves into the religious situation in France with regard to the Roman Catholic Church, the Protestant Churches and, in particular, Islam. His article is titled: "From the French Revolution to Indifference: France at the Beginning of the 21st Century from a Missiological Point of View".

Over the last decades Eastern Europe has lived through a great upheaval. Timo Laitila studies a particularly enlightening series of events leading to the independence of Kosovo: "The Serbian Orthodox Church and the Way to Independent Kosovo, 1998-2008". As a result of the collapse of the Soviet Union, there were certain possibilities opened up. This in turn enabled a strong influx of Western Christian influences and the formation of numerous evangelical and charismatic Churches. This included the contextualism of neo-charismaticism in Russia. Maija Turunen examines this issue: "Western Missions and the Birth of the Russian Neo-Charismatic Movement".

The Pentecostal movement is a significant actor in Europe. Arto Hämäläinen sheds light on this unknown entity: "Pentecostal Movement in Europe: From Fragmentation to the Theology of Unity". The following issues are addressed: How do we understand the term Pentecostal-charismatic? How does the theology of the body of Christ lead Pentecostalism in Europe? The Pentecostal European Fellowship (PEF), founded in 1987, has constantly strengthened its position in institutionally representing European Pentecostalism.

Sisällys – Contents

- 2 TIMO VASKO
Esipuhe – Foreword
- 4 SISÄLLYS – CONTENTS
- 5 MIKA VÄHÄKANGAS
Eurooppa etelän kristinuskon lähetyskenttänä – Europe as a Mission Field for Christianity of the South
- 23 NIKO HUTTUNEN
Kun Paavali turvautui pakanuuteen. Synkretismiä vai kontekstualisaatiota? – When Paul Consulted Paganism. Syncretism or Contextualisation?
- 34 PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN
Uskontodialogin lajeista, intentioista ja subjekteista – The Areas of Engagement, Intentions and Actors in Religious Dialogue
- 48 MIRJA AUKEE-PEIPONEN
Katolisen kirkon yhteiskunnallisen ajattelun arvoperustasta – Foundational Values of Catholic Social Theory
- 68 RISTO JUKKO
Vallankumouksesta välinpitämättömyyteen: Ranska 2000-luvun alussa lähetyksen näkökulmasta – From the French Revolution to Indifference: France at the Beginning of the 21st Century from a Missiological Point of View
- 88 TEUVO LAITILA
Serbian ortodoksinen kirkko ja Kosovon itsenäistymisprosessi 1998–2008 – The Serbian Orthodox Church and the Way to Independent Kosovo, 1998–2008
- 116 MAIJA TURUNEN
Läntiset missiot ja venäläisen uuskarismaattisuuden synty – Western Missions and the Birth of the Russian Neo-Charismatic Movement
- 132 ARTO HÄMÄLÄINEN
Helluntailiike Euroopassa: Pirstoutuneisuudesta kohti yhteyden teologiaa – Pentecostal Movement in Europe: From Fragmentation to the Theology of Unity
- 146 TIIVISTELMÄT
- 150 SUMMARIES
- 154 KIRJOITTAJAT – CONTRIBUTORS
- 156 TÄHÄN MENNESSÄ ILMESTYNEET – THE VOLUMES PUBLISHED BEFORE

Eurooppa etelän kristinuskon lähetyskenttänä

Mikäli kristillinen lähetystyö ymmärretään kristittyjen alueellisen kattavuuden ja lukumäärän kasvattamiseen kääntymyksen kautta tähtääväksi toiminnaksi,¹ Eurooppa oli lähetystyön veturi ainakin keskiajalta viime vuosisadalle saakka.² Tämän jälkeen johtoaseman ottivat pohjoisamerikkalaiset. Länsimaissa on perinteisesti totuttu ajattelemaan, että maailman muut alueet ovat kristillisen lähetystyön kohteita, kun taas Euroopalla on lähetyksessä aktiivinen ja jopa ratkaiseva rooli. Viimeisten parin vuosikymmenen aikana, ja erityisesti aivan viime vuosina, tilanne on alkanut muuttua ratkaisevasti. Tässä artikkelissa tarkastellaan niitä syitä, miksi ja miten Euroopasta on tullut kristillisen lähetystyön kenttä.

Merkittävää tässä keskustelussa on huomata, että edellytyksenä Euroopan päätymiselle lähetyskentäksi on, että Euroopan ulkopuolella on Euroopasta riippumattomia ja riittävän vahvoja kristillisiä yhteisöitä. Tämä ehto on täyttynyt viimeisten vuosikymmenien aikana, kun kristinuskon demografinen painopiste on siirtynyt etelään. Tämä on merkinnyt samalla sitä, että länsimaiden ulkopuolella tapahtuu entistä enemmän irtiottoa eurooppalaistaustaisesta teologian tekemisestä.³ Euroopan päätyminen lähetyskentäksi riippuu siis yhtä paljon Euroopan ulkopuolisista kehityskuluista kuin itse mantereiden kehityslinjoista. Keskityn seuraavassa kuitenkin tarkastelemaan asioita Euroopasta käsin, tarvittaessa viitaten ja verraten tšekäläistä tilannetta etelän kehityskulkuihin.

- 1 Lähetys määritellään nykyisin hyvin usein toisin. Koska kuitenkin kyseessä olevana historiallisena ajanjaksona lähetysten määritelmät pyörivät tavalla tai toisella joko maantieteellisen kattavuuden tai kääntymyksen ympärillä, ja etelän lähetys Euroopassa painottaa kääntymystä, käytän tässä artikkelissa lähetystä merkitsemään ei-kristityn kristityksi kääntymiseen tähtäävää toimintaa. Kyseessä ei siis ole oma teologinen määritelmäni, vaan keskustelukumppanieni määritelmän käyttäminen, jotta voidaan välttää terminologinen sekaannus.
- 2 Philip Jenkins (2002, 15–38) esittää, että lännessä usein mielletään Euroopan merkitys ja Euroopan johtavan aseman kesto suuremmaksi kuin se on välttämättä ollutkaan.
- 3 Kristinuskon painopisteen siirtyminen etelään on puhuttanut missiologeja jo muutaman vuosikymmenen. Viime aikoina aihepiirin peruskirjaksi näyttää monille nousseen Philip Jenkinsin *The Next Christendom* (2002), joka esittelee aihepiirin varsin kattavasti. Yksityiskohtaisempia, uudempia esityksiä etelän kristinuskosta ovat esimerkiksi Kim & Kim 2008 ja Davies & Conway 2008.

MIKÄ TEKEE EUROOPASTA LÄHETYSKENTÄN ETELÄN KRISTITYILLE?

Euroopasta on monen ei-länsimaalaisen kristityn silmissä nopeasti tullut lähetysskenttä. Heidän silmissään Eurooppa ei ole kristinuskon kehto ja uskon linna. Varsin monet eurooppalaisetkin lienevät valmiita myöntämään tämän. Islamin paluu Eurooppaan on tiiviissä yhteydessä siirtolaisuuteen. Myös Euroopan sekularisaatio on laajalti havaittu prosessi. Sen sijaan liberaalin kristinuskon tulkinnan johtaminen maallistumiseen on kiistanalainen kysymys. Onko liberaali kristinuskon vastaus sekularisaation asettamaan haasteeseen, vai sekularisaation tuote? Pienelle huomiolle sekä Eurooppaan suuntautuvien lähetysskenttämieskijöiden ajattelussa että eurooppalaisten itsensä keskusteluissa ovat nousseet eurooppalaisessa uskonnollisuudessa tapahtuneet merkittävät laadulliset muutokset. Nekin kuitenkin vaikuttavat siihen, miten erityisesti ulkopuolinen Euroopan uskonnollisen tilanteen hahmottaa, joten tarkastelen osion lopussa myös näitä muutoksia.

Euroopan uskonnollisen tilanteen muutoksen näkyvimmäksi indikaattoriksi on noussut islam. Siksi on luonnollista aloittaa siitä.

EURABIA?⁴

Islam Euroopassa on kasvanut erittäin nopeasti. Balkanilla ja osissa muuta Itä-Eurooppaa muslimit ovat osa perinteistä yhteisöä. Länsi-Eurooppa sen sijaan oli varsin pitkään käytännössä ilman merkittävää muslimivähemmistöä. Viime vuosisadan alussa Länsi-Euroopan merkittävin muslimivähemmistö oli Ranskassa. Tämä 50 000:n joukko edusti lähestulkoon koko länsieurooppalaista muslimiväestöä. Vuonna 1970 muslimeita alkoi olla jo kaikissa Länsi-Euroopan maissa, ja määrä oli noussut selvästi yli 2,5 miljoonan. Vuosituhannen vaihteeseen mennessä määrä oli miltei nelinkertaistunut. Nykyään EU:ssa asuu selkeästi yli viisitoista miljoonaa muslimia.⁵

Islamin nousu Euroopassa on samalla sekä määrällinen että laadullinen. Laadullisella tarkoitan sitä, että Euroopan islamilainen yhteisö on kasvanut viime vuosikymmeninä entistä itsetietoisemmaksi ja se on alkanut edellyttää julkista roolia.

Islamin määrällinen kasvu johtuu pitkälti muuttoliikkeestä. Philip Jenkins on koonnut useista lähteistä arvioita islamiin kääntyneiden määrästä.⁶ Niiden pohjalta näyttää siltä, että käännynnäisten osuus Länsi-Euroopan muslimeista on enimmilläänkin kussakin maassa muutamia prosentteja. Silti kokonaismäärä

4 Termistä Eurabia ks. esim. Kankkonen 2008, 187–188.

5 Jenkins 2007, 16, 110–120. Ks. myös Kankkonen 2008, 189–191, joka esittää samansuuntaista analyysiä muslimien määrästä.

6 Jenkins 2007, 226–227.

liikkuu sadoissa tuhansissa, joten mistään täysin marginaalisesta ilmiöstä ei ole kyse.

Eurooppalaisen islamin kasvun selkäranka, muuttoliike, on vahvassa kasvussa. Eurostatin vuoden 2007 ennakkotilastojen mukaan syntyvyyden osuus Euroopan väestönkasvussa on lähes nollassa, ja useat maat ovat painuneet jo negatiivisen kasvun puolelle. Lisäksi, kun väestö ikääntyy ja yhä pienemmät ikäluokat saavuttavat perheenperustamisiän, väkiluku kääntyy nopeaankin laskuun myös niissä maissa, joissa ollaan vielä tällä hetkellä hienoisella kasvu-ural-la.⁷ On myös huomattava se Eurostatin analyysin ulkopuolelle jäävä seikka, että siirtolaistaustaisilla henkilöillä on keskimäärin enemmän lapsia kuin kantaväestöllä. Ilman aiempia siirtolaisia Euroopan syntyvyysluvut olisivat siis entistäkin synkempää luettavaa. Samalla kuitenkin myös muslimien määrä kasvaa suhteellisesti muita uskontoja nopeammin syntyvyyden kautta. Korkea syntyvyys ei kuitenkaan ole pysyvä islamin tunnusmerkki, sillä monien muslimimaiden syntyvyysluvut ovat painuneet tai painumassa alle väestön uusiutumisrajan, ja väestönkasvua ylläpitää vain aikaisempi korkea syntyvyys, jonka ansiosta hedeelmällisessä iässä olevia henkilöitä on vielä suhteellisen paljon.⁸ On todennäköistä, että samankaltainen syntyvyyden romahdus on viiveellä odotettavissa myös maahanmuuttajien keskuudessa.

Nettomuutto Eurooppaan vuonna 2007 oli miltei kaksi miljoonaa henkilöä.⁹ Heistä merkittävän osan voidaan arvella olevan muslimeita.¹⁰ Maahanmuutto kasvaneen siis entisestään, erityisesti kun Euroopan väestö harmaantuu ja huolestuu huoltosuhteen heikkenemisestä. Euroopan islam jatkaa siis merkittävää kasvuaan, mutta islamilaista hyökyaaltoa tuskin on odotettavissa. Jenkins arvioi, että EU:n asukkaista noin 15 % on muslimeita vuosisadan puolivälissä. Sen sijaan merkittävässä muslimien maahanmuuton kohdemaissa kuten Ranskassa, Saksassa tai Alankomaissa heidän osuutensa nousee jopa neljännekseen.¹¹

Islamin profiilin nousu Euroopassa johtuu toisaalta yksinkertaisesta lukujen logiikasta, toisaalta islamin merkityksestä sen seuraajille. Muslimit ovat tulleet entistä itsetietoisemmiksi ja osaavat vaatia yhdenvertaista kohtelua muiden uskontojen rinnalla. Lisäksi islam ei ole eristettävissä yhteisön elintavoista ainoastaan teoreettiseksi ajatusmalliksi, vaan se edellyttää omien arvojensa mukaan

7 Lanzieri 2008.

8 Jenkins 2007, 20–22.

9 Lanzieri 2008.

10 Kun Suomen maahanmuuttajista huomattavan pienen osan on arveltu olevan muslimeita, se selittyy osittain sillä, että mukaan lasketaan EU:n sisäinenkin muuttoliike. (Ks. Martikainen 2008, 72.) Lisäksi Suomen erityistilanne on venäläisten vahva maahanmuutto, mikä vähentää suhteellisesti muslimien osuutta. Monilla Länsi-Euroopan mailla sen sijaan on vanhoja siirtomaasiteitä muslimienemmistöisiin maihin, mikä nostaa näiden maiden osalta muslimien osuutta maahanmuuttajista.

11 Jenkins 2007, 118–119.

järjestettyä yhteiskuntaa. Tämän vuoksi alueille, joissa on muslimienemmistö tai merkittävä vähemmistö, syntyy paineita alkaa seurata islamilaista lakia, shariaa. Ranskassa on jo alueita, joilta sianlihaa tai alkoholia myyvät kaupat, elokuvateatterit tai tanssipaidat on savustettu pois sharian vastaisina.¹² Toinen vaihtoehto on, että muslimit edellyttävät mahdollisuutta rinnakkaiseen, islamilaiseen tuomioistuinkäytäntöön. Britanniassa arkkipiispa Rowan Williams kohautti vuonna 2008 huomauttaessaan, että sharia-tuomioistuinten tulo Britanniaan näyttää todennäköiseltä. Arkkipiispan ennustus näyttää toteutuvan, sillä jo viiden sharia-tuomioistuimen väitetään toimivan Britanniassa viranomaisten hyväksyminä.¹³

Vaikuttaa siltä, että maahanmuuttajilla on vahvempi tarve sitoutua omaan uskontoonsa kuin monilla oman maansa valtakulttuurissa elävillä.¹⁴ Osittain se liittyy uuteen kulttuuriin sopeutumisen vaikeuteen ja uuden kulttuurin arvopohjan vierastamiseen. Osittain kyseessä on tarve uskonnonkin kautta tukea omaa kulttuurista identiteettiä. Uskonto toimii myös useissa tapauksissa ainakin yhtenä maahanmuuttajan sosiaalisena turvaverkkona uudessa maassa.¹⁵

Sekä islamin määrällisen kasvun että sen uuden itsetietoisuuden ja näkyvyyden vuoksi monet kristilliset kirkot ja järjestöt mieltävät eurooppalaisen islamin oman lähetystyönsä kohteeksi. Siinä mielessä Eurooppa on siis monen silmissä lähetyskenttä. Suomalaisista luterilaisista lähetysjärjestöistäkin löytyy niitä, joille Euroopan maiden muslimit ovat yksi kohderyhmä.¹⁶ Monissa etelän kristillisyyden keskeisissä maissa islam on merkittävä tekijä. Erityisesti Nigeriasa islamin ja kristinuskon rinnakkainelo on vaikeaa ja suhteellisen tasaväkisten uskontojen välillä on usein väkivaltaisia yhteenottoja.¹⁷ Filippiineillä on monien vuosien mittainen aseellinen konflikti hallituksen ja muslimivähemmistön välillä. Ghanassa ja Keniassa muslimit ovat myös selkeästi vähemmistössä, mutta toivovat riittävää roolia maan hallitsemisessa. Harvoilla etelän kristityillä on ruusuisia kuvitelmia uskontojen rauhanomaisen rinnakkainelon helppoudesta. Karvaat kokemukset yhdistettynä evankelioimisintoon johtavat siihen, että ongelmallinen suhde islamiin nähdään parhaiten ratkaistavaksi käännyttämällä muslimit.¹⁸

Vahvasti julistukseen suuntautuville kristityille ryhmille islamin nousu Euroopassa osoittaa kuitenkin eurooppalaisen kristinuskon heikkoutta. Näin var-

12 Jenkins 2007, 251–252.

13 Taher 2008. Sharian ottamisesta käyttöön Pohjois-Nigeriassa ks. myös Ludwig 2008.

14 Tarkemmin uskonnollisen järjestäytymisen ja identiteetinmuodostuksen dynamiikasta Euroopan islamissa ks. Juntunen 2008.

15 Ks. Jenkins 2007, 51–52.

16 Näin esimerkiksi Suomen Lähetysseura 2008a; 2008b ja Suomen Evankelisluterilainen Kansanlähetys 2008a; 2008b.

17 Ks. esim. Ludwig 2008, 617–631.

18 Ks. Malmström 2006, 33.

sinkin silloin jos eurooppalaisten historiallisten kirkkojen katsotaan olevan islamin suhteen passiivisia. Tällöin siirrytään maahanmuuttajakysymyksestä kantaväestön uskonnollisen tilanteen ytimen tarkasteluun.

SEKULARISAATIO JA LÄNSIMAISEN ELÄMÄNTYYLIN PERIKATO

Sekularisaatio on edennyt Euroopassa jo parin vuosisadan ajan – ainakin Ranskan suuresta vallankumouksesta alkaen. Se on koskettanut sekä instituutioita, jolloin kirkkojen ja valtioiden välisiä kytköksiä on purettu, että yhteisöjä, jolloin uskonnon sosiaalinen merkitys on vähentynyt.¹⁹ Sekularisaation yksilötaso on merkinnyt järjestäytyneen uskonnon merkityksen vähenemistä yksilön elämässä. Uskonto ei enää välttämättä tarjoa eurooppalaiselle maailmankatsomukselta auktoriteettia, eivätkä uskonnolliset rituaalit välttämättä enää rytmitä hänen elämäänsä.²⁰

Sekularisaatio alkoi erityisesti Ranskassa ja Britanniassa nopeammin kuin muualla. Ranskassa julkaistiin toisen maailmansodan aikaan provokatiivisesti otsikoitu kirja: *Ranska – lähetysmaa?*²¹ Siinä kiinnitettiin huomiota erityisesti maallistumisen etenemiseen työväenluokassa. Uskonnon kyseenalaistavat kysymykset olivat aiemmin olleet lähinnä harvalukuisen eliitin harrastus, mutta erityisesti 1900-luvun mittaan kristinuskon asema alkoi heiketä kansan syvissä riveissä, etenkin työväenluokassa.

Maallistumisen vaikutus alkoi toden teolla näkyä vasta toisen maailmansodan jälkeen. Osallistuminen kirkkojen tilaisuuksiin on laskenut romahdusmaisesti, ensin protestanttisissa maissa, sitten katolisissa. Monelle etelän kristitylle onkin järkytys nähdä ensimmäistä kertaa Euroopan tyhjät kirkonpenkit.

Perinteinen kristillinen opetus oikeasta elämäntavasta on tullut yhä marginaalisemmaksi. Tämä on erityisen selvästi nähtävissä seksuaalietiikan kohdalla. Moni pappi kokee yhä turhemmaksi saarnata esiaviollista seksiä vastaan, kun esimerkiksi Suomessa lähes kaikki avioliitot pohjautuvat avoliittoon. Esimerkiksi sekä Ruotsissa että Virossa selvästi yli puolet lapsista syntyy avioliiton ulkopuolella.²² Avioeroon liittyvä stigma on nopeasti hävinnyt, ja katolistenkin maitten tiukan avioerovastainen kulttuuri on muuttumassa. Enää muutamassa Euroopan katolisimmista maista pidetään kiinni aborttikiellosta. Homoseksuaalisuus on nopeasti valtavirtaistumassa, ja monissa länsimaisissa kirkoissa käytäänkin repivää kiistaa homoseksuaalisesti suuntautuneiden ihmisten oikeuksista kirkossa.

19 Ks. esim. Berger 1980, 24.

20 Chaves 1994, 768–769. Sekularisaatio-termin monimerkitysisyydestä ja kerroksellisuudesta ks. Sommerville 1998 ja Chaves 1994, 757, 761.

21 Godin & Daniel 1943.

22 Summerfield & Gill 2005, 27.

Seksuaalietiikan osalta Euroopassa perinteisiä näkemyksiä edustavat enää ammattinsa puolesta muutamit johtavat (erityisesti roomalaiskatoliset ja ortodoksiset) kirkonmiehet ja herätyskristittyjen perinteisempi laita. Vahvistusta näille näkemyksille tulee kuitenkin runsain mitoin globaalista etelästä. Afrikan kirkot, joista Etelä-Afrikan kirkot ovat ainoa merkittävä poikkeus, ovat olleet ekumeenisissa keskusteluissa jyrkästi homoseksuaalisuuden hyväksymistä vastaan.²³ Suomalaisessa kirkollisessa ilmastossa on vaikea löytää vahvemmin homoseksuaalisuuden tuomitsevia saarnoja kuin maahanmuuttajien seurakunnista.

Eurooppa on kaikkienensa seksuaalimoraalin osalta etelän näkökulmasta pahasti rappiolla. Avioliiton ulkopuolisia suhteita on kaikkialla maailmassa, mutta etelässä ne tuomitaan julkisesti. Eurooppalainen taas pitää monesti etelän tilannetta kaksinaismoralistisena kokien, että jos kerran avoliittoa, irtosuhteita yms. vastaan saarnataan, sellaisia ilmiöitä ei tulisi olla ollenkaan.

Euroopan suurehko aborttiluvut ovat etelän kristitylle vastaava kauhistus kuin eurooppalaiselle Ruandan kansanmurha. Monista sukukeskeisistä kulttuureista tarkasteltuna abortti ei ole ainoastaan moraalisesti tuomittava viattoman ihmisen hengenriistona vaan myös käsittämätön siksi, että siinä vanhemmat haluavat tappa oman lapsensa. Tällä kohtaa esimerkiksi afrikkalaisen kristinuskosta nouseva moraalinen ja hänen jälkikasvua arvostava kulttuuriperimänsä ohjaavat häntä samaan suuntaan eli tuomitsemaan abortit.

Ulkopuolisen tarkkailijan silmin myös päihitteet ja nuorison käytöstavat alleviivaavat Euroopan rappiotilaa. Monet etelän kirkot ovat tiukan alkoholivastaisia, puhumattakaan huumeista. Neljännen käskyn kunnioitus näyttää puuttuvan monista Euroopan maista lähes kokonaan. Etelässä vanhempien kunnioitus laajennetaan kulttuurisista syistä yleensä myös koko omien vanhempien ikäluokkaan. Suomenkaan maahanmuuttajakirkoissa ei ole ollenkaan harvinaista kuulla rukouksia Suomen päihiteisiin sortuneen nuorison puolesta tai saarnoja, joissa kehoitetaan vanhempia pitämään auktoriteetistaan kiinni siitä huolimatta, että se ei todellakaan ole maan tapa.²⁴ Samoin luonnollisesti vanhusten jättäminen yksin tai huonolle hoidolle alleviivaa etelän kristittyjen silmissä Euroopan akuuttia moraalista kriisiä.

Euroopassa melko moni kristitty saattaa ajatella, että kristittynä eläminen ei välttämättä näy ulos. Kristillinen usko on vain motivaatio ihmisen sisäiselle kilvoittelulle, joka toistaa pitkälti ympäröivän yhteiskunnan arvoja. Etelästä tänne tulleet kristityt sen sijaan joutuvat kohtaamaan vieraan kulttuurin, joka poikkeaa arvoiltaan huomattavasti kotimaan kulttuurista. Kun kristinuskon tulkintakin on erilainen, etelästä muuttaneen kristityn kritiikissä tšekäläistä yhteiskuntaa

23 Ks. Ludwig 2008, 615.

24 Esim. Kimbangun kirkko Helsingissä jumalanpalveluksessa 05.10.2008.

kohtaan vaikuttavat sekä uskonnollinen että kulttuurinen elementti. Maahanmuuttajakristitylle uskollisuus omille arvoilleen merkitsee usein monenlaista erottumista valtakulttuurista, ei ainoastaan sisäistä orientaatiota.

Maallistuneen Euroopan tekee etelän kristitylle entistä hämmentävämmäksi sekulaarifundamentalismi. Se on sekulaari ideologia, joka asettaa itsensä kyseenalaistamattomaksi totuudeksi eikä suvaitse uskonnolle mitään julkista roolia. Suomessa sekulaarifundamentalistista positiota edustaa tyypillisesti Vapaa-ajattelijain liitto.²⁵ Pienestä kannattajakunnastaan huolimatta sekulaarifundamentalismi on erittäin merkittävä trendi. Uskonnon kuuluminen tiukasti yksityiselämään ja pois julkisesta keskustelusta on yksi sekulaarifundamentalismin välitavoitteista, ja tämä ajatus on ollut nähtävissä monenlaisessa eurooppalaisessa uskontokeskustelussa.

Vaikka huomattavan monissa merkittävässä etelän kristinuskon maissa uskonnot ja valtio ovat erotetut toisistaan, kirkolliset johtajat ovat erittäin näkyviä mielipidejohtajia, ja poliitikkojenkin uskonnolliset kytkökset ovat julkisia. Kun tilanne ei ole Euroopassa aivan vastaava, tšekäläisestä poliittisesta tilanteesta saa maallistuneemman kuvan kuin se kenties onkaan. Ainakin itselleni oli yllätys ja miltei järkytys, kun suomalainen kaikkia valtapuolueita edustava kansanedustajaryhmä kajautti tansanialaisessa kappelissa ulkomuistista virren moniäänisesti. Julkiuskovaisia isosta poliitikkojoukosta oli vain kaksi. Tansanian ja monen muun maan politiikassa uskonnollinen aktiivisuus on poliitikolle eduksi, kun taas Suomessa tilanne on päinvastoin.²⁶

LIBERAALITEOLOGIA

Etelän kirkot ovat konservatiivisia muutenkin kuin moraalin osalta. Siltä osin kun ne muodostavat määriteltä oppia, se peilaa usein erittäin vahvasti anglo-saksista herätyskristillistä perinnettä. Euroopassa taas teologinen ajattelu on kehittynyt jatkuvasti yhä liberaalimpaan suuntaan, ainakin suhteessa Raamattuun ja kristillisten dogmien tulkintaan. Samalla kuitenkin eurooppalainen teologia ottaa filosofian yleensä hyvinkin vakavasti. Tältä pohjalta nouseekin kolme hankauskohtaa suhteessa etelän kristillisyyteen: Raamatun arvovalta, suhde yli-luonnolliseen ja suhde filosofiaan.

Etelän kristityt edustavat yleensä kirjaimellista raamatuntulkintaa ja käsitystä Raamatun virheettömyydestä. Monien etelän kristittyjen mielestä historialliskriittinen raamatuntutkimus on vaarallista ja tuottaa väärää tuloksia johtuen sen vääristä lähtökohdista. Sitä, että eurooppalaiset kirkot ja teologit harjoittavat tällaista tutkimusta, pidetään osoituksena kirkon mädännäisyydestä. Liberaa-

25 Ks. Vapaa-ajattelijain liiton kotisivujen avaava liiton tavoitteen kuvaus <http://www.vapaa-ajattelijat.fi/>.

26 Ks. Ludwig 2008, 617.

lit lähtökohdat Raamatun suhteen johtavat väistämättä konfliktiin myös etiikan alueella.²⁷

Historialliskriittisessä raamatuntutkimuksessa, samoin kuin monesti eurooppalaisessa akateemisessa teologiassa, on usein lähtökohtana joko ihmeiden tai yliluonnollisten tapahtumien kieltäminen tai ainakin niiden minimoiminen. Etelän näkökulmasta tämä edustaa kehäpäätelmää: koska ihmeitä ei ole, ei niitä ole Raamatussakaan, eikä niitä siis voi olla tänäänkään. Etelän kristillisyyteen sen sijaan kuuluvat ihmeet ja tunnusteot, tai ainakin niiden painottaminen.²⁸

Henkimaailman todellisuus on kirjaimellisesti läsnä, ja sekä oma kulttuurisesti suuntautunut kokemusmaailma että Raamattu todistavat historialliskriittisen lähestymistavan harhaiseksi. Afrikkalaisten teologiien keskuudessa kiertävä kertomus kuvaa kuinka teologian tohtoriksi valmistunut afrikkalainen palaa kotikyläänsä ja hänelle järjestetään suuret juhlat. Kesken juhlien eräs tyttö joutuu pahan hengen riivaamaksi. Kyläläiset eivät hätkähdä, sillä kylässä on nyt asiantuntija, ihan teologian tohtori. Kun hänet tuodaan paikalle, hän kykenee vain sopertamaan, että Bultmann on jo demytologisoinut pahat henget.

Eurooppalaisten ongelma on etelän näkökulmasta se, että suuri osa eurooppalaisista ei näe ilmeistä. Se, että monet eurooppalaiset eivät usko henkien olevan olemassa, ei kuitenkaan etelän kristittyjen mielestä niitä hävitä. Niinpä seurasin kuinka eräänä kesäpäivänä korealaisryhmä istui autossa rukoilemassa ja ajoi Helsingin yliopiston keskustakampuksella muutaman minuutin väliajoin pari metriä eteenpäin. Menossa oli kampuksen alueen pahojen henkien karkotus.

Filosofian kohdalla taas roolit vaihtuvat täysin. Sen suhteen moni etelän kristitty voi olla hyvinkin liberaali. Filosofioihin ei välttämättä sitouduta. Toisin on monen länsimaisen teologin laita, joka ottaa taustafilosofiansa hyvinkin vakavasti. Tässä on tietenkin pohjimmiltaan kyse suhteesta valistuksen rationalismin perintöön. Tormod Engelsviken esittää, että moni etelän karismaattisista kristityistä on siirtynyt suoraan esimodernista jälkimoderniin ajatteluun.²⁹ Tällöin rationaalishenkisen eurooppalaisen teologin ja etelän valistuksen sivuuttaneen kristityn välinen vuoropuhelu on hyvin vaikeaa, kun puuttuu yhteisen teologian ja filosofian lisäksi myös yhteinen kulttuurinen pohja. Tämä johtaa siihen, että liberaaleja kristittyjä pidetään suorastaan pakanoina. Kuvaava on Frieder Ludwigin toteamus, kun hän pohtii nigerialaisten kristittyjen ja muslimien suhdetta: ”Joissakin kysymyksissä juopa nigerialaisten ja länsimaisten kristittyjen välillä

27 Jenkins 2006, 2.

28 Ks. Jenkins 2006, 98–127.

29 Engelsviken 2007, 499–501.

vaikuttaa syvemmillä kuin nigerialaisten kristittyjen ja nigerialaisten muslimien välillä.”³⁰

Euroopan sekulaaria luonnetta saattaa kuitenkin korostaa kohtuuttoman paljon se, että etelän kirkot edustavat monesti sellaista uskonnollisuuden ihanetta, jossa kristinusko on kaikki kaikessa. Tällainen ei Euroopan uskonnollinen tilanne ole.

VÄLJÄHTÄNYTTÄ VIINIÄ HINTAVISSA LEILEISSÄ?

Eurooppalainen uskonnollisuus on muuttunut ja muuttumassa edelleen perinteisen teologia- ja oppivetoisen kirkollisuuden perinteestä yhä poikkeavammaksi. Tämä kirkollisten organisaatioiden ja yliopistoteologian kontrollin ulkopuolelle suuntautuva uskonnollisuus on ollut olemassa aina, erilaisten vainottujen marginaaliliikkeiden, herätysliikkeiden ja kansankatolilaisuuden muodossa. Tämän hetken tilanne poikkeaa aiemmista aikakausista siinä, että kansan uskonto ei ainoastaan etäänny vaan irrottautuu perinteisistä eurooppalaisista kirkoista.

Kansan uskonnollisuus on yhä enemmän kokemuksellista ja funktionaalista. Uskontoa harjoitetaan siksi, että sillä on jotain annettavaa, ei siksi että niin on aina tehty tai että sosiaalinen paine ajaisi siihen. Mikäli uskonnolla ei ole mitään annettavaa, kirkko tai muu uskonnollinen yhteisö on helppo jättää. Kirkkoon kuulumattomuuteen ja ei-uskonnollisuuteen ei enää liity sosiaalista stigmaa.

Uskonnon funktionaalisuuteen liittyy yhä vahvempi tämänpuoleisuuden korostus. Jos Osmo Tiililä totesi aikanaan, että kirkko ”on olemassa sen tähden, että täällä kuolla”,³¹ nykyään se ei riitä. Uskonnolla pitää olla jotain hyötyjä ja vaikutuksia tässä ja nyt. Lisäksi hyötyjä voidaan hakea samanaikaisesti monesta eri suunnasta. Sama henkilö voi hakea luterilaisista Kauneimmista joululauluista joulun tunnelmaa ja suhteita kulttuurisiin juuriinsa, yhteisöllisyyttä karismaattisesta raamattupiiristä, mielenrauhaa joogasta tai muusta itämaisestä traditiosta, hoitaa puutarhaansa biodynaamisten periaatteiden mukaan, suunnitella kotinsa Feng Shuin avulla ja imeä positiivista elämänenergiaa ortodoksisesta pääsiäismessusta. Uskontoja ei välttämättä enää nähdä kokonaisina elämäntavan paketteina, vaan niistä voidaan poimia itselle sopivia ulottuvuuksia. Tämä koskee luonnollisesti myös oman maailmankuvan rakentamista, ikuisuusprojektia, joka jälkimodernilla eurooppalaisella on aina työn alla.³²

30 Ludwig 2008, 632: ”In some regards, the rift between Nigerian Christians and Western Christians seems to be greater than between Nigerian Christians and Nigerian Muslims.”

31 Tiililä 1962, 77. Alkuperäisessä tekstissä lainauksen tekstikohta on kursivoitu.

32 Kaksitasoisesta uskonnollisesta elämästä, jossa uskonnolliset perinteet ovat elämässä rinnakkain, ja synkretismistä, jossa perinteet sekoittuvat uskonnon menettäessä peruskenteensa ja identiteettinsä ks. Schreiter 1985, 144–149. Vrt. Maroney 2006, 6, 168.

Uskontojen erilaiset hyödyt ja funktiot yksilön elämässä johtavat siihen, että aktiivinenkin kirkon jäsen voi olla samalla monen muun uskonnollisen tradition suurkuluttaja. Hän voi toisin sanoen kuulua samanaikaisesti moniin eri uskontoihin. Samalla suhde uskuntoon muuttuu valikoivaksi kuluttamiseksi. Kun uskonto ei olekaan enää kokonaisuutena elimellinen osa identiteettiä, vaan eri uskontojen ulottuvuudet palvelevat osaltaan elämänhallintaa, uskonnolliset traditiot kaupallistuvat helposti. Ne ulottuvuudet, jotka ovat parhaiten kustakin traditiosta kaupallistettavia ja markkinoitavia, löytävät nopeasti hyödyntäjänsä. Näillä markkinoilla kristinuskoa totalisoiva etelän uskontulkinta päättyy nopeasti länsimaisen henkisyyden kanssa törmäyskurssille.

KRISTINUSKON UUSI TULEMINEN

Samalla kun monet mittarit Euroopassa osoittavat kristinuskon vaikutuksen heikkenevän ja vastaavasti islamin vahvistuvan, joskaan ei aivan niin paljon kuin sekä muslimit että islamofobit esittävät, voidaan kuitenkin nähdä merkkejä kristinuskon uudesta tulemisesta.

Ensinnäkin eurooppalaiset kristityt ovat pitkälti kadottaneet näkynsä omista uskonnollisista juuristaan ja siitä, missä määrin ja miten kristinuskko on vaikuttanut eurooppalaisten arvojen muodostumiseen. Tämä johtunee paljolti siitä, että menneinä vuosisatoina kristilliset kirkot saavuttivat niin hallitsevan aseman uskonnollisessa kentässä, että käytännössä ne kilpailivat lähinnä keskenään. Tämä johti pikemminkin tunnustuskuntaisen kuin kristillisen identiteetin muotoutumiseen.

Islamin nousu toimii herätteenä monille eurooppalaisille. Islamista on muodostunut toinen, jonka kautta peilataan omaa identiteettiä sekä hyvässä että pahassa. Negatiivisessa mielessä islamia demonisoidaan oman horjuvan identiteetin pönkittämiseksi. Positiivisessa mielessä taas islam haastaa Euroopan kristittyjä määrittelemään, mihin he uskovat ja millaisia arvoja he haluavat kristittyinä olla edistämässä.³³

Samalla kun kristilliset kirkot hiljalleen painuvat jäsenlukuissaan kohti vähemmistöä, niille syntyy uutta vapautta ja tilaa toimia. Kirkko, joka on etupäässä kiinnostunut oman jäsenkatonsa minimoimisesta, vaipuu gallupkristillisyyteen, jossa joka kysymyksessä hiihdetään yleisen mielipiteen perässä. Silloin kirkko on yhtä uskottava kuin poliittinen puolue, jonka tärkein tavoite on saada halli-

33 Islam saattaa tarjota liberaalille eurooppalaiselle kristinuskolle viimeisen mahdollisuuden, ennen kun se sulaa olemattomiin. Tuomalla esille sekä opillisesti että eettisesti radikaalisti poikkeavan uskonnollisen järjestelmän islam tarjoaa liberaalille uskolle mahdollisuuden selventää profiiliaan. Liberaalin tradition, eurooppalaisen arvopohjan ja kristinuskon suhteesta ks. Williams 2005; Habermas 2006, 150–151.

tuspaikka. Jäsenmäärien laskettua riittävän alas on sen sijaan mahdollista ottaa myös kriittistä kantaa vallitsevaan mielipideilmastoon.

Tähän kehityskulkuun liittyvät ne uudet kirkot, jälkitunnustukselliset seurakunnat, uskonyhteisöt ja herätysliikkeet, jotka ottavat etäisyyttä laimeaksi kokeimiinsa historiallisiin kirkkoihin. Ne tarjoavat kannattajilleen vastakulttuurisia vaihtoehtoja ja voivat parhaimmillaan toimia, paavi Benedictus XVI:n sanoin, ”luovana vähemmistönä”.³⁴

Kun radikaaliksi koettuun vähemmistökirkkoon liittyminen edustaa länsimaiselle kristitylle vastakulttuuria ja kapinaa vallitsevia normeja vastaan, maahanmuuttajakristityn tilanne on toisenlainen. Useat maahanmuuttajien kirkkoista edustavat omasta kotimaasta tai kulttuuripiiristä lähtöisin olevia kirkkokuntia tai ainakin heijastavat oman kristillis-kulttuurisen taustan arvoja. Tällöin kyseessä ei ole maahanmuuttajan näkökulmasta vastakulttuurinen toiminta, vaan pikemminkin pyrkimys elää uudessa maassa edelleen arvokkaiksi koettujen periaatteiden mukaisesti.³⁵

Aivan kuten islamin, myös etelän kristinuskon voidaan arvella terävöityvän entisestään tullessaan Eurooppaan. Maahanmuuttajakirkkojen opetuksessa nousevat voimakkaasti esille ne ulottuvuudet, joiden osalta halutaan selkeästi erottua pääväestöstä: maallistuminen, päihteiden käyttö, vanhempien ja Raamatun arvovallan romahdus sekä seksuaalinen vapaamielisyys tuomitaan ja niitä pyritään välttämään. Saarnat ja opetus vaikuttavat monesti tiukan lakihenkisiltä. Kyse on kuitenkin siitä, että pääosin nuoresta työväestöstä koostuva, usein suhteellisen äskettäin Suomeen muuttanut jäsenistö itsekin kokee tarvitsevansa ohjausta ja tukea siinä, miten uudessa ympäristössä tulee elää. Suomalainen yhteiskunta on jopa pelottavan vapaa, ja tulokkaalla voi olla tunne, että täällä voi tehdä melkein mitä mieleen juolahtaa. Täällä sosiaalinen kontrolli on mitätön, ja maahanmuuttajakirkot pyrkivät kehittämään jäsenilleen itsekontrollia.

Maahanmuuttajakirkot ja kantäväestön uudet kristilliset liikkeet edustavat Euroopassa perinteisen, jäsenistönsä arjen elämään vahvasti vaikuttamaan pyrkivän kristinuskon paluuta. Tämä kristillisuus on selkeästi oppositiossa vapaamielisen Euroopan yleisen mielipiteen kanssa. Tällainen kristillisuus katsoo missiokseen oman arvopohjansa levittämisen, vaikka se johtaisi selkeään konfrontaatioon kulttuurin valtavirran kanssa.

34 Boeve 2007, 217.

35 Ks. Malmström 2006, 54, jonka haastattelema afrikkalaistaustainen pariisilaispastori toteaa: ”Our messages [sic] is to bring back the gospel into the culture like a way of life and not as a religion.”

MILLAISTA LÄHETYSTÄ JA KETKÄ?

Eurooppa nähdään siis monissa kristillisissä piireissä lähetyskenttänä sekä sen vuoksi, että kristittyjen suhteellinen osuus on laskussa että siksi, että eurooppalaiset perinteiset kirkot katsotaan nekin maallistuneiksi. Herätysshenkisten kantaeurooppalaisten lisäksi näyn Eurooppa-lähetyksestä jakavat lukuisat etelän kristityt.

KÖYHÄT TEILLÄ ON AINA KESKELLÄNNE

Helluntailaisen Saalem-seurakunnan alakerrassa kokoontuu lingalankielinen, lähes kokonaan kongolaisista ja angolalaisista koostuva jumalanpalvelusyhteisö. Se kuuluu hallinnollisesti Saalemiin. Osallistuessani yhteisön jumalanpalvelukseen pastori kertoi vetävän soukous-vaikutteisen musiikin lomassa evankelointimatkasta Marokkoon, jossa hän oli tavannut tuhansia Eurooppaan pyrkiviä afrikkalaissiirtolaisia, jotka oli tungettu leiriin keskelle autiomaata. Seurakuntalaiset tietävät, että suuri osa jää tuonne kuoleman kentille – kuihtuu pois leirissä tai hukkuu Välimereen. Valtaosa palautetaan lähtökuoppiin entisestään köyhtyneinä. Vain harva pääsee Eurooppaan, ja heistäkin monet kituuttavat laittomina alipalkattuina työläisinä. Kun pastori toteaa, että Jumalalla on tarkoitus sille, että on päästy Suomeen, seurakunnan voi tuntea jakavan tämän vakaumuksen.³⁶ Monissa afrikkalaisissa maailmankuvissa mitään ei tapahdu sattumalta, vaan kaikelle on metafyyminen syynsä.³⁷ Kun äskettäin Suomeen oleskeluluvan saanut nuori mies kertoo karun tarinansa seurakunnalle – siitä miten hänen toverinsa jäivät taakse tai kuolivat ja hän ainoana pääsi perille – hän toteaa, että kyse on Jumalan tahdosta.³⁸

Afrikkalaisista kirkoista on tullut huomattava voimatekijä eurooppalaisessa kristinuskossa.³⁹ Ne ovat usein poissa parrasvaloista, mutta niillä on miljoonittain hyvin motivoituneita ja näyståän selkeitä jäseniä ja pastoreita. He katsovat Jumalan lähettäneen heidät tuomaan evankeliumin takaisin Eurooppaan.⁴⁰ Afrikkalaistaustaisten kirkkojen johtajien ja pastoreiden ei voi katsoa poikkeavan heidän seurakuntalaisistaan. Hyvin harvoilla on teologista tutkintoa, muun alan yliopistotutkinnot sen sijaan eivät ole ollenkaan harvinaisia. Erittäin monet toimivat pastoreina tai saarnaajina osapäiväisesti. Pastorin voi tavata viikolla töistä sairaalasta, bussin ratin takaa tai teollisuuden palveluksesta.

Afrikan köyhyiden ja kristillisyyden yhdistelmä on tehnyt afrikkalaisesta kristinuskosta voimakkaan lähetystyön suorittajan. Köyhyys ajaa kristitytkin

36 Kenttäpäiväkirja vierailusta Lingala Maranatha Fellowship:iin 20.04.2008.

37 Näin bantukansojen maailmankuvasta jo esim. Tempels 1945, 16, 50.

38 Kenttäpäiväkirja vierailusta Lingala Maranatha Fellowship:iin 20.04.2008.

39 Ks. Esim. Jenkins 2002, 98–99.

40 Malmström 2006, 25–26, 27, 31, 35, 38, 41, 43.

liikkeelle, ja kun kotona Afrikassakaan ei monesti ole vahvaa teologisen koulutuksen tai suurten organisaatioiden traditiota, uusissa asuinpaikoissa on melkoisen mutkatonta aloittaa uusi kirkko. Seurakunnan kasvaessa se monesti linkitetään sitten perustajan kotimaasta ohjattavaan kirkkokuntaan, joka tarjoaa uudelle seurakunnalle hetkessä globaalit linkit. Organisaatio on siis hyvin kevyt ja notkea, mutta siitä huolimatta se voi hetkessä linkittyä maailmanlaajuisesti.

Afrikkalaisten perustamien kirkkojen lähetyspanos on myös monesti hämmästyttävän vahva suhteessa kirkkojen jäsenmäärään. Kiovassa seurakunnan aloittanut nigerilaislähtöinen luonnontieteilijäksi Neuvostoliitossa koulutettu pastori Sunday Adelaja on noussut vuosikymmenessä yhdeksi Ukrainan näkyvimmistä kirkonmiehistä, vaikka Ukrainan afrikkalaistaustainen väestö on minimaalinen. Hänen seurakuntansa 40 jumalanpalvelusta Kiovassa kokoavat oman ilmoituksen mukaan joka sunnuntai 40 000 seurakuntalaista, ja hänen 1994 perustettu kirkkonsa on aloittanut kuusisataa seurakuntaa 45 maassa.⁴¹

Vaikuttaa siltä, että tehokas kasvava afrikkalaisseurakunta kykenee yhdistämään toisaalta selkeän johtajuusrakenteen ja pitkälle viedyn demokratian. Tämä onnistuu silloin kun johtajalla on luontaista karismaa ja arvovaltaa jäsenkunnan keskuudessa ja kyky delegoida motivoivia ja luovia tehtäviä jäsenistölle. Tällaiselta vaikuttaa esimerkiksi Helsingissä toimiva Redeemed Christian Church of God. Osana normaalia jumalanpalvelusta oli pappisvihkimys, joka tuli ainakin minulle vierailijana yllätyksenä. Papeiksi vihittäviä oli peräti kuusi. Tunsin yhden heistä ja juttelin hänen kanssaan jumalanpalveluksen päätyttyä. Hän kertoi pappina olevansa vastuussa seurakunnan internet-sivustosta. Pappisviran luonne nähdään siis varsin monitahoisena!⁴² Tämän lisäksi käytännössä jokaisella seurakunnan jäsenellä on vastuutehtävä, esimerkiksi vierailijoiden toivottaminen tervetulleeksi. Tämä kirkko ei tyydy vain tavoittamaan afrikkalaista maahanmuuttajaväestöä, vaan kaikkialla painotetaan kirkon kansain- ja kulttuurienvälistä luonnetta.⁴³ Afrikkalaisten perustamat kirkot Euroopassa jakavatkin yleensä samankaltaisen, Euroopan jälleenkristillistämiseen tähtäävän työnäyn. ”Kristillinen” määritetään tässä kuitenkin vahvasti näiden kirkkojen oman arvopohjan kautta.

Vahvan julistusta ja hengellistä ulottuvuutta koskevan painotuksen lisäksi afrikkalaistaustaisilla kirkoilla on monesti erittäin vahva sosiaalisen vastuun ulottuvuus. Esimerkiksi Kiovassa Sunday Adelajan kirkko ylläpitää laajaa päihdetyötä ja ruokkii köyhiä.⁴⁴ Se johtuu toisaalta painotuksesta, että usko mani-

41 Embassy of God 2008; Asamoah-Gyadu 2004, 5. Vrt. Embassy of God:in 2008 ilmoittamia lukuja ja 2004 lukuja teoksessa Asamoah-Gyadu 2004, 2.

42 Tämä jumalanpalvelus oli Pukinmäen nuorisotalolla 4.11.2007.

43 Hosanna Chapel 2008.

44 Embassy of God 2008.

festoittuu rakkauden teoissa, ja toisaalta siitä, että monet maahanmuuttajat ovat kiitollisia saadessaan asua turvallisessa ja vauraassa Euroopassa. Tämä herättää halun antaa jotain takaisin.⁴⁵ Lisäksi sosiaalinen työ voidaan ilman muuta nähdä tapana jäsenmäärän kasvattamiseen siten että kirkon arvostus kasvaa yleisesti ottaen ja siten että autettavia liittyy kirkkoon. Sosiaalista vastuuta herättää myös se, että suurella osalla näiden kirkkojen jäsenistä ovat vielä tuoreessa muistissa ne vaikeudet, jotka juuri maahan tullut henkilö kohtaa. Kirkkojen sosiaalinen työ voidaan osittain nähdä myös maahanmuuttajien keskinäisen turvaverkon rakentamisena. Seurakunnassa voidaan esimerkiksi kerätä jonkin sunnuntain kolehti juuri maahan saapuneen perheen tarpeisiin.⁴⁶

VALOA IDÄSTÄ?

Korealaiset lähetystyöntekijät ovat ottaneet tällä hetkellä kaikkein näkyvimmän roolin länsimaiden ulkopuolelta tulevassa lähetyksessä. Suurin osa 15 000 korealaisesta lähetystyöntekijästä suuntaa muualle kuin Eurooppaan, mutta silti tällekin mantereelle riittää tulijoita: entisen Neuvostoliiton alueelle yli kaksituhatta ja Euroopan muille alueille miltei yhdeksänsataa.⁴⁷ Helsingissäkin toimii korealainen baptistilähetys.

Etelä-Korea on heti Yhdysvaltojen jälkeen suurin lähetystyöntekijöitä lähettävä maa. Korealaisten lähetysinnostuksen taustalta on löydettävissä useita syitä. Maassa on huomattavan vahva evankelikaalisen kristillisyyden vaikutus, ja jopa neljännes väestöstä on herätyskristillisyyden piirissä. Evankelikaalisuuteen liittyy usein vahva evankelioimisnäky, ja kun Koreassa on myös valtava ylitarjonta teologisen tai raamattukoulutuksen saaneista nuorista, tulos on merkittävä lähetyspanostus. Lisäksi Korean talous on noussut sellaiselle tasolle, että korealaisilla kristityillä on mahdollisuudet tukea suurtakin määrää täysipäiväisiä lähetystyöntekijöitä. Tähän liittyy myös korealaisen kansallisen ja teologisen itsetunnon kohoaminen, joka on myös edellytys omaehtoiselle lähetystyölle. Korealaiset kristityt katsovat nykyisin maailmaa, Eurooppa mukaan lukien, oman uskontulkintansa kautta, miettien, mihin on syytä keskittää lähetysten voimavarat.⁴⁸

Etelän lähetysliikettä, ja erityisesti korealaisia on arvosteltu konservatiivisuudesta, fundamentalismista ja kulttuurisensitiivisyyden puutteesta.⁴⁹ Afrikkalaiset kirkot ja lähetysaloitteet Euroopassa lähtevät usein liikkeelle maahan-

45 Malmström 2006, 26.

46 Näin esim. pastori Mark Appiah, kenttäpäiväkirja vierailusta Word of Truth Ministries:iin 16.09.2007.

47 Moon 2008, 59; Barrett, Johnson & Crossing 2007, 145.

48 Ks. Kim 2005, 465, 467; Petrova 2007.

49 Nygaard s.a., 7–8. Ks. myös Kim 2005, 468–469, joka haastaa korealaisia nöyrään lähestymistapaan.

muuttajaväestön parista, ja ainakin niin kauan kuin nämä kirkot mielletään pääasiassa maahanmuuttajien toiminnaksi, ne eivät kohtaa kantaväestön epäluuloja muulloin kuin harvinaisissa skandaalitapauksissa.⁵⁰ Korealaiset lähetystyöntekijät sen sijaan suuntaavat toimintansa suoraan kantaväestöön. He tekevät sen usein suurella itsevarmuudella ja pienellä kielitaidolla.⁵¹

Eurooppalaisilla on edessään uuteen todellisuuteen opettelu. Lähetysten suunta on eittämättä kääntymässä etelästä pohjoiseen, vaikkakin korealaisten globaali lähetyspanos jäänee alhaisesta syntyvyydestä johtuvan väestöromahduksen vuoksi väliaikaiseksi.⁵² Euroopan kirkkojen ja kristittyjen on mietittävä, ovatko tänne tulevat lähetystyöntekijät ja siirtolaiskirkot ystäviä vai vihollisia, liittolaisia vai kilpailijoita. Teologisia ja kulttuurisia yhteentörmäyksiä ei voida välttää. Nyt on eurooppalaisten vuoro kokea, miltä tuntuu olla lähetystyön kohteena, myös silloin kun tuo työ ei kunnioita eurooppalaista kulttuuriperimää tai Euroopan liberaaleja arvoja.

KIRJALLISUUS

ASAMOAH-GYADU, J. KWABENA

2004 *African Pentecostal Mission in Eastern Europe: The Church of the "Embassy of God" in the Ukraine*. Julkaisematon käsikirjoitus.

BARRETT, DAVID B., TODD M. JOHNSON & PETER F. CROSSING

2007 "Missiometrics 2006". *Speaking about What We Have Seen and Heard: Evangelism in Global Perspective*. Ed. Jonathan Bonk et alii. New Haven, Connecticut: OMSC Publications, 131–146.

BERGER, PETER L.

1980 *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, NY: Anchor Books.

BOEVE, LIEVEN

2007 "Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican". *Modern Theology* 23/2, 205–227.

CHAVES, MARK

1994 "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces* 72/3, 749–774.

50 Esimerkiksi pahoinpitelyyn eksorkistisissa toiminnoissa kuolleen norsunluurannikolta kotoisin olleen tytön, Anna Climbien, tapauksessa brittimedia otti afrikkalaistaustaisen karismaattisen kristillisyyden vahvasti hampaisiinsa. Jenkins 2007, 98–101.

51 Kim 2005, 466.

52 Kim 2005, 470.

- DAVIES, NOEL & MARTIN CONWAY
 2008 *World Christianity in the 20th Century*. SCM Core Text. London: SCM Press.
- EMBASSY OF GOD
 2008 <http://www.godembassy.org/en/embassy.php>, viitattu 13.10.2008.
- ENGELSVIKEN, TORMOD
 2007 "Pentecostalism, Postmodernities and Premodernity – A Response to Kärkkäinen". *Swedish Missiological Themes* 95/4, 497–502.
- GODIN H. & DANIEL Y.
 1943 *La France, pays de mission?* Paris: Cerf.
- HABERMAS, JÜRGEN
 2006 *Time of Transitions*. Ed. & transl. Ciaran Cronin & Max Pensky. Cambridge: Polity Press.
- HOSANNA CHAPEL
 2008 <http://www.rccgfinland.com/site/index.php>, viitattu 13.10.2008.
- JENKINS, PHILIP
 2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
 2006 *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. Oxford: Oxford University Press.
 2007 *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- JUNTUNEN, MARKO
 2008 "Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen ja auktoriteettien hajautuminen". *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Toim. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen. Tietolipas 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 37–61.
- KANKKONEN, TOM
 2008 *Islam Euroopassa*. Helsinki: Edita.
- KIM, SANGKEUN
 2005 "Sheer Numbers do not Tell the Entire Story: The Challenges of the Korean Missionary Movement from an Ecumenical Perspective". *The Ecumenical Review* 57/4, 463–472.
- KIM, SEBASTIAN & KIRSTEEN KIM
 2008 *Christianity as a World Religion*. London: Continuum.
- LANZIERI, GIAMPAOLO
 2008 *Population in Europe 2007: First Results*. Population and Social Conditions. Eurostat Statistics in Focus 81. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page?_pageid=1073,46587259&_dad=portal&_schema=PORTAL&p_product_code=KS-SF-08-081.

LUDWIG, FRIEDER

2008 "Christian-Muslim Relations in Northern Nigeria since the Introduction of Shari'ah in 1999". *Journal of American Academy of Religion* 76/3, 602–637.

MALMSTRÖM, NILS

2006 *Bringing the Gospel back to Europe: En studie av Redeemed Christian Church of Gods mission i Storbritannien och Skandinavien*. 10-poängsuppsats i missionsvetenskap med ekumenik. Lunds Universitet. Julkaisematon opinnäyte.

MARONEY, ERIC

2006 *Religious Syncretism*. SMC Core Text. London: SCM.

MARTIKAINEN, TUOMAS

2008 "Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa". *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Toim. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen. Tietolipas 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 62–84.

MOON, STEVE SANG-CHEOL

2008 "The Protestant Missionary Movement in Korea: Current Growth and Development". *International Bulletin of Missionary Research*, April 2008, 59–64.

NYGAARD, BIRGER

s.a. *Mission fra syd – udfordring til nytænkning*. Julkaisematon käsikirjoitus.

PETROVA, KRASIMIRA

2007 "South Korea Rethinks Mission Strategy". <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6915268.stm>, viitattu 13.10.2008.

SCHREITER, ROBERT

1985 *Constructing Local Theologies*. London: SCM Press.

SOMMERVILLE, JOHN

1998 "Secular Society / Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization' ". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/2, 249–253.

SUMMERFIELD, CAROL & BALJIT GILL (EDS.)

2005 *Social Trends*. No. 35/2005 Edition. London: Palgrave & Macmillan/Office for National Statistics.

SUOMEN EVANKELISLUTERILAINEN KANSANLÄHETYS

2008a "Englanti". <http://www.sekl.fi/lahetys/tyoalueet/englanti/>, viitattu 18.12.2008.

2008b "Islam ovellamme – turkkilaiset Saksassa". <http://www.sekl.fi/lahetys/tyoalueet/saksa/>, viitattu 18.12.2008.

SUOMEN LÄHETYSSEURA

2008a "Alueet/Ranska". http://www.mission.fi/tyo_maailmalla/alueet/ranska/, viitattu 18.12.2008.

2008b "Alueet/Saksa/Työ Saksassa". http://www.mission.fi/tyo_maailmalla/alueet/saksa/tyo_saksassa/, viitattu 18.12.2008.

TAHER, ABUL

2008 "Revealed: UK's first official sharia courts". September 14, Sunday Times. <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece>, viitattu 9.10.2008.

TEMPELS, PLACIDE

1945 *La philosophie bantoue*. Trad. A. Rubbens. Elisabethville: Congo Belge.

TIILILÄ, OSMO

1962 *Kirkon kriisi*. Porvoo: WSOY.

VAPAA-AJATTELIJAIN LIITTO

2008 <http://www.vapaa-ajattelijat.fi/>, viitattu 18.12.2008.

WILLIAMS, ROWAN

2005 "Address at opening ceremony Sant'Egidio International Meeting of Prayer for Peace – Palais de Congress, Lyons". <http://www.archbishopofcanterbury.org/957>, viitattu 13.10.2008.

VÄHÄKANGAS, MIKA

2007 *Kenttäpäiväkirja vierailusta Word of Truth Ministries:iin* 16.09.2007. Kirjoittajan hallussa.

2008 *Kenttäpäiväkirja vierailusta Lingala Maranatha Fellowship:iin* 20.04.2008. Kirjoittajan hallussa.

Kun Paavali turvautui pakanuuteen Synkretismiä vai kontekstualisaatiota?

REINKARNAATIO TAPIOLAN KIRKOSSA

Suomen lähetykseuran 150-vuotisjuhlien aikaan kuuntelin Tapiolan kirkossa saarnaa, jonka piti Thaimaan luterilaisen kirkon piispa *Visanukorn Upama*. Piispa puhui siitä, kuinka thaimaalaiset pohtivat usein karman lain vaikutusta: edellisissä elämissä tehdyt teot vaikuttavat nykyisen elämän kohtaloihin. Piispa kertoi tällöin usein sanovansa, ettei tiedä, onko elänyt ennen vai ei. Asialla ei kuitenkaan ole väliä, koska Kristuksen sovitustyön takia karman lailla ei ole valtaa kristittyihin. Kirkossa istuneet suomalaiskristityt nostelivat kulmakarvojaan: väittääkö piispa, että reinkarnaatio- eli jälleensyntymisoppi mahdollisesti pitää paikkansa? Upaman esittämä näkemys Kristuksen sovitustyön merkityksestä liittyy niihin kysymyksiin, joita kristinusko lähestyessä kohtaa. *Mika Vähäkangas* on havainnollisesti tarkastellut tämän tyyppisiä tilanteita kahden käsitteen, synkretismi ja kontekstualisaatio, valossa.¹

Jos kristinusko ymmärretään kiinteänä ja muuttumattomana oppirakennelmana, sen ulkopuolelta tuleva vieras elementti on aina epäilyttävä. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna sovitustyön ja reinkarnation yhdistäminen on synkretismiä. Kontekstualisaation näkökulmasta kristinuskon pelastussanomien liittäminen karman lakiin ja reinkarnaatioon teki kristinuskosta relevantin thaimaalaiselle. Kontekstualisaatio-tulkinnan mukaan kristillinen sanoma tai ainakin sen ydin on inhimillisestä kulttuurista riippumaton. Usein ajatellaan, että tämä sanoma voidaan istuttaa toiseen kulttuuriin ilman että samalla istutetaan mitään inhimillistä kulttuuria.

VARHAINEN KRISTINUSKO KAHDEN KULTTUURIN RAJALLA

Kysymys kristinuskosta kulttuurien rajoilla on Uudelle testamentille leimallinen piirre. Kristinusko sai alkunsa galilealaisen maalaissaarnaajan julistuksesta, mutta sen arameankielisestä alkuperäisasusta on jäljellä vain fragmentteja (esim.

1 Vähäkangas 2007.

Mark. 5:41). Jo Palestiinan maaperällä kristinusko kohtasi hellenistisen kulttuurin, joka oli levinnyt alueelle Aleksanteri Suuren valloitusten myötä 300-luvulla e.Kr.² Uusi testamentti on kirjoitettu kreikaksi, mikä jo sellaisenaan kertoo kristinuskon varhaisesta siirtymästä hellenistisen kulttuurin piiriin.

Aleksanteri Suuren ajoista alkanut kulttuurien kohtaaminen ei suinkaan tapahtunut kivottomasti, mikä on havainnollisesti dokumentoitu muun muassa makkabilaiskirjoihin. Vaikka kirjoissa ylistetään juutalaisten taistelua hellenististä kulttuuria vastaan, ovat ne jo itsessään todisteita hellenistisen kulttuurin omaksumisesta. Pisimmälle tämä menee Neljännessä makkabilaiskirjassa, jonka kuvaukset uskonmarttyreista ovat kreikkalaisen filosofian läpätunkemia. Asiaan kuuluu, että kirjoitus on laadittu oppineella kreikan kielellä.³

Juutalaisuuden keskellä syntynyt kristinusko ei voinut välttyä siltä, että se joutui määrittelemään suhteensa hellenistiseen kulttuuriin. Tämä tapahtui viimeistään Jerusalemin alkuseurakunnassa (Ap. t. 6:1). Hieman myöhemmin Paavali nousi merkittävimmäksi ääneksi niiden keskuudessa, jotka suhtautuivat kreikkalais-roomalaiseen maailmaan avoimesti. Hänen näkemyksensä koettelivat totuttuja rajoja: ympärileikkaus ja Mooseksen lain ruokasäädökset olivat hänestä yhdentekeviä. Silti Paavali ei katsonut luopuneensa Abrahamin Jumalasta. Hän astui pidemmälle kuin niin sanotut allegoristit, jotka käytännössä luopuivat ympärileikkauksesta, mutta pitivät sitä allegorisen tulkinnan avulla edelleen tärkeänä (Filon, *De Migratione Abrahami* 89–93).⁴ Galatalaiskirjeestä käy hyvin ilmi, minkälaisia ristiriitoja Paavalin radikalismi herätti.

PAKANOIDEN ASEILLA PAKANOITA VASTAAN

Vaikka Paavali edustikin varsin avaraa kantaa suhteessa hellenistiseen kulttuuriin, ei häneltä puuttunut myöskään jyrkkiä rajanvetoja pakanoihin nähden. Tässä hän seurasi muun muassa makkabilaiskirjoista tuttua linjaa. Roomalaiskirjeen ensimmäisessä luvussa pakanamaailma on synnissä rypevä kadotukseen menevien massa, jonka elämää luonnehtii epäjumalanpalvelus, homoseksuaali ja kaoottinen 21-kohtainen paheluettelo. Neljännen makkabilaiskirjan tavoin Paavali kuitenkin nojasi pakanoiden vastaisessa polemiikissaan juuri pakanalliseen filosofiaan.

Paavalin kuvaus pakanamaailman synnistä (Room. 1:18–32) seuraa välittömästi hänen Habakukin kirjasta (Hab. 2:4) lainaamaansa ohjelmajulistusta, jonka mukaan ”Uskosta vanhurskas saa elää”. Tämä koskee Paavalin mukaan niin juutalaisia kuin kreikkalaisia (Room. 1:16–17). Pakanat saavat hiukan myöhem-

2 Hengel (1988) käsittelee kattavasti juutalaisuuden ja hellenismin suhteita ajanlaskun alun molemmiin puolin.

3 Sariola 2008, 245–249.

4 Räisänen 1987, 34–41.

min paremmankin arvosanan, kun Paavali maalaa juutalaisten syntisyyttä ja esittää vertailukohdaksi Jumalan lain mukaan elävät pakanat (Room. 2:14, 27).⁵ Tämän hän kuitenkin unohtaa heti, sillä pakanoiden ja juutalaisten syntisyyden kuvaus tähtää yhteen tavoitteeseen: ”kaikki ovat tehneet syntiä ja ovat vaila Jumalan kirkkautta, mutta saavat hänen armostaan lahjaksi vanhurskauden, koska Kristus Jeesus on lunastanut heidät vapaiksi.” (Room. 3:23–24.) Roomalaiskirjeen ensimmäisen luvun ankara polemiikki pakanoita kohtaan nousee tämän argumentaation tarpeista.

Kuvaus pakanamaailmasta seuraa rappioteorioita, joita kreikkalais-roomalaisessa maailmassa esiintyi jo vanhastaan, Hesiodokselta (n. 700 e. Kr.) alkaen. Filosofiset koulukunnat muokkasivat niitä omiin tarpeisiinsa. Esimerkiksi ensimmäisellä vuosisadalla ennen Kristusta eläneen stoalaisfilosofi Poseidonioksen mainitaan esittäneen kuvauksen ihmiskunnan rappeutumisesta (Seneca, *Kirjeet* 90).⁶ Filosofit luonnollisesti käyttivät kuvauksia havainnollistamaan filosofisia opinkappaleita. Juutalaisuudessa rappiokuvauksia sovellettiin erityisesti pakanoiden epäjumalanpalvelukseen (esim. Viis. 13–14), joten Paavalilla oli juutalaisiakin esikuvia hänen laatiessaan Roomalaiskirjettä.

Paavali lähtee liikkeelle esittelemällä stoalaisen teologian käsityksen, jonka mukaan Jumala voidaan tuntea luodun välityksellä (Room. 1:20). Kun Vanhan testamentin luonnollinen teologia (esim. Ps. 19 ja 29) puhuu Jumalan äänestä luonnossa, Paavali korostaa kreikkalaiselle filosofialle ominaisella tavalla näkemistä. Kysymys ei kuitenkaan ole platonilaisittain vain järjelle avautuvan idea maailman ”näkemisestä”, vaan konkreettisen maailman tarkkailusta, jossa samalla voidaan nähdä myös Jumala (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθαοῤῥται).⁷ Stoalaisfilosofi Epiktetoksen mukaan ei ole tarpeen matkustaa Olympiaan katsomaan Feidiaan tekemää maineikasta jumalpatsasta, sillä ”Jumala on läsnä teoissaan”, mikä voidaan ”nähdä ja ymmärtää” (*Keskusteluja* 1.6.24).

Kun Paavali korostaa, että luomakuntaa tarkkailemalla voidaan nähdä Jumalan ”ikuinen voima” ja ”jumaluus”, olivat nämä keskeisiä stoalaisen jumalatodistuksen käsitteitä: ”Lienee joku itseliikkuva voima, joka lienee jumalallinen ja ikuinen – – Siten ainetta liikuttava voima on ikuinen ja ajaa aineen säädetyllä tavalla syntymiin ja muutoksiin. Se lienee Jumala.” (*Stoicorum veterum fragmenta* 2.311.) Pelkkä luonnon tarkkailu ei stoalaisten mukaan kuitenkaan riittänyt Jumalan havaitsemiseen. Tarvittiin vielä oikea asenne, kiitollisuus (Epiktetos,

5 Räisänen 1987, 103. Artikkelissani esiintyvät raamatunkäännökset ovat KR 1992 mukaisia, muut käännökset olen laatinut itse.

6 Stowers 1994, 85, 97–100.

7 Huttunen 2003, 48–49.

Käsikirja 1.6.1 ja 1.16.7),⁸ josta luopuminen on Paavalin mukaan lähtölaukaus pakanoiden rappiolle (Room. 1:21).

Pakanoiden rappiokehitys käydään läpi kaikkiaan kolme kertaa (Room. 1:21–24, 25–27, 28–32). Paavali korostaa, että rappio etenee tiedollisen sumen- tumisen kautta (Room. 1:21–22, 28, 32).⁹ Ensimmäisessä vaiheessa pakanat menettävät tietoisuutensa Jumalasta, mistä seuraa virheellinen jumalanpalvelus. Tämän jälkeen pakanat menettävät oikean eettisen tiedon ja seurauksena on paheita. Kolmea rappiokehityksen esittelyä vertaamalla voidaan huomata, että eettisesti ”arvottomat ajatukset” (Room. 1:28) rinnastuvat himoihin (ἐπιθυμία) ja ”mielihaluihin” (πάθη) (Room. 1:24, 26), mikä on stoalaisen tunneteorian mu- kaista.¹⁰ Stoalaisten mukaan jokainen virheellinen tunne (πάθος) on virheellinen arvoarvostelma, toisin sanoen kognitiivisen ajatteluprosessin tulos: jotakin pide- tään virheellisesti hyvänä tai pahana. Esimerkiksi himo (ἐπιθυμία) on stoalaisen määritelmän mukaan väärä käsitys tulevaisuudessa olevasta hyvästä ja tavoitel- tavasta asiasta. Oikea tavoittelun kohde on vaihtunut vääräksi.¹¹

Paavalin ajattelun stoalaiset kytkökset näkyvät selvemmin, kun vertailukoh- daksi asetetaan platonistinen tunneteorია. Platonin mukaan himot nousevat ih- misen alemmasta sielunosasta. Ylemmän sielunosan tulee kuitenkin hallita ja ohjata alempaa tulevia yllykkeitä (esim. *Valtio* 434d–441c). Niinpä Platon tuo- mitsee homoseksin luonnonvastaiseksi, koska se on hallitsematonta nautiske- lua (*Lait* 636c); sinänsä hyväksyttävä seksuaalinen halu on vain liiallisuuksiin mennessään suuntautunut vastakkaisen sukupuolen lisäksi myös samaan suku- puoleen. Paavali sen sijaan operoi seksuaalisen kohteen vaihtamisella: pakanat ovat jättäneet (ἀφέντες) heteroseksin ja vaihtaneet sen homoseksiin (Room. 1:27). Näkemys seuraa stoalaista tunneteorίαa, jossa himo on väärän asian tavoittelua ja siten kokonaan kielteistä.

Epiktetoksen mukaan oikea seksuaalisen halun kohde voidaan päätellä miehen ja naisen fyysisistä ominaisuuksista ja kyvystä käyttää sukupuolieli- miä (δύναμις ἢ χρηστικὴ τοῖς μορίοις) (*Kesk.* 1.6.9). Toiminnassa tulee aina seurata ”luonnollista varustusta” (τῆ φυσικῆ κατασκευῆ), mutta homoseksin harrastajat ”tuhoavat” aina itsessään olevan miehen (*Keskusteluja* 2.10.4, 17) – naisten keski- näisistä suhteista Epiktetos ei puhu. Paavali ei sano yhtä selvästi, että ruumis on luonnonmukaisuuden kriteeri, mutta toteaa, että homoseksiksi häpäisee ruumiin

8 Dragona-Monachou 1994, 4445.

9 Jakeessa Room. 1:32 KR 1992 kääntää ”Vaikka he tietävät (ἐπιγινόντες) – – he toimivat – –” ikään kuin pakanat tekisivät tietoisesti pahetta. Kreikan kielessä aoristimuotoinen partisiippi viittaa pääverbin ilmaisemaa tapahtumista edeltävään toimintaan ja siksi jae pitäisi kääntää: ”Vaikka he tiesivät – – he toimivat – –”

10 Huttunen 2009.

11 Stoalaisesta tunneteoriasta ks. esim. Brennan 1998.

(Room. 1:24). Paavalin ajatus luonnollisesta seksistä (φυσική χρῆσις) tulee ainakin hyvin lähelle Epiktetoksen stoalaisia käsityksiä.¹²

Paheluettelon johdannossa Paavali kutsuu paheita sanoilla τὰ μὴ καθήκοντα (Room. 1:28). Sana καθήκον kuului nimenomaan stoalaiseen eettiseen käsitteistöön, mutta esiintyy myös muualla, esimerkiksi Septuagintassa (esim. 2. Moos. 5:13; 36:1). Paavali muodostaa siitä kieltomuodon, joka poikkeaa vakiintuneesta stoalaisesta formulasta (παρὰ τὸ καθήκον). Kuitenkin ammattifilosofitkin saattoivat käyttää poikkeavia kieltomuotoja. Esimerkiksi Epiktetoksen opettaja Musonius Rufus (Fragm. 32)¹³ käytti täsmälleen samaa ilmausta kuin Paavali. Kun Paavalin tekstin asiayhteys on täynnä stoalaisen filosofian teemoja, on perusteita olettaa, että hän liittyi myös terminologisesti samaan filosofiaan.¹⁴

Jumalan viha, josta Paavali puhuu presens-muodossa, ei futuurissa (Room. 1:18), tarkoittaa nähtävästi paheita, jotka kantavat itse oman rangaistuksensa. Jumala on hylännyt pakanat paheisiin ja homoseksiksi rankaisee itse itsensä.¹⁵ Käsitys Jumalan vihasta on siten rationalisoitu. Tämä sopii stoalaiseen teologiaan. Ciceron mukaan kaikki filosofit ovat yhtä mieltä siitä, että Jumala ei vihaa (*Velvollisuuksista* 3.102). Jumalan vihasta saatettiin kuitenkin puhua symbolina sille, miten paheet rankaisevat itsensä (Epiktetos, *Keskusteluja* 3.1.37; 3.22.2).¹⁶ Paavali antaa tässä kohden apokalyptiselle Jumalan vihalle filosofisen tulkinnan.

Vaikka Paavalin kuvaus pakanamaailman rappiosta on täynnä stoalaisen filosofian teemoja, ei Paavalin ajattelua voida samastaa stoalaisuuteen. Ensinnäkin Paavalin kuvauksessa on yksityiskohtia, jotka selkeästi poikkeavat stoalaisesta filosofiasta. Esimerkiksi paheluettelon päätteeksi esiintyvä säälimättömyys on stoalaisille hyve. Stoalainen viisas ei tunne kärsimystä toisen kohtalosta, vaikka suhtautuukin ihmisiin myönteisesti ja auttavaisesti. Sääli esiintyy stoalaisissa paheluetteloissa (esim. *Stoicorum veterum fragmenta* 3.414; Epiktetos, *Keskusteluja* 3.24.43).

Toiseksi Paavalin kuvauksessa on kaikuja kirjoituksista, esimerkiksi Geneksien luomiskertomuksesta, mikä terävöittää Luojan ja luodun eroa (Room. 1:23). Jyrkkä epäjumalanpalveluksen tuomitseminen on epäilemättä juutalaista perintöä. Missään vaiheessa Paavali ei kuitenkaan suoranaisesti perustele kielteistä arviotaan kirjoituksilla. Ratkaisu on epäilemättä tarkoituksellinen: stoalainen filosofia osoittaa, että pakanoillakin olisi omista lähtökohdistaan käsin mahdollisuus tuntea Abrahamin Jumala ja siksi he eivät voi puolustautua tietämättömyydellään (Room. 1:20).

12 Huttunen 2003, 71–73, 75–77 ja 2009.

13 Lutz 1947, 133.

14 Huttunen 2003, 146–150 ja 2009.

15 Dunn 1988, 54; Huttunen 2003, 142–143.

16 Bonhöffer 1911, 248–249.

Roomalaiskirjeen ensimmäisessä luvussa Paavalin suhde pakanuuteen on kaksinainen. Pintatasolla tarkasteltuna Paavali kuvaa pakanat kadotukseen menevänä massana, josta ei voi sanoa mitään hyvää. Toisaalta juuri pakanoilta lainataan ne aseet, joilla kielteinen arvio perustellaan. Argumentointia tarkastellessa teksti näyttäytyy pakanallisen ajattelun läpätunkemalta. Ajatus siitä, että pakanatkin voivat tuntea Abrahamin Jumalan, johtaa Paavalin esittämään Jumalan stoalaisen teologian mukaisesti. Silloin Jumala voidaan ymmärtää nähtävissä todellisuudessa havaittavana maailman lakina, joka säätää paheen rankaisemaan itse itsensä.

Tarkasteltavassa tekstikohdassa on kuitenkin kaksi asiaa, joissa Paavali poikkeaa stoalaisista. Ensimmäinen on hänen kompromissiton suhtautumisensa polyteismiin: on vain ja ainoastaan yksi Jumala ja Luoja – miten tahansa hänet lähemmin ymmärretäänkään. Toinen seikka ei käy välittömästi ilmi, mutta tulee näkyviin tekstin edetessä: Kristuksen sovitustyö. Pakanamaailman kuvaus, samoin kuin seuraavan luvun kuvaus juutalaisista tähtää sen osoittamiseen, että koko maailma on synnin vallassa ja voi pelastua vain Kristuksen kautta. Kun nämä kaksi asiaa on Roomalaiskirjeen alussa asetettu stoalaiseen kehykseen, onko se synkretististä vai kontekstuaalista teologiaa?

EI PYHIÄ KIRJOITUKSIA VAAN STOALAINEN RUNO

Kristinuskon ja filosofian kohtaaminen nousee avoimesti esiin Apostolien tekojen kertomuksessa Paavalin käynnistä Ateenassa (Ap. t. 17:16–34). Paavali itsekin mainitsee käynnin (1. Tess. 3:1). Kertomusta ja siinä esitettyä Paavalin puhetta ei kuitenkaan tule suoraan tulkita Paavalin kirjeiden pohjalta. Antiikin historiankirjoittaja oli nykyistä kollegaansa vapaampi muokkaamaan materiaaliaan ja tämä koski erityisesti puheita. Ei ole syytä olettaa, että Luukas, jonka nimiin Apostolien teot perinteisesti laitetaan, toimi toisin.¹⁷

Ateena-perikooppi alkaa siitä, miten Paavali tuohtuu katsellessaan kaupungin lukuisia epäjumalankuvia. Näin polyteismin vastainen perusvakaumus kerrotaan lukijalle heti perikooopin avauksessa. Synagogassa Paavali keskustele juutalaisten ja jumalaapelkäävien eli juutalaisuudesta kiinnostuneiden pakanoiden kanssa. Tähän asti hän näyttäytyy juutalaisena, mutta sitten kuvaus saa käänteen, joka rinnastaa hänet Sokrateeseen. Luukas kertoo, että Paavali keskusteli (διελέγετο) torilla kaiken päivää niiden kanssa, joita sattui tapaamaan. Tämä oli juuri Sokrateelle luonteenomaista: hän keskusteli (διελέγετο) kaiken päivää kenen kanssa tahansa, milloin pylväskäytävissä ja harjoitteluhalleissa, milloin torilla (Platon, *Apologia* 31a, 33a; Ksenofon, *Muistelmia* 1.10). Filosofit heittävät arvion, että Paavali on vieraiden jumaluuksien (ξενῶν δαιμονίων) julistaja. Sok-

17 Pesonen 2001.

rates oli tuomittu kuolemaan uusien jumaluuksien (καὶνὰ δαιμόνια) julistajana (Platon, *Apologia* 24c; Ksenofon, *Muistelmia* 1.1.1; *Sokrateen puolustuspuhe* 10).

Paavali kuljetetaan Areiopagille. Hänen puheestaan päätellen kyseessä ei ole oikeuskäsittely, vaikka teoriassa Areiopagin mainitseminen voisi viitata siihen. Joka tapauksessa maininta synnyttää lukijalle konnotaation oikeuskäsittelyyn,¹⁸ mikä tukee Paavalin ja Sokrateen rinnastamista. Paavali aloittaa puheensa kuin Sokrates: ”Ateenan miehet” (ἄνδρες Ἀθηναῖοι) (Platon, *Apologia* 17a).

Puhe alkaa viittauksella ateenalaisten hurskauteen tai taikauskoon – kaksimerkityksinen δεισιδαιμόνων sisältää sekä Paavalin tuohtumuksen (Ap. t. 17:16) että kohteliaisuuden. Viittaus tuntemattoman jumalan alttariin kiistää, että Paavali julistaisi jotain kaupungissa vierasta jumaluutta.¹⁹ Itse puheessa on useita kosketuskohtia Sokrateeseen, jonka kerrottiin pitäneen hyvettä tietona (esim. Platon, *Protagoras*) ja ajatelleen, että maailmaa johtaa jumalallinen kaitseminen (Sokrates, *Muistelmia* 1.4). Nämä sokraattiset teemat asettivat Paavalin puheen sellaisille filosofisille linjoille, joita stoalaiset myöhemmin edustivat.²⁰

Paavali löytää stoalaisesta filosofiasta tukea epäjumalanpalveluksen vastaiselle julistukselleen. Kuten edellä todettiin, stoalaisten mukaan Jumala on läsnä kaikkialla. Siksi stoalaiset päättelivät, ettei temppeleitä tarvita. Kaikkeutta ylläpitävä Jumala ei myöskään tarvitse ihmisiltä mitään. Käytännössä he kuitenkin suhtautuivat viralliseen uskontoon myönteisesti.²¹ Suhde jumalankuviin on stoalaisilla salliva, mutta ne ovat toissijaisia siihen nähden, että ihminen kantaa jumaluutta itsessään (Epiktetos, *Keskusteluja* 2.8.12–13). Vaikka stoalaisuutta ei voikaan yksiselitteisesti luonnehtia panteismiksi,²² siinä on vahva panteistinen leima: ”Sinusta on kaikki, sinussa on kaikki, sinuun on kaikki.” (Marcus Aurelius, *Itsetutkisteluja* 4.23; vrt. Room. 11.36.)

Areiopagipuheessa kaikki edellä mainitut stoalaiset teemat ovat läsnä lukuun ottamatta sitä, että Paavali ei julkituo mitään kompromisseja jumalankuvien suhteen. Vahvan panteistiseen suuntaan vetää lauselman ”Hänessä me elämme, liikumme ja olemme”, samoin runolainaus, jonka Paavali esittää. Lainauksen lähde on säkeen puolikas stoalaisfilosofi Aratoksen pitkän *Taiivaan-ilmiiöistä*-nimisen runon aloitusjaksosta:

Aloittakaamme Zeuksesta, josta me ihmiset emme koskaan jää
sanattomiksi. Kaikki tiet ovat Zeuksen täyttämiä,
kaikki ihmisten kokoontumispaikat, täynnä on meri

18 Nikolainen 1977, 261; Torkki 2004, 32–33.

19 Nikolainen 1977, 263–264.

20 Torkki 2004, 131–136. Sokrateen hyvekäsitelmästä *Protagoras*-dialogissa, ks. selitykset teoksen suomennoksessa.

21 Torkki 2004, 110–117.

22 Huttunen & Kiilunen 2006, 150–151.

ja satamat. Me kaikki tarvitsemme Zeusta joka asiassa.
Olemmehan hänen sukuaan ja ihmisiä auttaen
hän näyttää merkkinsä: kansat hän nostaa työhön,
muistuttaa ravinnosta, kertoo milloin maa on sopivin
härille ja kuokille. Hän myös kertoo oikeat hetket
kasvien istuttamiseen ja kaikkien siementen kylvämiseen.
(Aratos, *Taivaanilmiöistä* 1–9.)

Vaikka ajatus Jumalan ja ihmisen sukulaisuudesta esiintyy laajasti antiikin kirjallisuudessa Homeroksesta alkaen, runopätkän lainaaminen Aratokselta ei liene sattumaa. Runo oli yleisesti tunnettu ja varsin arvostettu. Sisällöllisesti se sopi puheen stoalaiseen sävyyn.²³ Puhe päättyy mainintaan Jeesuksen ylösnousemuksesta. Kuulijoiden reaktiot osoittavat, että tämä maininta on ylittänyt filosofisesti hyväksyttävät rajat.²⁴ Vastaavasti se osoittaa, missä vaiheessa Paavali ei Luukkaan mielestä ollut enää valmis tulkitsemaan kristinuskoa filosofisesti.

Areiopagipuheesta löytyy kaksi rajalinjaa, joiden suhteen Luukkaan Paavali ei tee kompromissia. Epäjumalanpalvelukseen hän suhtautuu ehdottoman kielteisesti ja Jeesuksen ylösnousemusta sekä sen historiallista merkitystä hän ei suostu mukauttamaan filosofiaan. Edellinen on selvästi juutalaisen uskon perua, jälkimmäinen on kristillinen erityispainotus – joskin ajatus ruumiin ylösnousemuksesta on sekin juutalaista perua. Sen sijaan Jumala voidaan vallan hyvin nähdä panteististyyppisesti ja ihminen Jumalan sukulaisena. Onko tämä synkretismiä? Vai kontekstualisoiko Luukkaan Paavali kristillisen julistuksen?

SANAN SIEMEN KONTEKSTISSA

Kun Roomalaiskirjeen ensimmäistä lukua ja Luukkaan Ateena-perikooppia tarkastellaan synkretismin ja kontekstualisaation näkökulmasta, huomataan nopeasti, että synkretismi-tulkinta ajautuu ristiriitaan itsensä kanssa. Toisaalta mainituissa teksteissä esitetään panteististyyppinen jumalakäsitys, jota ei myöhemmässä kristinuskossa ole yleensä hyväksytty. Tältä kannalta tarkastellen kristinuskoon yleisesti liittyvät elementit, yksijumalaisuus ja Kristuksen pelastava merkitys, kytkeytyvät ei-kristilliseen ainekseen. Kysymys olisi siis synkretismistä. Ongelmaksi muodostuu kuitenkin se, että tekstit löytyvät Raamatusta, jota perinteisesti on pidetty kristilliselle opille ohjeellisena. Raamattuun vetoamista ei voi pitää synkretisminä.

Toisaalta kontekstualisaatio-tulkintaakaan ei voida pitää ongelmattomana, jos se sisältää ajatuksen, että kristillinen julistus tai sen ydin voidaan siirtää siirtämättä inhimillistä kulttuuria. Polyteismi oli niin kiinteä osa hellenististä kult-

23 Huttunen & Kiilunen 2006, 154, 162

24 Nikolainen 1977, 269.

tuuria, että stoalaiset olivat valmiita tulkitsemaan sitä parhain päin. Paavali ja Luukas eivät olleet kompromissiin valmiita: pakanoilla oli kulttuurissaan piirre, jota ei kerta kaikkiaan voitu hyväksyä. Vastaavasti Kristuksen pelastusteon keskeisyydestä ja historiallisuudesta ei voitu luopua, vaikka se olikin hellenistisessä kulttuurissa enimmäkseen outo ajatus.²⁵ Luukkaan esittämä kuulijoiden reaktio Areiopagilla on kuvaava.

Kontekstualisaatio-tulkintaa voidaan puolustaa paremmin, jos sitä ajatellaan raamatullisesti siemenen kylvämisenä. Itse siemen voidaan tuoda kaukaa ja se edustaa siten kylvöpaikalla aivan vierasta kasvillisuutta. Mutta kasvuprosessiin vaikuttaa myös maaperä ja ilmasto niin, että kasvi saa paikallisen erityislaatuensa. Vastaavalla tavalla kristillinen julistus voi aina toimia vain paikallisen kontekstin ehdoilla – muuten se jää vain siemeneksi vailla kasvua.²⁶

KIRJALLISUUS

Lähteet

ARATOS (ARATUS)

Phaenomena. Ed. & trans. by D. Kidd. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.

ARNIM, I. AB (toim.)

Stoicorum veterum fragmenta I–IV. Leipzig: Teubner. 1903–24.

CICERO

Vanhuudesta, ystävydestä, velvollisuuksista. Suom. M. Itkonen-Kaila. Porvoo: WSOY. 1998.

EPIKTETOS (EPICTETUS)

The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments with an English Translation by W. A. Oldfather. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. 1985–95.

FILON (PHILO)

Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes) with an English Translation by F. H. Colson et al. LCL. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. 1968–91.

KAKSI APOKRYFIKIRJAA

Kaksi apokryfikirjaa. Viisauden kirja. Ensimmäinen Makkabilaiskirja. Käännösehdotus. Toim. Apokryfikirjojen käännöskomitea. Helsinki: Kirkon keskusrahasto. 2004. <http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/FB0>

25 Pohlenz 1949, 70. Uhri voitiin kuitenkin tulkita esimerkkinä, jonka seuraamisen ajateltiin johtavan pelastukseen – mitä pelastuksella sitten tarkoitettiinkaan. Huttunen 2003, 308–324.

26 Vrt. Huttunen 2008, 245–246.

EEEC861DFE5BDC225730F001F121B/\$file/kaksi_apokryfikirjaa.pdf
28.1.2009

KSENOFON (XENOPHON)

Xenophontis opera omnia II. Ed. E. C. Marchant. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Clarendon Press. 1962.

Sokrates. Suom. ja selityksillä varustanut P. Saarikoski. Helsinki: Otava. 1985.

MARCUS AURELIUS

The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus. Ed. & trans. with Commentary by A. S. L. Farquharson. Oxford: Clarendon Press. 1968

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE

Novum Testamentum Graece. Hg Nestle, E. & Nestle, E. & Aland, K. 27. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

PLATON (PLATO)

Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo. Ed. C. Fr. Hermann & M. Wohlrab. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanum Teubneriana. Leipzig: Teubner. 1922.

Teokset 1–7. Suom. T. Anhava & al. Helsinki: Otava. 1977–90.

RAAMATTU

Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja. 1992.

SENECA

Ad Lucilium Epistulae Morales. Trans. by R. M. Gummere. LCL. London: William Heinemann. 1962–1965.

Kirjallisuus

BONHÖFFER, A.

1911 *Epiktet und das Neue Testament*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10. Giessen: Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker).

BRENNAN, T.

1998 "The Old Stoic Theory of Emotions". *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Ed. by T. Engberg-Pedersen & J. Sihvola. The New Synthese Historical Library 46. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 21–70.

DRAGONA-MONACHOU, M.

1994 "Divine Providence in the Philosophy of Empire". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7. Hg W. Haase & H. Temporini. Berlin: Walter de Gruyter, 4417–4490.

DUNN, J. D. G.

1988 *Romans*. Word Biblical Commentary 38A. Dallas: Word Books.

HENGEL, M.

1988 *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10. Tübingen: J. C. B. Mohr.

HUTTUNEN, N.

2003 *Epiktetos, laki ja Paavali*. Helsinki: omakustanne.

2008 "Raamattu historiassa: reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka". *Teologinen Aikakauskirja* 113, 230–250.

2009 *Paul and Epictetus on Law*. London: T&T Clark (käsikirjoitus).

HUTTUNEN, N. & KIILUNEN, J.

2006 "Kleantheen hymni Zeukselle: johdanto, käännökset, selitykset ja suhde Raamattuun". *Teologinen Aikakauskirja* 111, 149–166.

LUTZ, C. E.

1947 "Musonius Rufus: 'the Roman Socrates' ". *Yale Classical Studies* 10, 1–147.

NIKOLAINEN, A. T.

1977 *Apostolien teot*. Suomalainen Uuden testamentin selitys V. Helsinki: Kirjapaja.

PESONEN, A.

2001 "Luukas ja luova mielikuvitus antiikin historiankirjoituksessa". *Teologinen Aikakauskirja* 106, 139–154.

POHLENZ, M.

1949 "Paulus und die Stoa". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 42, 69–104.

RÄISÄNEN, H.

1987 *Paul and the Law*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

SARIOLA, H.

2008 "Neljäs makkabilaiskirja". *Urhea Judit, Viisas Sirak. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin*. Toim. J. Kiilunen & A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja, 240–255.

STOWERS, S. K.

1994 *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press.

TORKKI, J.

2004 *The Dramatic Account of Paul's Encounter with Philosophy: An Analysis of Acts 17:16–34 with Regard to Contemporary Philosophical Debates*. Helsinki: omakustanne.

VÄHÄKANGAS, M.

2007 "Synkretismi ja kontekstualisaatio Afrikassa". *Lähetysteologinen Aikakauskirja* 9, 33–44.

Uskontodialogin lajeista, intentioista ja subjekteista

Paavi Benedictus XVI aiheutti marraskuussa 2008 pienoisen myrskyn kommentillaan, että uskontodialogi on itse asiassa mahdottomuus.¹ Sen sijaan hän toivoi keskustelua uskontojen erilaisuuden käytännöllisistä seurauksista. Kuitenkin katolinen kirkko on erityisesti Vatikaanin toisesta konsiilista asti harjoittanut aktiivisesti uskontojen välistä dialogia.² Mitä mahtaa siis tarkoittaa puhe uskontodialogin mahdottomuudesta ja toisaalta mahdollisuuksista? Vastaus tähän kysymykseen edellyttää sen selvittämistä, miten uskontodialogin käsite rakentuu ja mitä eri puheyhteyksissä sanalla *uskontodialogi* tarkoitetaan? Tätä pohditaan seuraavassa.

USKONTODIALOGIN MAHDOTTOMUUDESTA

Gavin D'Costa kirjassaan *The Meeting of Religions and the Trinity* väittää, että hänen tarkastelemissaan uskontopluralistit (John Hick, Paul Knitter ja Dan Cohn-Sherbock) irrottavat tarkastelemistaan traditioista ja luovat uuden yhdistä-

1 The New York Times julkaisi 23.11.2008 Rachel Donaldon uutisen "Pope Questions Interfaith Dialogue", joka perustui paavi Benedictus XVI:n kirjeeseen filosofi Marcello Peralle. Uutisessa Donaldon mainitsi, että "In quotations from the letter that appeared on Sunday in Corriere della Sera, Italy's leading daily newspaper, the pope said the book 'explained with great clarity' that 'an interreligious dialogue in the strict sense of the word is not possible.' In theological terms, added the pope, 'a true dialogue is not possible without putting one's faith in parentheses.'" (http://www.nytimes.com/2008/11/24/world/europe/24pope.html?_r=3&hp)

John L Allen Weekly blog kommentoi paavi Benedictus XVI:n lausuntoa (<http://ncrcafe.org/noed/2304>): "Any literary scholar will tell you that the key to interpreting a text is identifying its genre. It's a point clearly applicable to news this week that Pope Benedict XVI has said that 'interreligious dialogue, in the strict sense of the term is not possible' – a statement which, at face value, would undercut 50 years of official dialogues with other faiths sponsored by the Catholic church, not to mention the theological vision of *Nostra Aetate*, the document of the Second Vatican Council (1962–1965) on relations with non-Christian religions."

2 Katolisen kirkon Vatikaanin toisen konsiilin jälkeisiä uskontodialogin linjauksia käsitellään muun muassa Timo Vaskon ja Miikka Ruokasen artikkeleissa *Teologia uskontojen maailmassa* -kirjassa (2003). (Timo Vasko: "Dominus Iesus – julistus katolisen kirkon uskon selkeyttämiseksi nykyisessä lähetys- ja uskontodialogitilanteessa", 149–179; Miikka Ruokanen: "Katolisen uskontoteologisen pääkohdat", 180–208).

vän näkemyksen lähinnä valistuksen hengessä. He ehdottavat, että uskonnot voidaan itse asiassa palauttaa uudeksi yhdistäväksi näkemykseksi. Näin he epäonnistuvat yhdistämissyrkimyksissään, koska he itse asiassa vaativat omalle yhdistävälle näkemykselleen viimeisen kokoavan näkemyksen arvon, näkemyksen, joka evää vastaanotettavan totuuden esittäjän arvoavallan kaikilta tarkastelemiltaan traditioilta.³

Gavin D'Costan tavoin muiden muassa Jyri Komulainen esittää analysoidessaan yhtä erikoisalaansa, hindulaisuutta, että samoin kuin modernismin pohjalta myös uskonnolliselta pohjalta operoiva pluralismi ei pysty antamaan muille kuin omalle traditiolleen viimeisen todellisuuden arvovaltaa.⁴ Kaikki pluralismi palautuu inklusivismiksi tai vielä tiukemmin, eksklusivismiksi.⁵ Muut näkemykset alistetaan yhdistäjän näkemykselle.

Uskonnot ovat totuusyhteisöjä. Wilfrid Stinissen kirjoittaa:

Siellä, meidän sisimmässämme, usko on jotakin eksistentiaalista. Mitä enemmän me elämme sisimmässämme, sitä enemmän voimme ymmärtää transsendentaalista todellisuutta. Sisimmässämme meillä on aistit, jotka voivat havaita sellaista, mitä ulkoiset aistimme ja ymmärryksemme ei voi käsittää. Sisimmässämme ei ole kysymys subjektiivisista tunnekokemuksista. On ikään kuin saisimme eräänlaisen "objektivoivan" tuntosarven, joka reagoi siihen mikä todella on, itse "olevaiseen". Niille, jotka elävät sisimmässään, elämä käy kerta kaikkiaan yksinkertaiseksi siksi, että kaikki pelkästään subjektiivinen muuttuu niin suhteelliseksi. Heidän "subjektinsa" on olemassa ollakseen "vastaanottaja" sille

3 Jo *The Meeting of Religions and the Trinity* -kirjan esipuheessa Gavin D'Costa esittää lähtökohtansa, jonka hän kirjassaan perustelee: "I shall be arguing that not all pluralists are modernists, but those are, hold positions that fail. Despite their intentions to encourage openness, tolerance, and equality they fail to attain these goals (on their own definition) because of the tradition specific nature of their positions. Their particular shaping tradition is the Enlightenment. While this complex historical movement had many positive aspects, I shall be focusing selectively on the negative aspects in that follows. The Enlightenment, in granting a type of equality to all religions, ended up denying public truth to any and all of them. This is the unintended outcome of the Christian and Jewish pluralist position that I examine – John Hick and Paul Knitter, and Dan Cohn-Sherbock respectively. Their God is modernity's god." (2) Matti T. Amnell on analysoinut Gavin D'Costan tavoin John Hickin uskontoteologiaa: "Hänen [John Hickin] ajattelussaan näyttää suurimpana puutteena olevan se, ettei hän ota riittävästi huomioon uskontojen välisten suhteiden polttavinta ongelmaa, totuuskysymystä." Amnell 1999, 225.

4 Vaikka Jyri Komulainen kirjoittaessaan hindulaisesta inklusivismista täsmentää hindulaisuuden monimuotoisuutta, hän kuitenkin esittää useassa kohden hindulaisuuden periksi antamattomana inklusiivisenä katsomuksena. "– hindulaisuuden kyky sulkea sisäänsä monia traditioita perustuu usein sellaiseen itseensä sisällyttämisen periaatteeseen, jossa moninaisuus suljetaan viime kädessä ykseyden alle ja vieras ajattelusysteemi nähdään *a priori* omaan systeemiin sisältyväksi." Komulainen 2006, 37.

5 "– pluralism simply does not exist. It is always some or other form of either explicit or implicit exclusivist tradition specific narrative." D'Costa 2000, 90.

objektiiviselle todellisuudelle, jota usko on heille opettanut ja josta nyt itse olemassaolo vakuuttaa heitä.⁶

Usko siis Stinissenin mukaan opettaa kristitylle, miten asiat oikeasti ovat. Walpola Rahula teoksessaan *What the Buddha Taught* opettaa buddhalaisuudesta, että

absoluuttinen totuus ei ole milloinkaan negatiivinen, vaikka negatiiviselle totuuslausumalle löytyykin kansanomaisen ilmaisu. Totuuden havaitseminen, siis se, että näkee asiat, niin kuin ne ovat (yathabbutam) vapaana harhakuvitelmissä tai tietämättömyydestä (avijja) on haluamisen janon sammumista (Tanhakkhaya) ja *dukkhan* ("kärsimyksen" suom. huom.) lakkaamista (Nirodha). Se on nirvana (Käännös artikkelin kirjoittajan)⁷.

Sekä buddhalaisuus että kristinusko opettavat edellisten lainausten perusteella asioista "niin kuin ne ovat". Kuitenkin näiden uskontojen totuuslauselmat, maailmankuva, ihmiskuva, käsitys perimmäisyydestä, perustavasta ongelmasta ja sen ratkaisusta poikkeavat toisistaan. Siinä missä toiselle olemassaolo näyttäytyy perimmiltään ehdottoman persoonattomana, toiselle sen ytimessä on kolmen persoonan yhteys. Totuuskysymyksiä, näkemyksiä siitä, miten asiat pohjimmiltaan ovat, ei traditioissa kyseenalaisteta. Uskontojen perustotuudet eivät ole dialogin keinoin murrettavissa; ne ovat dialogin lähtökohta ja asetelma, joka vasta mahdollistaa dialogin. Uskontodialogi, joka kyseenalaistaisi sen, miten opetetaan asioiden perimmältään olevan, on mahdottomuus. Uskontodialogille jää tästä huolimatta valtava tehtävä.

USKONTODIALOGIN MAHDOLLISUUKSISTA

Paavi Benedictus XVI:n kommentin uskontodialogin mahdottomuudesta voidaan siis ajatella tarkoittavan, että sellainen uskontodialogin kävijä, joka ei tunnista ja tunnusta itseään oman traditionsa edustajaksi, ei lähtökohtaisesti voi käydä uskontodialogia oman traditionsa edustajana – uskontodialogin yksi osapuoli jää puuttumaan. Silti paavi jatkaa katolisen uskontodialogin vankkaa perinnettä ehdottaen, että uskontodialogi on keskustelua uskontojen erilaisuuden käytännöllisistä seurauksista.

⁶ Stinissen 2004, 31–32.

⁷ "Truth is never negative, though there is a popular expression as negative truth. The realization of this truth, i.e., to see things as they are (yathabbutam) [Paalinkielisistä termeistä puuttuvat alkuperäisessä englannin kielisessä tekstissä olevat ääntämismerkinnät. Suom. huom.] without illusion or ignorance (avijja), is the extinction of craving 'thirst' (Tanhakkhaya), and the cessation (Nirodha) of *dukkha*, which is Nirvana." Rahula 1974, 40. Käännös artikkelin kirjoittajan.

Buddhadasa Bikkhu, joka edustaa Theravada-traditiota samoin kuin Walpola Rahula kirjoittaa vastaavasti: "Buddhist practice is designed to teach us how things really are." Buddhadasa Bikkhu 1956, 28.

Uskontodialogilla ja uskontodialogilla on siis eroa. Joskus eri uskontokuntien kannattajien⁸ keskinäinen puhe koskee uskontoa sinänsä, on uskontoa koskevaa dialogia, mutta uskonto aiheena on, arjessa ehkä useimmiten, sivummalta. Uskonto on kuitenkin aina implisiittisesti läsnä, ja aika ajoin toisen usko on otettava huomioon. Uskontoa sivuava kanssakäyminen tapahtuu monissa eri sosiaalisissa tilanteissa, monissa eri muodoissa, monesta syystä ja erilaisten toimijoiden aloitteista. Joskus uskontodialogi on intentionaalista, kun taas jotkut uskontojen kannattajien yhteisten asioiden hoitamiset eivät edellytä erityistä uskontosensitiivisyyttä.

Uskontodialogiin vaaditaan aloitteen tekijä, tälle intentio ja jokin sosiaalinen tilanne, jossa keskustelua käydään. Seuraavassa tarkastelen uskontodialogin alaa näistä kolmesta näkökulmasta. Näkökulmat avautuvat samaan tarkastelu-kohteeseen, joten ne ovat päällekkäisiä. Kuvaan kutakin näkökulmaa kuitenkin erikseen, koska haluan, tässä esiintyvän toiston uhallakin, alleviivata uskontodialogi-käsitteen eri tarkoituksia. Lopuksi kuvaan lyhyesti sitä selviötä, kuinka toisen uskonnon kannattajan tai edustajan tiedostaminen osaksi omaa elinpiiriä synnyttää paitsi uskontojen edustajien ja kannattajien välistä dialogia, myös sekä uskontokuntien sisäistä keskustelua että yksilön omaa henkilökohtaista oman ja itselle aiemmin vieraiden uskontojen välisiä suhteita koskevaa (uskontoteologista⁹) pohdintaa.

USKONTODIALOGIN LAJEISTA, KESKUSTELUN SOSIAALINEN TILANNE¹⁰

Arjen uskontodialogi

Yksi, ehkä arkisen elämän sujumisen kannalta tärkein uskontodialogin muoto syntyy siitä, että kansalainen haluaa elää kaikessa rauhassa kaikkien naapurei-

8 Uskonnon edustajalla tarkoitan tässä tekstissä uskontokunnan virallisesti nimeämää edustajaa. Uskontodialogia käyvä uskonnon kannattaja taas on jonkin uskonnon piiriin itsensä tiiviimmin tai löyhemmin identifioiva kansalainen, joka keskustelee uskontoa sivuavista aiheista tai toimii yhdessä itselleen vieraamman uskonnon kannattajan tai edustajan kanssa.

9 Uskontoteologia pohtii kristinuskon suhdetta muihin uskontoihin. Se keskittyy tutkimaan uskontojen sisältöä ja niiden itseymmärrystä. Tämä tarkoittaa esimerkiksi kysymystä, miten meidän tulisi oman uskontomme ja sen etiikan valossa ajatella toisen uskonnon kannattajista, opista ja etiikasta. (<http://www.evl.fi/sanasto/selitysU.htm#USKONTOTEOLOGIA>) Myös muiden uskontojen kuin kristinuskon omaa suhdettaan toisiin uskontoihin pohtivaa ajattelua voidaan kutsua näiden uskontokuntien uskontoteologiaksi, ainakin kristinuskon piirissä sanastoa tuntevien kesken.

10 Religion i Sverige -kirjassa todetaan: "Man brukar tala om att religionsdialogen har fyra olika former: 'det levda livets dialog', 'dialog om sociala frågor', 'intellektuell dialog' samt 'kontemplativ dialog'." Religion i Sverige 2008, 66. Asiasisällöllisesti vastaavat mallit löytyvät tässä esittämästäni. Luterilaisen maailmanliiton buddhalaisten ja kristittyjen välistä dialogia käsittelevässä kirjassa erotetaan uskontojen kanssakäymisen alueet (areas of engagement) seuraavasti: Dialogue of daily life, Dialogue as engagement in

densa kanssa, sekä samoin- että toisiuskoviin. Naapurilta lainataan sokeria ja häntä tervehditään kadulla, pidetään ulko-ovea auki lastenrattaita työntävälle äidille tämän lähtiessä kauppamatkalle näiden uskonnollisesta identiteetistä riippumatta – että arki sujuisi ja olisi mahdollisimman nautittavaa.

Yhteisten hankkeiden uskontodialogi

Ihmisillä on yhteisiä hankkeita. Monikulttuurisessa ja -uskontoisessa tilanteessa samaa hanketta on edistämässä usein sekä uskonnottomia että eri uskontokuntien edustajia. Jotkut hankkeet edellyttävät hankkeen piiriin kuuluvien uskonnollisen taustan ottamista huomioon.

Yhteistä hyvää edistävien hankkeiden dialogi

Moniuskontoisen yhteiskunnan on luotava pelisääntöjä, joiden varassa kansalliset rakentavat ja kunnioittavat yhteiskuntarauhaa. 11.9.2001 ilmaiskutragedia nosti uskontoryhmien rauhanomaisen rinnakkaiselon varmistamisen tarpeen hetkessä kaikkien valtioiden agendaan. Suomessakin on kokoontunut presidentti Tarja Halosen kutsusta monoteististen uskontojen johtajien neuvotteluryhmä New Yorkin iskun jälkeen.

Yhteiskuntapolitiikka ja sen pieniyhteisöt pyrkivät edistämään joko yhteistä tai tunnistetun alaryhmän hyvää yhdessä vaikutusalueensa toisin- ja samoin ajattelevien ja -uskovien kanssa – esimerkiksi silloin, kun jokin taloyhtiö suunnittelee lapsille sopivia puuhaympäristöjä tai yhtiön putkiremonttia. Moniuskontoisen yhteiskunnan instituutioiden, sairaaloiden, koulujen, vankiloiden, yliopistojen, virastojen ja yritysten on myös kehitettävä toimintakulttuuria, joka mahdollistaa eri uskontokuntiin kuuluvien tasapuolisen keskinäisen kanssakäymisen.

Taloudellisen kanssakäymisen dialogi

Talous kansainvälistyy vauhdilla. Yhä useammat yritykset pyrkivät kasvuun ja kansainvälisille markkinoille. Halutaan käydä kauppaa alueilla, joiden kulttuuria värittää jokin muu kuin yrityksen kotimaan uskontokirjo. Tämäkin voitaisiin toki lukea yhteisten hankkeiden uskontodialogiksi, mutta koska talous on yhteiseen elämiseemme voimakkaasti vaikuttavaa toimintaa, on syytä mainita taloudellinen kanssakäyminen erikseen. Talouselämän kannalta kaupankäynnille suotuisten ulkoisten ehtojen luominen on luonnollisesti tärkein mahdollinen uskontodialogin muoto.

common areas, Dialogue in spirituality, Dialogue in theological reflection. Ludwig & Mwakebana 2002, 216–224. LML:n kirjan jaottelua on tässä artikkelissa käytetty dialogitilanteiden ryhmittelyyn pohjana, vaikka sitä onkin työstetty edelleen.

Teologinen uskontodialogi

Teologista uskontodialogia käyvät sekä uskontojen edustajat että kannattajat.

Oppineiden dialogi

Uskontokuntien itseymmärryksen ja uskontoteologian muodostamisen kannalta keskeinen dialogin muoto on se, jossa uskontokuntien viralliset edustajat kohtaavat toisensa yhteisesti sovituisissa ja järjestetyissä kohtaamisissa, vertailevat ja keskustelevat opinkohtiensa ja käytäntöjensä samankaltaisuuksista ja eroista. On kyse uskontokuntien valitsemien ja nimenomaan tähän tehtävään valittujen asiantuntijoiden välisestä keskustelusta, joissa yhteisesti sovituisista asioista keskustellaan systemaattisesti, kunkin uskontokunnan teologisiin traditioihin nojautuen, toisen traditioita kuunnellen, kunnioittaen ja opiskellen. Tällainen uskontodialogi tuottaa punnittua ajattelua, josta on verraton hyöty uskontokuntien sisäiselle itseymmärrykselle ja näiden suhteille toisiin uskontokuntiin. Oppineiden keskustelun tulokset edesauttavat myös vastaavasti uskontokuntien rivikannattajien asenteen- ja ajatuksenmuodostumista, kun asiallinen tieto aikanaan saapuu heidän käytettäväkseen.

Kansalaisten keskinäinen, oppia koskeva uskontodialogi

Toki teologisista asioista keskustellaan, vaikka keskustelijat eivät olisikaan uskontokuntiansa virallisia edustajia, saati mallimannekiineja. Eri uskontokuntiin kuuluvien, uskontokuntiin vain kaukaa sitoutuneiden ja uskonnottomien kansalaisten keskinäinen uskontoa sivuava keskustelu on sekin yksi uskontodialogin muoto. Sitä tapahtuu moninaisissa epämuodollisissa arkisen kanssakäymisen tilanteissa.

Spiritualiteetin dialogi

Yksi uskontodialogin muoto on se, jossa yhteyttä toisinuskoviin haetaan yhteisen inhimillisen uskonnollisen kokemisen alueelta. Tämä voi tapahtua joko yhteisen harjoituksen tai uskonnollista kokemusta koskevan keskustelun avulla.¹¹

11 Norjan kirkon dokumentti *When Believers Meet, A study guide on interreligious dialogue* (2007) on omistanut kokonaisen luvun (16–22) keskustelulle aiheesta "Praying together". Luku erottaa toisistaan "multireligious" ja "interreligious" -rukoukset ja erittelee niitä koskevaa ajattelua. Suomeksi voimme käyttää vastaavasti termejä "samanaikainen rukous" ja "yhteinen rukous". Gavin D'Costa omistaa myös kokonaisen luvun aiheelle "Praying Together to the Triune God? Is interreligious Prayer Like Marital Infidelity?" kirjassaan *The Meeting of Religions and the Trinity*. Hän päätyy suosittamaan uskontojen välistä yhteistä rukousta avoimen inkluusivistisen, jopa eksklusiivisen asenteensa tunnistaen ja tunnustaen: yhteiseen rukoukseen käydään kristittyinä ja Jumalan rakkauden ohjaamina: "I have been suggesting that plunging into the love of the triune God may well call us to risk finding an even greater love of God through interreligious prayer, and into discovering the darkness and mystery of God afresh." D'Costa 2000, 166.

Ensyklopedistinen, havainnoiva uskontodialogi

Joku saattaa olla kiinnostunut uskonnosta sinänsä, vain ilmiönä. Hän keskustelee uskonnon edustajan tai kannattajan kanssa saadakseen tietoa ja ymmärrystä itselleen vieraasta ilmiöstä joko uteliaisuuttaan tai mahdollisesti tutkimustarkeutuksessa. Tällainen keskustelija pyrkii itse olemaan uskonnollisesti neutraali, vaikka käykin uskontoa koskevaa keskustelua uskontoa edustavan kanssa. Dialogi käydään uskonnoton ja uskontoa kannattavan välillä.

Uskonnoista vieraantuneet, sekulaaristuneetkin voivat keskenään vertailla uskontoja ja puhua uskonnoista. Tällöin dialogia käyvät eri kulttuuripiirien tai saman kulttuuripiirin uskonnoton. Uskonto on tällöin keskustelun aihe, ei keskustelijoiden omakohtainen vakaumus. Keskustelua ohjaa tietoinen uskonnoton vakaumus; tällainen dialogi käydään uskonnottomuuden edustajien välillä.

Missionaarinen uskontodialogi

Uskontonsa kannattaja saattaa hakea toista uskontoa koskevaa tietoa ja ymmärrystä voidakseen eheämmin vakuuttua oman uskontonsa totuudesta ja kyetäkseen vakuuttamaan toista oman uskontonsa arvoista. Myös uskonnoton voi käydä missionaarista dialogia uskonnon kannattajan kanssa esitelläkseen tai saadakseen välineitä, joilla vakuuttaa keskustelukumppaninsa uskonnottomuuden eduista.

USKONTODIALOGIN INTENTIOT¹²

Jokaisella, joka käy uskontoa sivuavaa keskustelua toisinuskovan kanssa, on tähän jokin tarve ja tarkoitus, oli uskontoa koskevan dialogin sosiaalinen tilanne mikä tahansa. Uskontodialogiin ryhdytään erilaisin intressein ja intentioin. Erottelon seuraavassa lyhyesti uskontoa koskevaa dialogia niiden intressien kautta, joilla keskusteluun lähdetään. Uskontodialogin intentiot voivat toteutua monessa eri dialogin muodossa. Intentio sanelee usein suoraan keskustelun muodon, joten intentio ja keskustelun muoto ovat saman tapahtuman kaksi eri aspektia.

Joku haluaa tulla toimeen naapureidensa kanssa työ-, koti- ja kauppareissuilaan. Intressi ja intentio ovat arjen sujuminen – keskustelu käydään arjessa.

Samassa yrityksessä, laitoksessa, virastossa tai yhteisössä työskentelevillä on yhteneviä intressejä. Eri tavalla ajattelu ja uskomisen eivät ole yhteisen toiminnan este, mutta oma traditio saattaa aiheuttaa tarpeen keskustella, miten yhteisesti sovittuun tavoitteeseen päästään.

Kaksoistornien kaataminen 11.9.2001 nosti yhteiskuntarauhan edistämisen intressin maailman ja valtiovaltojen huomion keskipisteeseen. Useat valtiot

12 Käytän tässä sanoja tavoite, intentio ja intressi löysästi ja erottelematta.

ja kansainväliset yhteisöt ovat heränneet uskontojen läsnäolon todellisuuteen aivan uudella tavalla ja ovat aloittaneet mittavia ponnisteluja yhteiskuntarauhan takaamiseksi ja rakentamiseksi. Yhteiskuntarauhan takaaminen on onneksi voittopuolisesti järjestyneiden yhteiskuntien yhteisesti tunnistettava tavoite. Tällöin myös mahdollisesti sekulaari valtakoneisto kutsuu uskonyhteisöjen edustajat yhteiseen pöytään. Kutsujan kannalta on kyse kulttuuridialogista, josta tosin saattaa seurata myös uskontokuntien edustajien ja kannattajien keskinäistä kulttuuridialogia, joskus myös uskontodialogia. Mutta valtaapitävien intressi on saattaa uskontokuntien edustajat keskinäiseen keskusteluun, ja edistää siinä ennen kaikkea yhteiskuntarauhaa.

Myös yhteiskunnan instituutiot haluavat toimia rauhassa omien tarkoituksiperiensä mukaisesti. Kouluissa pitää voida oppia ja opettaa, sairaaloissa sairaita pitää voida hoitaa, vankiloilla on omat lain sanelemat ja kasvattamaan pyrkivät tavoitteensa. Laitoksissa joudutaan ottamaan uskontojen edustajien toisistaan poikkeavat kulttuurit huomioon ja kehittämään laitoksen tarkoituksenmukaista, kaikkia sen piiriin kuuluvia koskevaa laitospolitiikkaa.

Liikemaailman edustaja haluaa ansaita yritykselleen rahaa ja joutuu ottamaan uskontojen edustajien uskonnolliset alakulttuurit huomioon. Se edellyttää käytännöllistä uskontojen ja itselle vieraampien tapojen tuntemista. Kaupakumppanien uskonnollisuus on otettava huomioon asiakaskontakteissa. Yksi uskontodialogin intressi on ottaa asiakkaan tai liikekumppanin uskonnollisuus huomioon liikehankkeen onnistumisen takaamiseksi.

Halu selkeyttää oman uskontokuntansa uskonnollista ajattelua suhteessa toisen uskontokunnan ajatteluun on yksi uskontodialogin intressi. Halutaan mahdollisesti saada myös totuudenmukainen kuva toisesta ja purkaa tarpeettomia ennakkoluuloja.

Pyrkimys aitoon uskonnolliseen ajatteluun, jossa toisen uskontoyhteisön totuus asetetaan rinnakkain oman yhteisön totuuksien kanssa, ei ole vain uskontokuntien virallisten dialogidelegaattien etuoikeus. Myös uskontokuntien vähemmän oppineet ja niiden maallikot käyvät uskontototuuksia koskevaa keskustelua toisuskovien kanssa. Jonkun intentio saattaa olla halu tutustua naapurin ajatteluun ja tulla samalla tuntemaan ja koetella omaa ajatteluaan ikään kuin peilin kautta.

”Kaikki uskonnot opettavat samaa” on suhteellisen yleinen uskomus. Suomessa 2007 toteutetun Kirkkomonitor-tutkimuksen mukaan useampi kuin joka neljäs suomalaisista uskoo, että kaikki uskonnot opettavat samaa totuutta, vaikka eri tavoilla kuvattuna – ovat siis uskontoteologiselta asenteeltaan pluralisteja. Suuri osa suomalaisista, yli 35 % uskoi, että uskonkäsityksiä ei voi todistaa eikä kumota eikä niiden totuudellisuutta voi vertailla.

Yksi uskontodialogin mahdollinen intentio ja intressi on pyrkimys nähdä uskonnot yhtenä, yhden ja saman todellisuuden eri ilmauksina. Tämä intentio edellyttää tätä uskonteologista peruslähtökohtaa. Toteutuakseen se edellyttää dialogia uskontojen edustajien kanssa. Joillakuilla on sisäsyntyinen tai jonkin tiukan tai väljemmän totuusyhteisön näkemys siitä, miten uskonnot edustavat samaa universaalia totuutta, ja että kaikkien kannattaisi kääntyä tähän uskontoja yhdistävään uuteen näkemykseen. Tällainen näkemys on uskontojen edustajia kohdattaessa itse asiassa missionaarisen intressin siivittämää uskontodialogia.

Jotkut ajattelevat, että uskontojen yhteinen pohja löytyy uskonnollisen, mystisen kokemuksen kautta. Oletetaan, että uskonnot sanoittavat uskonnollisen kokemuksen eri tavoin, vaikka kokemus on yhteinen ja yleisinhimillinen. Uskonto palautetaan kokemuksen tasolle. Edistetään hankkeita, jotka hakevat yhteistä kokemusta. Tämä edellyttää usein ennakko-oletusta, että uskonnot ovat yhdistettävissä, ja tämä intentio ohjaa ja sävyttää kanssakäymistä. Toki pyrkimys yhteisen spiritualiteetin harjoittamiseen voi olla luonteeltaan myös traditiuskollista.

Oman uskontonsa esitleminen toisen uskonnon kulttuuripiirissä edellyttää kyseisen uskonnon tuntemista. Alueen uskonnon ja uskonnollisuuden tuntemaan oppiminen taas edellyttää kunnioittavan uteliasta asennetta – uskontodialogia. Keskustelukumppanille paljastuu hyvin nopeasti, jos uskontodialogi on vain ja ainoastaan väline oman asian esitlemiseksi, ja kontakti loppuu lyhyeen.

Myös sekulaarin maailmankatsomuksen omaavalla voi uskontodialogissa käynnistyä missionaarinen intressi, jonka mukaan uskontojen edustajien kannattaisi kääntyä tämän kehittyneempää ajattelua edustavaan näkemykseen todellisuuden perustavaa laatua olevasta uskonnottomasta luonteesta.

USKONTODIALOGIN SUBJEKTIT

Uskontodialogin aluetta voi jäsentää myös sen perusteella, kuka tai mikä taho on uskontodialogioitteen esittäjä, sen mukaan kuka, mikä, ketkä tai mitkä tahot toimivat uskontodialogihankkeen subjekteina.

On mahdollista olla tunnustamatta ensimmäistäkään uskoa ja kokea silti välttämättömäksi kiinnostua uskonnosta ja uskonnollisista ilmiöistä kulttuurisesti. Lännessä yhteisten asioiden hoidolta edellytetäänkin useimmiten uskonnollista puolueettomuutta. Maallinen valta on kiinnostunut alueensa kansalaisten uskonnollisuudesta ja sillä on oma intressinsä edistää uskontodialogin muotoja yhteiskuntarauhan takaamiseksi. Yhteiskunnalliset instituutiot joutuvat laatimaan pelisääntöjä piirinsä uskonnollisuuden huomioimiseksi. On esimerkiksi päätettävä, miten uskonnollisiin symboleihin suhtaudutaan, saako sairaanhoitaja pitää huivia ja saavatko koulun oppilaat laulaa suvivirttä koulun kevätjuhlassa.

Uskonnonvapaudella voidaan tarkoittaa karkeasti kahteen jakaen joko yhteiskunnan vapautta uskonnoista tai toisaalta uskontojen vapautta yhteiskunnassa. Uskonnonvapaus on joko negatiivista tai positiivista. Yhteiskunta haluaa joko raivata hallinnolliseen keskustaansa uskonnoista vapaan tilan tai sitten se luo tasapuolista tilaa kaikkien uskontojen ja uskonnottomuuksien rinnakkaiselolle.

Tämä tarkastelukulma viimeistään kutsuu erottamaan kulttuuri- ja yhteiskuntadialogin uskontodialogista. Se, että keskusteluun osallistujat edustavat eri uskontokuntia ei tee vielä eikä välttämättä dialogista uskontodialogia. Sellainen saattaa seurata yhteiskunta- ja kulttuuridialogia, mutta jos intentio ja koollekutsuja ei edusta uskonnollista tahoja, on tarkasti ottaen kyse kulttuuri- tai yhteiskuntadialogista. Pyrkimys yhteiseen eettiseen hyvään johtaa tosin uskontokuntiin sitoutuneet etsimään omasta traditiostaan niitä elementtejä, jotka mahdollistavat kunkin kohdalla tämän pyrkimyksen.

USKONTOJEN VÄLINEN , USKONTOJEN SISÄINEN JA USKONNON EDUSTAJAN HENKILÖKOHTAINEN DIALOGI

Aina kun uskonnon kannattajan välittömään elinpiiriin ilmestyy toisen uskonnon kannattaja tai kannattajia, uskonnon sisällä käynnistyy keskustelu, miten tulokkaaseen tai äsken kohdattuun katsomukseen tulisi suhtautua. Käynnistyy uskonnon sisäinen dialogi, joka etsii oman totuusyhteisön uskontoteologista katsomusta. Uskonnon edustajat joutuvat uudessa tilanteessa määrittelemään oman ajattelunsa suhteessa toisen uskonnon ajatteluun ja käytäntöihin. Myös maallistunut yhteisö joutuu hakemaan itselleen uuden asenteen ja käyttökielen uuden uskonnollisen ryhmän ilmaantuessa elämänpiiriin.

Kun yksilön elämänpiiriin astuu toinen, joka tunnustaa omasta poikkeavaa uskontoa tai maailmankatsomusta, alkaa ihmisen sisäinen dialogi. Henkilökohtainen, sisäinen ajattelu saattaa saada aineksia oman uskontokunnan hyväksymistä asenteista. Se saattaa heijastaa oman alakulttuurin asenteita, omia persoonallisia jo kypsyneitä asenteita ja omaa sosiaalisen olemisen tapaa. Asenne saattaa muodostua myös aivan ainutlaatuiseksi, persoonalliseksi ja kunkin kontaktin kohdalla erilaiseksi.

Mahdollisia perusasennoitumisia voidaan hahmottaa seuraavasti. Uskonnon edustaja on suhteessaan toisiin uskoviin joko eksklusivisti, inklusivisti, pluralisti tai sitten hän tuntee pluralistisen mallin, mutta suhtautuu siihen kriittisesti, harjoittaa pluralismin postpluralistista kritiikkiä ja tunnustautuu avoimesti uskonnon totuuskyseksen kohdalla eksklusivistiksi tai inklusivistiksi.¹³ Se, että ei

13 Malleja ja niiden variaatioita käsitellään seikkaperäisesti esimerkiksi kokoomateoksessa *Teologia uskontojen maailmassa*. (PEKKA Y. HILTUNEN, toim. 2003. Teologia uskontojen maailmassa. Jyväskylä: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 81.) Jyri Komulainen erot-

pidä toisen uskonnon totuutta omanaan, ei tarkoita mitenkään eikä välttämättä sitä, että ei pyrkisi rauhanomaiseen rinnakkaiseloon toisinuskovien kanssa.

USKONTOTEOLOGISET ASENNOITUMISMALLIT

Aikamme individualistinen ihminen, joka usein vieroksuu dogmaattiseksi leimaamaansa laitosuskonnollisuutta, luo usein oman uskontoteologisen mallinsa itse. Uskontojen oppineilla, uskontojen katveessa elävillä maallikoilla ja sekularisoituneilla on siis kullakin oma uskontoteologiansa.

Uskontoteologia pohtii sitä, miten suhtautua muihin uskontoihin. Tutkimus- ja keskusteluperinteestä voidaan löytää neljä vaihtoehtoista mallia. Mallit ovat yksittäin mustavalkoisia: tavat suhtautua muihin uskontoihin sekoittuvat käytännössä. Erilaisten tapojen tarkastelu voi kuitenkin antaa kuvan siitä, mistä näkökulmasta uskonto voi ylipäätään lähestyä toista uskontoa.

Vain oma tie vie perille (eksklusivismi)¹⁴

Näkemyksen mukaan vain oman uskonnon piirissä voi pelastua. Kristitty eksklusivisti uskoo, että yhteys Jumalaan löytyy vain Jeesuksen Kristuksen kautta – armosta. Muut uskonnot heijastavat arvokkaista piirteistään huolimatta ihmisen itsepetosta ja epäjumalanpalvelusta.

Oma tie vie perille parhaiten (inklusivismi)

Näkemyksen mukaan pelastuksen täyteys on läsnä vain omassa uskonnossa, jonka kehittymättömiä esiasteita muut uskonnot ovat. Kristitty inklusivisti ajattelee, että Kristus on Jumalan ohjeellinen ilmoitus, mutta myös kristinuskon ulkopuolella on mahdollista pelastua.

Perille on monta tietä (pluralismi)

Näkemyksen mukaan kaikki uskonnot ovat yhtä lailla pelastavia. Kristitty pluralisti etsii totuutta muiden uskontojen edustajien kanssa, eikä pidä Kristusta ainoana totuutena ihmiskunnalle.

taa uskonteologiaa käsitellessään myös erilaisia uskontoteologian orientoitumistapoja: kognitiivisen tai intellektuaalisen, spirituaalisen, pragmaattisen ja kirkkojen ja ekumeenisten liikkeiden toiminnan kannalta hahmottuvan orientoitumistavan. (JYRI KOMU-LAINEN. 2006. Guru Jeesus, tutkielma hindulaisuudesta ja kristinuskosta. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura 251, 224–226.)

14 Jaottelu löytyy Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkoportaalista sivulta: <http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/A3BA38F30D09A916C225713A0029A2E3?OpenDocument&lang=FI>.

Tiet vievät eri suuntiin
(postpluralistinen pluralismin kritiikki)

Tämä näkemys kritisoi ”Perille on monta tietä” -ajattelua. Postpluralistisen näkemyksen mukaan uskonnot ovat sovittamattomasti erilaisia ja niissä on keskenään ristiriitaisia totuusvaatimuksia. On siis suostuttava siihen, että kukin sitoutuu omaan totuuteensa ja totuuskäsitykset kilpailevat toistensa kanssa.

USKONTODIALOGIN KÄSITTEEN JÄSENTÄMISTÄ

Artikkelin aluksi viittasin paavi Benedictus XVI:n lausahdukseen uskontodialogin mahdottomuudesta. Jyri Komulainen kirjoittaa artikkelinsa ”Jumala voidaan saavuttaa kaikkia polkuja pitkin – uushindulaisuutta Rama Krishnasta Mahatma Gandhiin” loppukappaleessa, että hänen tarkoituksensa on ollut

kiinnittää huomiota siihen, että toisen uskonnollisen tradition hyväksyminen näyttäisi onnistuvan ylipäätään vain suhteuttamalla se omaan uskonnolliseen näkemykseen. Tämä pätee uskontojen harmonisoimisyhteyksiin riippumatta siitä, millaisesta taustasta ne nousevat – uskontojen kohtaamista koskevat teologiset vaihtoehdot näyttäisivät sijoittuvan poissulkevan eksklusivismiin ja sisäänsä sulkevan inklusivismiin väliselle janalle.¹⁵

Uskonnot ovat totuusyhteisöjä, joiden edustajat menettävät identiteettinsä, mikäli he hylkäävät oman perustansa, sen päämäärät ja keinot. Uskontodialogi lakkaa olemasta uskontojen edustajien ja kannattajien välistä dialogia, jos edellytyksenä on totuusyhteisön lakkauttaminen ja sen kannattajien liittäminen uuteen. Aidoin pluralismi ja aidoin uskontodialogi tunnustavat uskontojen erilaisuuden ilman näiden erot mitätöiviä metatason teorioita.¹⁶

Kun uskontodialogia tarkastellaan koettaen erottaa aloitteen tai toimijoiden subjektit, näiden intentiot ja dialogin tilanne, käy ilmeiseksi, missä määrin on kyse yhteiskunnan tai sekulaarien toimijoiden hankkeesta ja missä määrin on kyse uskontoyhteisöjen sisäisestä motivaatiosta nousevasta toiminnasta. Yhteiskunnan tai sekulaarin toimijan aloite voi osaltaan myös kutsua uskonyhteisöt uskonnollisesti motivoituun dialogiin. Uskontodialogi painottuu joko yhteiskunta- tai kulttuuridialogiksi tai toisaalta uskonyhteisöjen väliseksi yhteydenpidoksi. Uskontojen erilaisuus motivoi sekä yhteiskuntaa ja yhteisöjä että uskonyhteisöjä etsimään dialogia, joka mahdollistaa rauhanomaista rinnakkaiseloä, jotta uskonnon tai uskonnottomuuden harjoittajat voisivat elää yhdessä mahdollisimman suuressa sovussa.

15 Komulainen 2008, 76.

16 ”Aidointa pluralismia olisikin, että uskontojen erilaisuus tunnustetaan ilman näiden erot mitätöiviä metatason teorioita” (Komulainen. 2006, 218).

KIRJALLISUUS

ALLEN, JOHN L.

2008 "John L Allen Weekly blog". <http://ncrcafe.org/noed/2304>, 28.1.2009.

MATTI T. AMNELL

1999 *Uskontojen universumi: John Hickin uskonnollisen pluralismin haaste ja siitä käyty keskustelu*. Helsinki: Suomalainen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 217.

BUDDHADASA BIKKHU

1956 *Handbook for Mankind*. Bangkok: Mahachula Buddhist University Press.

CHURCH OF NORWAY

2007 *When Believers Meet: A study guide on interreligious dialogue*. Council on Ecumenical and International Relations.

DONADIO, RACHEL

2008 "Pope Questions Interfaith Dialogue".

http://www.nytimes.com/2008/11/24/world/europe/24pop.html?_r=3&hp, 28.1.2009.

JYRI KOMULAINEN

2006 *Guru Jeesus: Tutkielmia hindulaisuudesta ja kristinuskosta*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran julkaisuja 251.

2008 "Jumala voidaan saavuttaa kaikkia polkuja pitkin – Uushindulaisuutta Ramakrishnasta Mahatma Gandhiin". *Guruja, joogeja ja filosofeja*. Toim. Tapio Tamminen. Helsinki: WSOY, 53–76.

THEODORE M. LUDWIG & HANCE A. O. MWAKABANA

2002 *Explorations in Love and Wisdom: Christians and Buddhists in Conversation*. Geneva: LWF Studies 2002.

WALPOLA RAHULA

1974 *What the Buddha Taught. Revised and Expanded Edition with Texts from Suttas and Dhammapada*. New York: Grove Weidenfeld.

MIIKKA RUOKANEN

2003 "Katolisen uskontoteologian pääkohdat". *Teologia uskontojen maailmassa*. Toim. Pekka Y. Hiltunen. Jyväskylä: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 81, 180–208.

RELIGION I SVERIGE

2008 *Religion i Sverige*. Red. Ingvar Svanberg & David Westerlund. Dialogos.

USKONTOTEOLOGIA

<http://www.evl.fi/sanasto/selitysU.htm#USKONTOTEOLOGIA>, 28.1.2009.

USKONTOTEOLOGIASSA POHDITAAN TAPOJA SUHTAUTUA VIERAA-
SEEN USKONTOON

[http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/A3BA38F30D09A916C225713A00
29A2E3?OpenDocument&lang=FI](http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/A3BA38F30D09A916C225713A0029A2E3?OpenDocument&lang=FI), 28.1.2009.

WILFRID STINISSEN

2004 *Syvemmälle rukoukseen*. Helsinki: Kirjapaja oy.

TIMO VASKO

2003 "Dominus Iesus – julistus katolisen kirkon uskon selkeyttämiseksi nykyisessä lähetys- ja uskontodialogitilanteessa". *Teologia uskontojen maailmassa*. Toim. Pekka Y. Hiltunen. Jyväskylä: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 81, 149–179.

Katolisen kirkon yhteiskunnallisen ajattelun arvoperustasta

Miksi suomalaisesta keskustelusta käsin olisi hyvä tuntea roomalaiskatolisen kirkon yhteiskunnallista ajattelua? Kiinnostavaa katolisen kirkon yhteiskunnallinen ajattelu on siksi, että se on erottamaton osa keskieurooppalaista aatehistoriaa ja sen arvopohjaa. Roomalaiskatolisen yhteiskunnallisen ajattelun yksi keskeinen periaate on läheisyys-, lähipääätös- eli subsidiariteettiperiaate. Sillä on erilaisia käyttöyhteyksiä ja se toimii periaatteena eri konteksteissa hieman eri tavoin. On mahdollista tarkastella periaatetta katolisen sosiaalietiikan lisäksi tavallisena federalistisena eli liittovaltiollisena periaatteena, sitten osana korporatistista ajattelumallia sekä esimerkiksi subsidiariteetin ja vastuullisen kansalaisuuden suhdetta toisiinsa.

Tässä artikkelissa pyrkimykseni on kuvata roomalaiskatolisen kirkon yhteiskunnallisen opetuksen perusperiaatteita, lähinnä subsidiariteettiperiaatetta. Tutkimuskohteeni ei ole siinä mielessä empiirinen, että tarkastelin tietyn paikalliskirkon tai -seurakunnan tilannetta, vaan pyrin katsomaan katolisen kirkon virallisia lähteitä. Niiden paikalliset sovellukset kuuluvat toisen tutkimuksen alaan. Samat pääperiaatteet ovat pitkälti voimassa myös moraaliteologian alueella, jolloin niistä vedetään johtopäätöksiä yksilö- ja perhe-etiikan alueilla.

SUBSIDIARITEETTIPERIAATTEEN ERI MERKITYSSISÄLLÖISTÄ

Subsidiariteetti- eli läheisyys- tai toissijaisuusperiaatteella on erilaisia käyttöyhteyksiä. Hahmottaakseni periaatteeseen liittyviä kovin erilaisia tulkintaympäristöjä sekä -malleja otan aluksi apuun politiikan sanakirjan *The Concise Oxford Dictionary of Politics* määritelmän subsidiariteetista. Sanakirjan mukaan periaate tarkoittaa vallan sijoittamista mahdollisimman alas päätöksentekojärjestelmässä. Sen alkuperä on katolisessa yhteiskunnallisessa ajattelussa, tosin samankaltaista ajattelua voidaan löytää kalvinistisesta perinteestä. Periaatteen tarkoitus katolisessa ajattelussa on toisaalta rajoittaa julkisen vallan roolia suhteessa yksityisiin instituutioihin mukaan lukien kirkko ja toisaalta oikeuttaa jonkinlainen julkisen vallan rooli. Subsidiariteetti liittyy käsitykseen orgaanisesta yhteiskunnasta, jossa vallitsee hierarkia eri elinten välillä. Subsidiariteettia on sittemmin käytetty

liittovaltiomuotoisten poliittisten järjestelmien käsitteenä määriteltäessä vallan jakamista eri hallinnon tasojen välillä. Tällöin valta olisi hyvä säilyttää mahdollisimman alhaalla päätöksentekojärjestelmässä ja ainoastaan jos kyseessä olevaa asiaa ei tarpeeksi pätevästi voida näin ratkaista, on se syytä siirtää korkeamman tahon päätettäväksi. Sanakirjan mukaan käsitteen tämä merkitys on käyttökel- poisin tarkasteltaessa saksalaista, sveitsiläistä sekä EU-politiikkaa, joiden ympä- rillä periaatteesta lähinnä käydään keskustelua. Periaatteesta EU:ssa käyty keskustelu on osoittanut sen olevan kiistanalainen. Mikä yhdelle taholle edustaa paikallista päätösvaltaa, voi toiselle taholle olla koko unionin laajuinen kysymys. Organinen valtiokäsitys ei välttämättä liity enää subsidiariteetin käyttöön federalismin yhteydessä.¹

Periaate on siis samaan aikaan roomalaiskatolisessa yhteiskunnallisessa opetuksessa toimiva teologiseen sosiaalietiiikkaan liittyvä periaate sekä yhtä aikaisesti federalistiseen hallintomalliin liittyvä yleinen vallanjaon periaate. Periaatteen kahta erilaista käyttöyhteyttä kuvataan Euroopan unionia koskevassa tutkimuskirjallisuudessa. Esimerkki tästä on N. V. Barberin artikkeli "The Limited Modesty of Subsidiarity" (*European Law Journal*, 2005).² Subsidiariteetti

1 The Concise Oxford Dictionary of Politics, 482: "Subsidiarity [is] -- In broad terms, the investment of authority at the lowest possible level of an institutional hierarchy.

The origin of the principle of subsidiarity is in Catholic Social Theory (CST), although similar principles can be found in Calvinist thought. The purpose of subsidiarity in CST was on the one hand to limit the role of government as a whole in order to vindicate and protect the place of private institutions including the Church itself, while, on the other hand, justifying some role for government. This notion of subsidiarity was enmeshed in an understanding of society as an organism characterized by a hierarchy of organs. Subsequently subsidiarity has been used as a quasiconstitutional concept in some federal-type political systems to provide a rationale for the allocation of powers between various levels of government. Wherever possible powers are given to the least aggregated level of government; only when a particular task cannot be undertaken adequately by a 'low' level of government will it be handed 'up' to a higher level. It is this conception which is most useful in the analysis of German, Swiss, and European Union politics, which provide the empirical context for most discussion of subsidiarity. Controversy over subsidiarity in the EU has shown it to be an essentially contested concept. What to one person is of only local interest, to another is a matter of Union-wide concern. Transport of animals and working conditions are two examples. Although not inevitably incompatible with the CST definition, the use of the notion of subsidiarity in debates about federalism does not necessarily rest on an organic conception of society, as it focuses exclusively on the institutions of government."

2 Barber 2005, 308. Barber esittelee periaatteen kahta käyttöyhteyttä artikkelinsa johdannossa seuraavasti: "This paper provided an account of the European principle of subsidiarity that presents it as a principle of democratic structuring: engaging both with the allocation of powers to existing democratic institutions and with the creation of new democratic institutions. In the process of discussing the European principle, a contrast is drawn with the Catholic principle of subsidiarity and with the rival doctrine of national self-determination. It is argued that the European principle is a central part of the Union's constitutional identity, and, as such, a crucial to an understanding of the European project."

esiintyy politiikan historiaan liittyvässä kirjallisuudessa usein liittovaltiollista ulottuvuutta käsiteltäessä. Tällöin voisi ajatella, että kyseessä on enemmänkin kalvinistinen ja federalistinen periaate, joka tutkijoiden mukaan on elänyt eri liittovaltioiden perinteessä. Roomalaiskatolisen yhteiskunnallisen opetuksen sekä osin reformoidun perinteen periaatteena subsidiariteetti on puolestaan ollut keskeinen osa kristillisdemokraattisen liikkeen arvopohjaa. Kristillisdemokraattisen liikkeen laajuus ja merkitys keskieurooppalaisessa poliittisessa keskustelussa on ollut suurempi kuin suomalaisessa tai yleensä skandinaavisessa kontekstissa.

Eurooppalaisen poliittisen historian alalla on tutkittu jonkin verran eri kirkkokuntien sosiaalieettisten ja yhteiskuntateoreettisten mallien vaikutusta Euroopan valtioiden poliittiseen historiaan. Esimerkiksi Teija Tiilikainen kuvaa väitöskirjassaan *Europe and Finland. Defining the Political Identity of Finland in Western Europe* kolmea valtiomallia: kalvinistista, luterilaista ja katolista³ ja hahmottelee näin erilaisten poliittisten järjestelmien historiallista taustaa. Tiilikainen kuvailee malleja yksilöllisenä, valtiokeskeisenä ja kristillis-kommunitaristisena mallina. Hän korostaa myös voimakkaasti roomalaiskatolisen tradition, etenkin kristillisdemokraattien edustaman federalistisen ajattelun vaikutusta Euroopan unionin synnyn taustalla.⁴ Tiilikaisen mukaan regionalismi ja subsidiariteetti kuuluvat läheisemmin katolisen Euroopan aateperintöön kuin skandinaaviseen valtiokeskeiseen ajatteluun.⁵

SUBSIDIARITEETTIPERIAATE EUROOPAN UNIONISSA

Subsidiariteettiperiaate kulkee mukana merkittävimmässä EU:n perussopimuksissa vuoden 1986 *Single European Actin* jälkeen.⁶ Maastrichtin sopimuksessa subsidiariteettiperiaate ulotettiin koskemaan kaikkia EU:n toimialoja. Periaate on yhtenä EU:n oikeudellisista periaatteista koskien toimivallan jakoa kansallisvaltioiden ja unionin välillä. Subsidiariteettiperiaatteen katsovan usein liittyvän EU:n hallinnollisena periaatteena mahdolliseen liittovaltio- tai valtioliittokehitykseen. Tosin unioni ei ole kumpaakaan näistä, vaan sitä luonnehditaan lajissaan ainutlaatuiseksi. Periaatteen käyttöönotto liittyi myös niin kutsuttuun

3 Tiilikainen 1998, 23: "The Reformation divided European political culture into a Calvinist tradition, into a Lutheran tradition and into a tradition of a Counter-Reformative Catholicism. Irrespective of the many political structures and tendencies that they had in common, these traditions were still divided with respect to their key political concepts. One could characterise the three traditions as an individualist tradition, a State tradition and a tradition of Christian communitarianism as far as their main political emphasis was concerned."

4 Tiilikainen 1998, 66–67.

5 Tiilikainen 1998, 101.

6 Sopimus Euroopan unionista (ns. Maastrichtin sopimus 1992), Amsterdamin sopimus (1997), Nizzan sopimus (2001).

EU:n demokratiavajeeseen, sen avulla haluttiin olla siirtämässä päätöksentekoa lähemmäs kansalaisia.

Klaus Frösen luonnehtii eurooppaoikeutta seuraavasti. Euroopan unionin primaarioikeuteen kuuluvat perussopimukset ja niiden muuttaminen sekä uusien valtioiden liittyminen yhteisöjen jäseniksi. Primaarioikeutta luovat pääosin Euroopan yhteisöjen jäsenvaltiot keskinäisin valtiosopimuksin. Sekundaarioikeus kuuluu pääosin Euroopan yhteisöjen toimivaltaan. Toimivallan jako on määritelty perussopimuksissa ja niitä täydentävissä valtiosopimuksissa. Unionin toimivalta määräytyy Rooman sopimuksen viidennen artiklan mukaan seuraavasti. Toimivalta perustuu perustamissopimuksessa olevaan nimenomaiseen yksittäisvaltuutukseen (enumeratiivisen yksittäisvaltuutuksen periaate). Perustamissopimuksessa suotua toimivaltaa voidaan käyttää vain perustamissopimuksessa tai sen nojalla asetettujen tavoitteiden saavuttamiseksi (tarkoitussidonnaisuusperiaate). Toimivalta ulottuu vain tapauksiin, joissa tavoitteita ei riittäväällä tavalla voida toteuttaa jäsenvaltioiden tasolla tai voidaan paremmin toteuttaa unionin tasolla (subsidiariteettiperiaate).

Unionin toimivalta on vain siihen, mikä on yhteisön tarkoituksen toteuttamiseksi (suhteellisuusperiaate). ”Unionin toimivalta määräytyy paitsi perustamissopimusten *toimivalta-artiklojen* myös yhteisöjen *tarkoitusta, päämäärää ja tavoitteita sekä yleisiä periaatteita* koskevien artiklojen perusteella sekä lisäksi ns. *subsidiariteettiperiaatteen ja suhteellisuusperiaatteen* mukaan. Subsidiariteettiperiaate lisättiin Rooman sopimukseen ympäristöasioita koskevana Euroopan yhteinäisasiakirjalla ja Maastrichtin sopimuksella se laajennettiin koskemaan kaikkia muitakin unionin toimivaltaa koskevia asioita lukuun ottamatta kuitenkin niitä, jotka kuuluvat unionin yksinomaiseen toimivaltaan. Subsidiariteettiperiaatteen mukaan yhteisö ryhtyy vain sellaisiin toimiin, joita ei voida hyvin toteuttaa jäsenvaltioiden toimesta ja joissa yhteisön tasolla voidaan tavoitteet saavuttaa paremmin. Syynä toimenpiteen nostamiseen yhteisötasolle voi olla esimerkiksi ongelman ja tarvittavan ratkaisun vaikutusten ulottuminen yli jäsenvaltioiden rajojen. Subsidiariteettiperiaatteen ohella suhteellisuusperiaate tarkoittaa sitä, että yhteisön toiminnassa ei saada ylittää sitä, mikä on tarpeen yhteisön tavoitteiden saavuttamiseksi.”⁷

Näin siis kuvataan subsidiariteettiperiaatetta etupäässä toimivallanjakoon liittyvänä federalistisena periaatteena. On hyvä erottaa periaatteen eri käyttöyhteydet toisistaan. Näkyykö subsidiariteetin toisenlainen käyttö sosiaalisesta Euroopasta puhuttaessa? Tätä selvittäessä on syytä tuntea roomalaiskatolisen kirkon sosiaalietiikkaa, sillä subsidiariteetti toimii siinä hieman erilaisessa merkityksessä.

7 Frösen 1999, 64.

SUBSIDIARITEETTIPERIAATE KATOLISEN KIRKON YHTEISKUNNALLISESSA AJATTELUSSA

Roomalaiskatolinen kirkko on ottanut voimakkaasti kantaa yhteiskunnalliseen järjestykseen viimeksi kuluneiden sadan vuoden aikana. Subsidiariteettiperiaate on noussut keskeiseen osaan sosiaaliensyklikoissa eli paavillisissa yhteiskunnallisia asioita koskevissa kiertokirjeissä sekä muissa roomalaiskatolisen kirkon yhteiskunnallisen opetuksen perusasiakirjoissa. Muita roomalaiskatolisen yhteiskunnallisen opetuksen keskeisiä periaatteita ovat solidaarisuus (*solidarity*), yhteinen hyvä (*common good*) ja ihmispersoonan arvo (*human dignity*).

Ensimmäiseksi keskeiseksi sosiaaliensyklikaksi lasketaan usein *Rerum novarum* (1891). Paavi Leo XIII pyrki vastaamaan työväenkysymykseen ja nousevaan sosialismiin esittämällä kristillisen vaihtoehdon yhteiskunnan olojen korjaamiseksi oikeudenmukaisempaan suuntaan. Subsidiariteettiperiaatteen lähtökohdat ovat jo kirjeessä olemassa: yhteiskunnan luonnolliset perusyksiköt ovat perhe ja lähiyhteisöt, joiden elämään valtion tulee sekaantua mahdollisimman vähän muutoin kuin lainsäädännön kautta. Kirjeessä korostuu uustomistinen teologinen ajattelu, jonka historialliset juuret ovat Tuomas Akvinolaisen teologiassa ja tätä kautta aristoteelisessa ajattelussa. Yksilö kantaa vastuunsa hyvinvoinnistaan kulkiessaan kohti transsendenttia päämääräänsä, eikä tätä vastuuta saa valtio häneltä riistää. Lähimmäisenrakkaus suuntautuu kohti lähipiiriä ja hyvää tekemällä yksilö ansaitsee transsendenttia päämääräänsä, Jumalan näkemistä. Köyhät toimivat tämän päämäärän saavuttamisen välineinä, yhteiskunnalliset rakenteet ja yksityisomistus ovat Jumalan luomia, eikä niitä tule muuttaa, vaan kunkin tulee muuttua sisäisen moraalisen uudistumisen kautta. Tosin markkinoita ja pääoman valtaa tulee valtion taholta säädellä ja työläisille maksaa kohtuullista palkkaa. Työväenluokan olojen parantamiseen Leo XIII tarjoaa ammattiyhdistysten ja työntantajapuolen välistä yhteistyötä julkisen vallan tarjotessa puitteet tälle ilman sen itsensä suoraa asioihin puuttumista. Tämän kaltainen järjestely on ollut ominainen jo keskiajan kiltajärjestelmässä ja myöhemmin korporatistisissa järjestelmissä⁸.

8 *The Concise Dictionary of Politics* 1996, 113: "Corporatism – – Although the modern debate started in the mid-1970s, the idea of corporatism has a long history. Guilds or corporations were important institutions in mediaeval life, but attracted little attention from political theorists. Conscious reflection about the potential prescriptive value of corporatist arrangements really started in the last quarter of the nineteenth century. In the papal encyclical *Rerum Novarum* (of new things, but more usually called 'The Condition of the Working Classes'), published in 1891, Leo XIII tackled the problems of the poverty of the working classes, the development of trade unions, and the prevalent 'spirit of revolutionary change'. It was argued that class conflict was not inevitable, but that capital and labour were mutually dependent. Noting the general growth of associative action, Leo XIII argued that problems such as working conditions and health and safety could be dealt with by specially established organizations or boards, with the state sanctioning and protecting such arrangements. The object of proceeding in this way 'in order to

Subsidiariteettiperiaate sai kuitenkin ensimmäisen virallisen muotoilunsa paavi Pius XI:n ensyklikassa *Quadragesimo anno* (Yhteiskunnallisesta järjestyksestä) 1931. QA syntyi maailmanlaajuisen taloudellisen laman jälkimainingeissa tiukahkossa poliittisessa tilanteessa fasismin ja totalitaaristen järjestelmien noustessa valtaan ja Vatikaanin solmittua juuri muutamaa vuotta aikaisemmin Lateraanisopimukset Italian valtiota edustaneen Mussolinin kanssa. Periaatteen muotoilu, johon miltei aina periaatteen eri käyttöyhteyksiä tutkittaessa viitataan, on suoraan ensyklikasta:

Vaikka näemmekin historiassa selvästi, että olosuhteiden muuttuessa vain suurempi yhteisö saattaa kyetä hallitusti hoitamaan tehtäviä, joista pienemmät yhteisöt aikaisemmin suoriutuivat helposti, täytyy kuitenkin aina pitää järkkymättä kiinni kaikkien korkeimmasta sosiaalifilosofisesta periaatteesta, jota ei saa horjuttaa eikä selitellä olemattomiin: jos yksityinen ihminen voi omasta aloitteestaan ja omin voimin suorittaa jonkin tehtävän, sitä ei saa ottaa häneltä pois ja antaa yhteiskunnan tehtäväksi. Samalla tavalla on pidettävä epäoikeudenmukaisena sitä, että jokin muu ylempi henkilö alistaa omaan toimivaltaansa sellaista, mitä pienemmät alempiasteiset yhteisöt kykenevät suorittamaan ja viemään onnelliseen päätökseen. – – Yhteiskunnallinen elämä on luonteeltaan subsidiaarista; yhteiskunnan on tuettava kansalaisia ruumiin jäsenenä eikä se saa milloinkaan turmella tai riistää heitä. Valtiovallan on siis annettava pienempien yhteisöjen suorittaa sellaiset vähäisemmät toimet, jotka estäisivät sitä itseään hoitamasta tärkeämpiä tehtäviä. Silloin valtio voi toimia entistä vapaammin, voimakkaammin ja tehokkaammin niissä tehtävissä, joihin se on ehdottoman pätevä, koska se yksin kykenee johtamaan, valvomaan, vaatimaan ja hiltsemään kulloisenkin tilanteen mukaan. Vakuuttukoot siis valtioiden päämiehet siitä, että kuta huolellisemmin subsidiariteettiperiaatetta noudatetaan ja erilaisten yhteisöjen keskinäinen järjestys säilytetään, sitä voimakkaampina säilyvät myös yhteiskunnan auktoriteetti ja yhteiskunnan toimintakyky ja sitä parempi ja tyydyttävämpi on valtionkin tila.⁹

QA:n lopussa Pius XI asettuu kannattamaan yhteiskunnan rakenteiden uudistamista korporatistisen yhteiskuntamallin mukaan. Tällaista kantaa eivät myöhemmät paavit enää edusta.¹⁰ Kuitenkin kiertokirjeessä vahvan muotoilun saa-

supersede undue interference on the part of the State'. This concern with limiting direct state intervention, and finding alternative forms of state-sanctioned associative action, has remained a central theme of the corporatist debate. The association between corporatism and Catholic social theory has also remained a strong one."

9 *Quadragesimo anno* 1931, 79–80.

10 Curran 2002, 10: "*Quadragesimo anno* addresses the continuing problems of the industrial revolution and its impact on workers as exacerbated by the Great Depression at the end of the 1920s. Pius XI continued the basic defence of workers and their rights – calling for some state intervention; the qualified right to private property, which also retains its social dimension; and the condemnation of the extremes of socialism and capitalistic individualism. In a long final section, however, Pius proposes a reconstruction of the

nut subsidiariteettiperiaate samoin kuin myös solidaarisuusperiaate ovat jääneet keskeisiksi osiksi roomalaiskatolista oppia.

Subsidiariteettiperiaate toimii yhdessä persoonaperiaatteen, solidaarisuusperiaatteen ja yhteisen hyvän periaatteen kanssa. Persoonaperiaatteella tarkoitetaan jokaisen ihmisen luovuttamatonta inhimillistä arvoa, solidaarisuusperiaate korostaa ihmispersoonalle ominaista sosiaalista luonnetta, jokaisen ihmisen tasa-arvoisuutta arvokkuuden ja oikeuksien osalta sekä ihmisten ja kansojen yhteistä tietä kohti yhteyttä. Yhteisen hyvän periaate ohjaa kaikkia sosiaalisen ja yhteiskunnallisen elämän osa-alueita, se nousee kaikkien ihmisten arvokkuudesta, keskinäisestä yhteydestä ja tasa-arvosta. Yhteinen hyvä on sellaisten yhteiskunnallisten olosuhteiden kokonaissumma, jotka mahdollistavat ihmisten sekä ihmisryhmien kokonaisuhyvän toteutumisen parhaiten.¹¹

YHTEISKUNNALLISEN OPETUKSEN PERUSTEKSTIT

Roomalaiskatolisen kirkon yhteiskunnallisen opetuksen määrittäminen ei ole yksiselitteisen helppoa. Yksi keskeinen kysymys koskee yhteiskunnallisen opetuksen tekstikokoelmaa, missä määrin se on vakiintunut. Mitkä ovat yhteiskunnallisen opetuksen peruslähteet? Yhdysvaltalaisen roomalaiskatolisen moraali-teologin Charles E. Curranin teoksessa *Catholic Social Teaching 1891–present. A Historical Theological and Ethical Analysis* todetaan, että ei ole olemassa varsinaista roomalaiskatolisen sosiaaliopin virallista kaanonia tai tekstien luetteloa. Usein tekstin kommentaattorit aloittavat kuitenkin paavi Leo XIII:n kiertokirjeestä *Rerum novarum*. Samoin tekee Curran, joka perustelee lähtökohtaansa sillä, että kiertokirje nosti uusskolastisen lähestymistavan sekä filosofiaan että teologiaan keskeiseksi tekijäksi. Curran pitää paavillisia yhteiskunnallisia kiertokirjeitä katolisen kirkon yhteiskunnallisen opetuksen päälähteinä, vaikka hänen mielestään niiden sisältö ei aina nouse koherenteista ja konsistenteista selkeistä teologisista lähtökohdista.¹² Curranin luetteloon voitaneen lisätä paavi Benedictus

social order, based on the corporatist principles as an alternative to both capitalism and socialism. Thus, this document puts forth a more radical solution, at least in the long term, than did *Rerum novarum*. Such an approach served as the basis for understanding Catholic teaching as a third and distinctive model, but subsequent popes abandoned this concept without ever explicitly disagreeing with the proposal.”

11 Compendium of the Social Doctrine of the Church 2004, 164–196.

12 Curran 2002, 6, 49. Curran tekee kuitenkin seuraavanlaisen luettelon asiakirjoista, jotka yleensä tutkimuksessa sisällytetään roomalaiskatolisen sosiaaliopin perustaviksi lähteiksi: *Rerum novarum*, ”The Condition of Labor” (1891), Pope Leo XIII; *Quadragesimo anno*, ”After forty Years” (1931), Pope Pius XI; *Mater et magistra*, ”Christianity and Social Progress” (1961), Pope John XXIII; *Pacem in terris*, ”Peace on Earth” (1963), Pope John XXIII; *Gaudium et spes*, ”Pastoral Constitution on the Church in the Modern World” (1965), Second Vatican Council; *Dignitatis humanae*, ”Declaration on Religious Freedom” (1965), Second Vatican Council; *Populorum progressio*, ”On the Development of Peoples” (1967), Pope Paul VI; *Octogesima adveniens*, ”A Call to Action on the Eightieth Anniver-

XVI:n vuonna 2005 ilmestynyt ensyklika *Deus caritas est* sekä vuonna 2004 ilmestynyt *Compendium of the Social Doctrine of the Church*.

YHTEISKUNNALLISEN OPETUKSEN ASEMA JA LUONNE KATOLISEN KIRKON OPPIJÄRJESTELMÄSSÄ

Mikä on katolisen kirkon yhteiskunnallisen opetuksen asema ja luonne osana katolisen kirkon oppia? Tätä voidaan tarkastella katsomalla ensin sosiaaliensyklikojen omia määritelmiä opetuksen luonteesta sekä määritelmiä muualta katolisen kirkon piiristä.

Johannes XXIII:n ensyklikassa *Mater et magistra*, Kansojen äiti ja opettaja (1961) puhutaan Katolisen kirkon sosiaaliopin kestävästä pätevyydestä.¹³ Ensyklikassa todetaan, että yhteiskunnallisen opetuksen keskeinen periaate on, että kaikkien sosiaalisten instituutioiden lähtökohtana, perusteena ja päämääränä on ihminen yksilönä. Ihminen on sosiaalinen luonnostaan ja hänen elämällään on myös tuonpuoleinen päämäärä.¹⁴ Ensyklikan mukaan sosiaalioppi on kehittynyt erityisesti viimeisen sadan vuoden aikana sekä pappien että maallikoiden toimesta ja sen periaatteet ovat universaaleja ja kaikkialla sovellettavia.¹⁵

Paavi Paavali VI:n ensyklika *Octogesima adveniens*, (Yhteiskunnan uudistamisesta 1971) taas kuvaa yhteiskunnallista opetusta dynaamisena ja kehittyvä-

sary of *Rerum novarum*" (1971), Pope Paul VI; *Justitia in mundo*, "Justice in the World" (1971), Roman Synod; *Evangelii nuntiandi*, "Evangelization in the Modern World" (1975), Pope Paul VI; *Laborem exercens*, "On Human Work" (1981), Pope John Paul II; *Sollicitudo rei socialis*, "On Social Concern" (1987), Pope John Paul II; *Centesimus annus*, "On the Hundredth Anniversary of *Rerum Novarum* (1991), Pope Paul II. Curranin mukaan "amerikkalaiseen kaanoniin" voidaan näiden lisäksi lukea vielä seuraavat kaksi yhdysvaltalaisen katolisten piispojen asiakirjaa: *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (1983) sekä *Economic Justice for All* (1986).

13 *Mater et magistra*, 218. *The enduring validity of the Church's social teaching*: "The permanent validity of the Church's social teaching admits of no doubt."

14 *Mater et magistra*, 219: "This teaching rests on one basic principle: individual human beings are the foundation, the cause and the end of every social institution. That is necessarily so, for men are by nature social beings. This fact must be recognized, as also the fact that they are raised in the plan of Providence to an order of reality which is above nature."

15 *Mater et magistra*, 220: "On this basic principle, which guarantees the sacred dignity of the individual, the Church constructs her social teaching. She has formulated, particularly over the past hundred years, and through the efforts of a very well informed body of priests and laymen, a social doctrine which points out with clarity the sure way to social reconstruction. The principles she gives are of universal application, for they take human nature into account, and the varying conditions in which man's life is lived. They also take into account the principal characteristics of contemporary society, and are thus acceptable for all."

nä.¹⁶ Samoin tekee Johannes Paavali II ensyklikassa *Centesimus annus* (1991).¹⁷ Yhteiskunnallinen opetus keskittyy ihmiseen ja modernin yhteiskunnan monimutkaiseen verkostoon. Ensyklikan mukaan opetus toimii ennen kaikkea evankelioimisen välineenä. Se julistaa Jumalaa ja Kristuksen jokaista koskevaa pelastuksen mysteeriä ja tässä valossa koskee yksilön ihmisoikeuksia, erityisesti työväenluokan, perheen ja koulutuksen oikeuksia, valtion velvollisuuksia, kansallista ja kansainvälistä järjestystä, talouselämää, sotaa ja rauhaa ja elämän kunnioittamista.¹⁸ Yhteiskunnallisella opetuksella on Johannes Paavali II:n mukaan interdisiplinaarinen funktio, sen keskiössä on ihminen erilaisissa ja muuttuvissa sosiaalisissa, taloudellisissa ja poliittisissa yhteyksissä sekä dialogi eri tieteiden välillä.¹⁹

Ensyklikassa *Deus caritas est* paavi Benedictus XVI käsittelee rakkautta eri näkökulmista. Kirjeen toisessa osassa (*Caritas: The Practice of love by the Church as a 'Community of love'*) kuvataan oikeudenmukaisuuden ja hyväntekeväisyyden eroa ja korostetaan, että pääoman ja työn suhde nousi teollistumisen ajan keskeiseksi kysymykseksi.²⁰ Kirjeessä kuvataan katolisen kirkon vastausta yhteiskun-

16 *Octogesima adveniens*, 42: *Dynamism of the Church's social teaching*. Par. 42: "In the face of so many new questions the Church makes an effort to reflect in order to give an answer, in its' own sphere, to men's expectations. If today the problems seem original in their breadth and their urgency, is man without the means of solving them? It is with all its dynamism that the social teaching of the Church accompanies men in their search. If it does not intervene to authenticate a given structure or to propose a ready-made model, it does not thereby limit itself to recalling general principles. It develops through reflection applied to the changing situations of this world, under the driving force of the Gospel as the source of renewal when its message is accepted in its totality and with all its demands. It also develops with sensitivity proper to the Church which is characterized by a disinterested will to serve and by attention to the poorest."

17 *Centesimus annus*, 53: "During the last hundred years the Church has repeatedly expressed her thinking, while closely following the continuing development of the social question. -- The Church has gradually developed that doctrine in a systematic way, above all in the century that has followed the date we are commemorating, precisely because the horizon of the Church's whole wealth of doctrine is man in his concrete reality as sinful and righteous."

18 *Centesimus annus*, 54: "In this light, and only in this light, does it concern itself with everything else: the human rights of the individual, and in particular of the 'working class', the family and the education, the duties of the State, the ordering of national and international society, economic life, culture, war and peace, and respect for life from the moment of conception until death."

19 *Centesimus annus*, 59.

20 *Deus caritas est*, 26: "Since the nineteenth century, an objection has been raised to the Church's charitable activity, subsequently developed with particular insistence by Marxism: the poor, it is claimed, do not need charity but justice. Works of charity -- almsgiving -- are in effect a way for the rich to shirk their obligation to work for justice and a means of soothing their consciences, while preserving their own status and robbing the poor of their rights. Instead of contributing through individual works of charity to maintaining the *status quo*, we need to build a just social order in which all receive their share of the world's goods and no longer have to depend on charity. There is admittedly some truth

nan muutokseen. Benedictus XVI:n mukaan katolisen kirkon yhteiskunnallinen opetus kehittyi vähitellen ja vuonna 2004 sen kattava esitys koottiin teokseen *Compendium of the Social Doctrine of the Church*.²¹

Yhteiskunnallisen opetuksen tiivis esitys löytyy myös *Katolisen Kirkon Katekismuksesta* (1994). Se jakautuu neljään pääosaan, joista kolmas käsittelee elämää Kristuksessa ja sen luku kaksi erityisesti etiikan kysymyksiä. Sosiaaliopin syntyä kuvataan evankeliumin ja modernin teollistuneen yhteiskunnan kohtaamisena 1800-luvun lopulla. Katekismuksen mukaan sosiaaliopin kehitys todistaa samaan aikaan kirkon opetuksen pysyvistä arvosta sekä kirkon perinteen todellisesta merkityksestä, joka on aina elävä ja aktiivinen.²² Erityisesti yhteiskunnalliseen opetukseen keskittyvän *Compendium of the Social Doctrine of the Church*:n mukaan sosiaalioppia ei alun perin ajateltu orgaanisena järjestelmänä, vaan se muodostettiin ajan kuluessa kirkon opetusviran ottaessa kantaa yhteiskunnallisiin

to this argument, but also much that is mistaken. It is true that the pursuit of justice must be a fundamental norm of the State and that the aim of a just social order is to guarantee to each person, according to the principle of subsidiarity, his share of the community's goods. This has always been emphasized by Christian teaching of the State and by the Church's social doctrine. Historically, the issue of the just ordering of the collectivity had taken a new dimension with the industrialization of society in the nineteenth century. The rise of modern industry caused the old social structures to collapse, while the growth of a class of salaried workers provoked radical changes in the fabric of society. The relationship between capital and labour now became the decisive issue – an issue which in that form was previously unknown. Capital and the means of production were now the new source of power which, concentrated in the hands of the few, led to the suppression of the rights of the working classes, against which they had to rebel.”

- 21 *Deus caritas est*, 27: “It must be admitted that the Church's leadership was slow to realize that the issue of the just structuring of society needed to be approached in a new way. There were some pioneers, such as Bishop Ketteler of Mainz († 1877), and concrete needs were met by a growing number of associations, leagues, federations and, in particular, by the new religious orders founded in the nineteenth century to combat poverty, disease and the need for better education. – Faced with new situations and issues, Catholic social teaching thus gradually developed, and has now found a comprehensive presentation in the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* published in 2004 by the *Pontifical Council Iustitia et Pax*. Marxism had seen world revolution and its preliminaries as the panacea for the social problem: revolution and the subsequent collectivization of the means of production, so it was claimed, would immediately change things for the better. This illusion has vanished. In today's complex situation, not least because of the growth of a globalized economy, the Church's social doctrine has become a set of fundamental guidelines offering approaches that are valid even beyond the confines of the Church: in the face of ongoing development these guidelines need to be addressed in the context of dialogue with all those seriously concerned for humanity and for the world in which we live.”
- 22 *Catechism of the Catholic Church*, 2421: “The social doctrine of the Church developed in the nineteenth century when the Gospel encountered modern industrial society with its new structures for the production of consumer goods, its new concept of society, the state and authority, and its new forms of labor and ownership. The development of the doctrine of the Church on economic and social matters attests the permanent value of the Church's teaching at the same time as it attests the true meaning of her Tradition, always living and active.” Katekismuksen viite 201 viittaa tässä *Centesimus annuksen* kohtaan 3.

asioihin. Tästä syystä on ymmärrettävää, että sen luonteessa, metodissa ja epistemologisessa rakenteessa on tapahtunut tiettyjä muutoksia.²³

KATOLISEN SOSIAALIETIIKAN PERIAATTEISTA MCBRIENIN MUKAAN

Subsidiariteettiperiaatteen ja sosialisointiprosessin välisen suhteen määrittelyssä käytän apunani Richard P. McBrienin teosta *Catholicism*. Tässä hakuteoksessa subsidiariteettia käsitellään kahdessa kohtaa: teoksen sosiaalietiikkaa koskevassa osuudessa alaluvussa *Valtion puuttuminen talousjärjestelmään* sekä luvussa *Moraalin kristilliset perusteet*.

McBrienin mukaan kirkolla ei ole vastauksia monimutkaisiin sosiaalisiin ja poliittisiin kysymyksiin, mutta se yrittää työstää arvoja, periaatteita ja velvollisuuksia jonkinlaiseksi kehykseksi, jonka sisällä asioista voidaan keskustella. On mahdollista edistää kristillistä tietoisuutta ja tehdä päätöksiä, jotka ovat linjassa kristillisen perinteen kanssa.²⁴ Kaksi katolisen sosiaaliopin keskeistä elementtiä ovat McBrienin mukaan subsidiariteettiperiaate ja sosialisointiprosessi (*process of socialization*). Kysymys valtion oikeudesta ja velvollisuudesta puuttua taloudelliseen järjestykseen valottaa näiden kahden välistä suhdetta.²⁵ McBrien määrittelee subsidiariteettia seuraavasti: se asettaa asioihin puuttumisen todistustaakin aina korkeammalle yhteisölle, pääasiallisesti valtiolle. Se on konservatiivinen periaate, joka kallistuu valtion sekaantumista vastaan.²⁶

Sosialisointiprosessista McBrien kirjoittaa seuraavasti:

Sosialisointiprosessi muistuttaa meitä yhä kasvavasta keskinäisestä riippuvuussuhteesta ja eduista, jotka syntyvät suunnitellusta valtion väliintulosta. Ei siis ainoastaan niin, että alempi ryhmä ei osaisi tehdä jotain yhtä hyvin tai paremmin kuin valtio, vaan ryhmiä, instituutioita, rakenteita ja poliittisia tekijöitä on yksinkertaisesti liian paljon, jotta yksi ryhmä irrallaan valtiosta voisi ratkaista ongelman, joka koskee kaikkia näitä erilaisia elementtejä. Siinä määrin kun sosialisointia voidaan ajatella periaatteena, se on puolestaan liberaali periaate, joka rohkaisee valtion väliin tulemistä.²⁷

23 *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 72.

24 McBrien 1994, 1000. *Sollicitudo rei socialis* (41) ja *Centesimus annus* (43, 47).

25 McBrien 1994, 1001: "Both are expressed in the social encyclicals of Pope John XXIII, *Mater et Magistra* (1961) and *Pacem in Terris* (1963) and elsewhere in the social teachings of Paul VI and John Paul II."

26 McBrien 1994, 1001: "The principle of subsidiarity, according to which nothing is to be done at a higher level which can be done as well or better at a lower level, places the burden of proof for intervention always on the higher body, principally the state. This is a conservative principle; it leans against state intervention".

27 McBrien 1994, 1001: "The *socialization process* reminds us of our growing interdependence and the benefits that can be produced when there is planned interventionist action on the part of the state. -- To the extent that socialization can also be considered a principle, it is a liberal principle; it encourages state intervention."

McBrienin mukaan periaatteet tulee ymmärtää luovan jännitteisessä dialektisessa suhteessa keskenään. Subsidiariteetti pyrkii säilyttämään vapauden ja samalla tunnistamaan tietynasteisen keskittämisen ja kontrollin tarpeen, kun taas sosialisointivastaisuus korostaa monimutkaisten systemien koordinaatiota ja ohjausta, jos ne hyödyttävät kansalaisia, joita varten ne ovat olemassa. Harkittaessa valtion väliintuloa sekä sen astetta ja luonnetta molemmat arvot tulisi ottaa huomioon.²⁸ McBrien kuvaa tiivistetysti subsidiariteettiperiaatteen saamia painotuksia ja kehittymistä ensyklikoissa alkaen kiertokirjeestä *Quadragesimo anno*.²⁹

Vaikka periaate on McBrienin mukaan konservatiivinen, se ei oikeuta valtion laissez-faire politiikkaa, jossa talousjärjestelmän annetaan kulkea omalla voimallaan siihen puuttumatta. *Quadragesimo anno*:n mukaan kirkon tulee selkeästi asettua tukemaan taloudellisen toiminnan säätelyä yhteisen hyvän nimissä. Pius XII ja Johannes XXIII kehittivät periaatetta edelleen kohtaamaan talousjärjestyksen lisääntyvän monimutkaisuuden haasteet. Pius XII ei kirjoittanut sosiaaliensyklikaa, mutta hänen ajattelunsa vaikutuksia on nähtävissä Johannes XXIII:sta sosiaaliopetuksessa³⁰. Kirjeessä *Mater et magistra* näkemys valtion väliintulosta selkeytyy ja kehittyy. Ensin vahvistetaan uudelleen periaatteen pätevyys sosiaalipolitiikan normina. Toiseksi kiinnitetään huomiota olemuksellisesti muuttuneeseen sosiaaliseen ja poliittiseen kontekstiin, jossa periaatetta käytetään. Kolmanneksi esitellään käsitys sosialisointiosta subsidiariteettiperiaatteen täydentäjänä.³¹

Johannes XXIII:n mukaan valtion roolia yhteiskunnassa täytyy ymmärtää kolmen seikan valossa: tulee ottaa huomioon teknologisen muutoksen vaikutus, hyvinvointivaltion nousu sekä ihmisten kasvava pyrkimys osallistua poliittisiin prosesseihin (46–50). Näiden kolmen elementin yhtymäkohta on Johannes

28 McBrien 1994, 1001. "These two principles are to be understood as dialectically related, in creative tension one with another. 'The thrust of subsidiarity is to preserve a sphere of freedom, while recognizing the need for a certain degree of centralization and control. The counterthrust of socialization is to highlight the need for coordination and direction of complex social systems if they are to benefit the citizens for whom they exist' " J. Bryan Hehir, Church and State: Basic Concepts for Analysis, *Origins* 8/24, November 30, 1978, p. 381.

29 McBrien 1994, 1001–1002. Paavi Johannes XXIII lainaa em. kohtaa kirjeessä *Mater et magistra* vuodelta 1961, 53. "It is a fundamental principle of social philosophy, fixed and unchangeable, that one should not withdraw from individuals and commit to the community what they can accomplish by their own enterprise and industry. So, too, it is an injustice and at the same time a grave evil and a disturbance of right order, to transfer to the larger and higher collectivity functions which can be performed and provided for by lesser and subordinated bodies."

30 Johannes XXIII, *Pacem in terris*, 34.

31 McBrien 1994, 1002.

XXIII:n mukaan sosialisointiprosessi, jonka tarkoituksena on valtion väliintulo sosiotaloudelliseen järjestykseen lisääntyä. Konkreettisine syinä tähän ovat käytännön tarpeet: terveydenhuolto, koulutus sekä asuminen. Valtion väliintulolla on sekä positiivisia että negatiivisia seurauksia.³²

Opetus persoonan oikeuksista ja velvollisuuksista muodostaa katolisen sosiaaliohjelman toisen keskeisen osa-alueen. Siihen liittyy keskeisesti valtion väliintulo ja sen tarpeellisuuden arviointi erilaisissa oikeuksien toteutumista koskevissa tilanteissa. Johannes XXIII:n kiertokirjeessä *Pacem in terris* määritellään oikeuksia, jotka ovat välttämättömiä jokaisen persoonan inhimillisen arvokkuuden säilyttämiseen yhteiskunnassa (8–35). Oikeuden käsite sisältää persoonan moraalisen vaatimuksen jostain fyysisestä tai spirituaalisesta hyvästä, joka on välttämätön inhimilliselle kehitykselle ja arvokkuudelle. Kun tällainen oikeus vakiintuu, vastaavanlainen velvollisuus syntyy myös tunnistamaan oikeuden ja katsomaan, että se pannaan käytäntöön joko yksityisen tai valtion toimesta.³³ Yksi valtion perustavanlaatuisen velvollisuus on tasapainottaa yhteisön jäsenten ja ryhmien oikeuksia ja velvollisuuksia yhteiskunnassa. Valtion täytyy tunnustaa ja vahvistaa oikeuksia, jotka suojaavat yksilöä ja ryhmiä julkisen vallan tarpeettomalta väliintulolta. Valtion tulee myös päättää milloin ja miten sitä voidaan käyttää ihmisten sosioekonomisten oikeuksien edistämiseen, erityisesti niiden, jotka ovat hädässä tai poliittisesti heikkoja. Tällaisia oikeuksia ovat oikeus elämään, ruumiilliseen koskemattomuuteen, asioihin, jotka ovat ensisijaisia elämän kehittymiselle, kuten ruokaan, vaatetukseen, suojaan, lepoon, sairaanhoitoon, välttämättömiin sosiaalipalveluihin. Oikeus turvaan sairauden, työkyvyttömyyden, leskeyden, vanhuuden, työttömyyden varalle, tai jos muutoin jää osattomaksi, muusta kuin omasta syystä.³⁴

Persoonan sosiaalinen luonne korostuu katolisessa sosiaalietiikassa. Persoonaa voi kehittyä ainoastaan sosiaalisessa kontekstissa. Persoonan kehittymiseen tai kehittymättä jäämiseen vaikuttavat yhteisön luonne, sen poliittinen, lainsäädännöllinen, taloudellinen, sosiaalinen, kasvatuksellinen ja uskonnollinen rakenne.³⁵ McBrienin mukaan on tärkeää tehdä erottelu valtion ja yhteiskunnan välillä. Yhteiskunta muodostuu erilaisten sosiaalisten suhteiden verkostosta, kun taas valtio on toimeenpanevan vallan keskus.³⁶

32 McBrien 1994, 1002.

33 McBrien 1994, 1003.

34 McBrien 1994, 1003.

35 McBrien 1994, 944: "Persons develop fully only in a social context, since by definition we are fundamentally and radically social. The quality of life in society, the justice of its mode of organization, the orientation of its structures and systems (e.g., political, legal, economic, social, educational, religious) will either enhance or retard the full development of the person."

36 McBrien 1994, 945: "A correct understanding of social justice demands, furthermore, a correct understanding of the distinction between society and the state. *Society* is consti-

Tässä yhteydessä McBrien määrittelee subsidiariteettiperiaatteen seuraavasti: Periaate yrittää luoda ja säilyttää tasapainon yksilöllisten aloitteiden ja valtiollisen avun ja ohjauksen välillä. Yksilön tai pienen ryhmän toiminta on aina etusijalla valtion puuttumista vastaan. Valtion väliintulo on mahdollista ainoastaan silloin, kun alemmat orgaanit eivät pysty täyttämään niille annettua tehtävää, jota yhteinen hyvä vaatii.³⁷ Subsidiariteettiperiaatetta tasapainottamaan tarvitaan McBrienin mukaan sosialisointiprosessi eli ihmisten yhä kasvavat keskinäiset riippuvuussuhteet. Moderni taloudellinen ja poliittinen elämä on yhä monimutkaisempaa olemukseltaan, ja valtion väliintulo on lisääntyvässä määrin perusteltua. Subsidiariteetti ja sosialisointi tulisi McBrienin mukaan pitää luovassa jännityksessä keskenään.³⁸

Paavali VI painotti kirjeessään *Octogesima adveniens* (1971) poliittisen sektorin vastuuta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutumisen takaajana ihmisille. Yhteiskunnan ja talouden aloilla päätöksenteko on viime kädessä poliittisen vallan käsissä sekä kansallisesti että kansainvälisesti. Valtiota tarvitaan oikeuden takaajana, jos muuten ei kyetä tuottamaan taloudellisen oikeudenmukaisuuden minimiä ihmisille. Näin ollen valtion puuttuminen asioihin ei ole joissain tapauksissa ainoastaan sallittua vaan myös pakollista.³⁹

Johannes Paavali II kirjoitti katolisesta sosiaaliopista kolmessa ensyklikassa: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988) ja *Centesimus annus* (1991). Selkeimmät lausumat julkisen vallan roolista löytyvät CA:sta. Kirjeessä todetaan muun muassa seuraavasti: mitä enemmän ihmiset ovat puolustuskyvyttömiä yhteiskunnassa, sitä enemmän he tarvitsevat muiden hoivaa ja huomiota ja erityisesti hallinnollisen auktoriteetin väliintuloa.⁴⁰ Valtion tulee taata työläisten

tuted by the total network of social, political, economic, cultural, and religious relationships which are necessary for all human development. The *state* is the centre of coercive power in society. It is a civil authority by which the purposes of society are produced and preserved. The distinction between society and the state is presumed in John XXIII's *Pacem in Terris* and in the Second Vatican Council's *Declaration on Religious Freedom*."

37 McBrien 1994, 945: "This principle seeks to establish and maintain a balance between individual initiative and governmental assistance and direction. The principle holds that the presumption is always in favour of individual or small-group action over against governmental intervention. The state should intervene only when lesser bodies cannot fulfil a given task required by the common good. In broader terms, the principle of subsidiarity means that nothing should be done at a higher level that can be done as well or better at a lower level."

38 McBrien 1994, 946: "The principle has to be balanced off, however, by the *process of socialization*, first referred to by John XXIII in *Mater et Magistra* (1961) as 'the growing interdependence of citizens in society giving rise to various patterns of group life and activity and in many instances to social institutions established on a juridical basis' (par 59). Given the increased complexity of modern economic and political life, more intervention is required, without prejudice to the principle of subsidiarity. The two – subsidiarity and socialization – must be kept in creative tension."

39 McBrien 1994, 1003.

40 McBrien 1994, 1004: "The more that individuals are defenceless within a given society,

taloudelliset oikeudet, kuten sosiaaliturva, eläke, sairausvakuutus ja korvaukset muun muassa työttömyyden varalle, turvalliset työolot ja oikeus muodostaa ammattiyhdistysliikkeitä. Yhteiskunnassa, jossa vallitsee absoluuttinen pääoman valta, tulee yhteiskunnalla ja valtiolla olla valta kontrolloida markkinoita, jotta voidaan taata koko yhteiskunnan tarpeiden tyydyttäminen ja oikeudenmukaisuuden toteutuminen.⁴¹ Valtiolla on erityinen oikeus ja velvollisuus suojella yhteisiä hyviä, erityisesti ympäristöä.⁴² Hallituksen tulee puuttua talousjärjestelmään, yrityksiä tulee tukea työllisyyden turvaamiseksi, monopoleja tulee säädellä.⁴³ Tällaisten välintulojen määrä on synnyttänyt uuden tyyppisen valtion, hyvinvointivaltion. Paavi arvioi hyvinvointivaltion positiivisia ja negatiivisia vaikutuksia ja käyttää subsidiariteettiperiaatetta jälkimmäisten hillitsemiseksi.⁴⁴

Vatikaanin toisen konsiilin pastoraalikonstituution, *Gaudium et Spes*:n mukaan valtiolla on oikeus ja velvollisuus sekaantua talousjärjestykseen turvataksaan ja edistääkseen oikeudenmukaisuutta, puolustaakseen heikkoja vahvoja vastaan ja valvoakseen yhteisten materiaalisten hyvien reilua jakoa. Koska yhteiskunnan rakenne on monimutkaistunut, valtion tulee yhä useammin puuttua yhteiskunnallisiin ja taloudellisiin asioihin.⁴⁵ Samoin USA:n katolisten piispojen pastoraalikirjeessä *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (1986) puolustetaan valtion oikeutta puuttua talousjärjestykseen. Oikeudenmukaisuus voidaan jakaa eri osa-alueisiin. Sosiaalinen oikeudenmukaisuus (*social justice*) edellyttää, että ihmisille taataan osallistumisen minimi talousjärjestykseen, distributiivinen oikeudenmukaisuus (*distributive justice*) taas, että taloudelliset edut ja taakat jaetaan reilusti ja että köyhien oikeuksilla on eri-

the more they require the care and concern of others, and in particular the intervention of governmental authority." (N. 10.) Ilmeisesti tässä kritisoidaan Paavi Leoa tämän näkemyksestä, jossa valtio suljetaan kokonaan valtion kiinnostuksen ja toiminnan ulkopuolelle.

41 McBrien 1994, 1004: "In a society which upholds 'the absolutely predominance of capital', justice demands that 'the market be appropriately controlled by the forces of society and by the state so as to guarantee that the basic needs of the whole society are satisfied.'" (N. 35.)

42 McBrien 1994, 1004: "The state also has a specific right and duty to intervene to protect the common goods of all, especially the environment." (N. 40.)

43 McBrien 1994, 1004.

44 McBrien 1994, 1005. *Centesimus annus* n. 48. Johannes Paavali II esittää painokasta hyvinvointivaltion kritiikkiä nimenomaan subsidiariteetin pohjalta. Ensyklika korostaa hyvinvointivaltion passivoivaa hoivaluonnetta ja tarjoaa vaihtoehdoksi ennen kaikkea aktiivista lähiyhteisön ja kansalaisyhteiskunnan toimintaa. Keskeistä sosiaalisen vastuun kantamiselle on kansalaisyhteiskunnan välittävien verkostojen (*intermediary associations*) korostunut rooli. Valtion tehtävänä on lähinnä huolehtia oikeudenmukaisesta lainsäädännöstä sekä puuttua tarvittaessa talousjärjestykseen, mutta hyvinvointikysymyksiin lähinnä tilanteissa, joissa lähiyhteisön keinot ovat loppuneet.

45 McBrien 1994, 1005: "-- to help citizens and groups freely attain human fulfillment with greater effect". (N. 75.)

tyinen prioriteettiasema. Kommutatiivisen oikeudenmukaisuuden (*commutative justice*), joka säätelee yksilöiden ja yksityisten ryhmien välisiä sopimuksia, tulee tasapainottaa kahden aikaisemman oikeudenmukaisuuden muodon välillä kun taas legaalinen oikeudenmukaisuus (*legal justice*) käsittää kansalaisten velvollisuuden yhteisöä kohtaan. Yhteisen hyvän käsite (*common good*) nousee keskeiseen asemaan.⁴⁶

HYVINVOINTI JA SUBSIDIARITEETTI

Subsidiariteettiperiaatteella on erilaisia käyttöyhteyksiä ja niiden kautta määrittyviä merkitysisältöjä, joiden tarkempi erittely on keskeistä. Federalistisen periaatteen ohella on kiinnostavaa hahmotella sosiaalisesta Euroopasta käydyn keskustelun taustaa ja mahdollisia periaatteen liittymäkohtia tähän.

Sosiaalipolitiikka on EU:ssa juuri läheisyysperiaatteen mukaan kuulunut kunkin kansallisvaltion oman toimivallan piiriin, varsinaista yhteistä sosiaalipolitiikkaa unionilla ei tällä hetkellä ole. Euroopan eri maissa vallitsee erilaisia sosiaalipoliittisia malleja, joiden taustalla on erilaisia arvoja. Keski-Euroopan tietyissä maissa mallina on sosiaalinen markkinatalous. Sille on ominaista julkisen palvelutuotannon sekamalli sekä usein työhön sidotut sosiaalivakuutukset. Karkeasti hahmotellen voisi sanoa sen korostavan yksilön ja perheen tai muun tyyppisen lähiyhteisön vastuuta kansalaisten hyvinvoinnista.⁴⁷ Pohjoismaissa vallitsee taas hyvinvointivaltiotyyppi, jolle ovat olleet ominaisia laaja julkinen sektori palveluineen sekä kansalaisten tasa-arvoiset subjektiiviset oikeudet hyvinvointipalveluihin ja sosiaalietuuksiin. Vastuullisen kansalaisuuden käsite on korostunut viime aikoina myös suomalaisessa keskustelussa hyvinvointivaltiosta.

Gøsta Esping-Andersen on tutkinut erilaisia hyvinvointivaltioiden malleja ja luokitellut ne konservatiiviseksi, liberaaliksi ja sosiaalidemokraattiseksi malliksi. Esping-Andersenin mukaan yhtenä hyvinvointivaltioita edeltävänä mallina oli mannereurooppalainen korporatistinen⁴⁸ yhteiskunta, jota roomalaiskatolinen kirkko suosi etenkin 1920–1930-luvuilla. Ensyklikat *Rerum novarum* ja *Quadragesimo anno* tukivat sitä voimakkaasti. Korporatismi sopi roomalaiskatolisen kirkon perhekeskeiseen ja perinteiseen ajatteluun, joka pyrki luovimaan sosialismin ja kapitalismin välimaastossa. Esping-Andersenin mukaan subsidiariteettiperiaate sopi korporatistiseen malliin. Kiltujen ja veljellisyyden kollektiivinen

46 McBrien 1994, 1006.

47 Esping-Andersen 1991.

48 Korporatismi on terminä monimerkityksinen. Tässä yhteydessä sillä tarkoitetaan erilaisten etujärjestöjen kuten ammattiliittojen, työntajapuolen sekä tuotantovälineiden omistajapuolen yhteistyötä yhteiskunnallisten asioiden järjestämisessä valtion suojelussa. Valtion suoran puuttumisen rajoittaminen ja asioiden sopiminen korporaatioiden kesken on korporatismille ominainen piirre.

solidaarisuus oli lähempänä perheyksikköä kuin valtionhallintoa.⁴⁹ Valtiokeskeinen korporatismi oli vahvasti viime vuosisadan ensimmäisinä vuosikymmeninä esillä, mutta menetti merkitystään fasististen järjestelmien kukistuttua toisessa maailmansodassa.

Vaikka kansallisen sosiaalipolitiikan päätösvalta Euroopan unionissa kuuluu jäsenvaltioille, puhutaan EU:n sosiaalisesta ulottuvuudesta. Tällä hetkellä sosiaalipolitiikkaan vaikuttavat muun muassa EU:ssa Lissabonin strategia sekä sen informaatio-ohjaukseen tähtäävä avoimen koordinaation menetelmä. Näiden ajatellaan yhtenäistävän kansallisvaltioiden hyvinvointipalveluja. Heikkoja vaikutuksia saattaa myös olla erilaisilla EU:n rahastoilla (sosiaali- ja aluerahastot) ja niiden tuilla toteutetuilla projektihankkeilla.

Suomalaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa nousi 1990-luvun laman myötä pintaan niin kutsuttu kolmas sektori sekä sen rooli työllistäjänä ja palvelujen tuottajana. Kolmanneksi sektoriksi kutsutaan monenlaista kansalaisyhteiskunnan, kuten vaikkapa järjestöjen ja kirkon toimintaa. Suomessa elää rinnan vahva kansalaisyhteiskunta sekä skandinaavinen hyvinvointivaltio. Vapaaehtoistoiminta ja kolmas sektori ovat ennen kaikkea merkittäviä sosiaalisen pääoman tuottajia ja säilyttäjiä. Mutta on edelleen syytä kysyä, kenellä on kokonaisvastuu hyvinvointipalveluista? Tuleeko päävastuun olla julkisella sektorilla vai tulisiko huolenpidon nousta ihmisten lähipiiristä ja valtion vastata vasta äärimmäisistä toimenpiteistä, mikä olisi mahdollisesti arvopohjaltaan lähempänä roomalaiskatolisen kirkon sosiaalieettistä mallia? Miten ihmisten välinen keskinäinen solidaarisuus suuntautuu eri mallien perusteella? Rajoittuuko se lähipiiriin, vai yltääkö se laajemmalle anonyymien kansalaisten väliseksi solidaarisuudeksi? Suomen luterilaisen kirkon lausunnoissa on 1990-luvun lopulta alkaen painotettu vahvaa julkista sektoria, mutta samalla korostettu vapaaehtoistoiminnan vahvaa roolia.⁵⁰ Luterilainen käsitys eroaa tässä suhteessa roomalaiskatolisesta: hyväntekeväisyyden sijasta tarvitaan enemmän oikeudenmukaisuutta.⁵¹

SUBSIDIARITEETIN TUTKIMUKSELLISIA HAASTEITA

Subsidiariteettiperiaatteen vaiheet yli sadan vuoden aikana roomalaiskatolisen kirkon sosiaaliopin kehityksessä tarjoavat jo itsessään valtavasti kiinnostavaa materiaalia katolisen kirkon suhteesta yhteiskuntaan ja politiikkaan. Tämän lisäksi on mahdollista tarkastella subsidiariteettia federalistisena periaatteena,

49 Esping-Andersen 1991.

50 Mm. *Kohti yhteistä hyvää. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta* vuodelta 1999 ja *Kirkon sosiaalifoorumien julkilausuma Samassa veneessä. Suomalaisen hyvinvointimallin moraalinen perusta* vuodelta 2005.

51 Antti Raunio on käsitellyt tätä aihetta jo melko perusteellisesti muun muassa teoksessaan *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista*. Raunio 2007, 272–298.

subsidiariteettiperiaatteen yhteyttä korporatistisiin yhteiskuntamalleihin sekä subsidiariteetin ja vastuullisen kansalaisuuden suhdetta. Tämänkaltaiset kysymyksenasettelut ovat kiinnostavia sekä haasteellisia tarkemman tutkimuksen kohteita jatkossa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

DEUS CARITAS EST

2005 *Deus caritas est. Encyclical Letter of the Supreme Pontiff Benedictus XVI.*
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html.

ECONOMIC JUSTICE FOR ALL

1986 *Economic Justice for all. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy.* U.S. Catholic Bishops. http://www.osjspm.org/economic_justice_for_all.aspx.

GAUDIUM ET SPES

1965 *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes.* Promulgated by His Holiness, Pope Paul. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

LABOREM EXERCENS

1981 *Laborem exercens. On Human Work.* Pope John Paul II.
http://www.vatican.va/edocs/ENG0217/_INDEX.HTM.

MATER ET MAGISTRA

1961 *Mater et magistra. Encyclical of Pope John XXIII on Christianity and Social Progress.* http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html.

OCTOGESIMA ADVENIENS

1971 *Octogesima adveniens. Apostolic Letter of Pope Paul VI.*
http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html.

PACEM IN TERRIS

1963 *Pacem in terris. Encyclical of Pope John XXIII. On Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty.* http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xiii_enc_11041963_pacem_en.html.

POPULORUM PROGRESSIO

1967 *Populorum progressio. Encyclical of Pope Paul VI On the Development of*

Peoples. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html.

QUADRAGESIMO ANNO

1931 *Quadragesimo anno*. Encyclical of Pope Pius XI on Reconstruction of the Social Order. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html.

RERUM NOVARUM

1891 *Rerum novarum*. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html.

SOLLICITUDO REI SOCIALIS

1987 *Sollicitudo rei socialis*. Pope John Paul II. http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/_INDEX.HTM.

Kirjallisuus

BARBER, N. W.

2005 "The Limited Modesty of Subsidiarity". *European Law Journal*, Vol. 11, No. 3. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 308–325.

CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH

1995 With modifications from the edition typical. New York: An image book, Doubleday.

CHANGE IN OFFICIAL CATHOLIC MORAL TEACHING

2003 Ed. by Charles E. Curran. Readings in Moral Theory No. 13. New York: Paulist Press.

COMPENDIUM OF THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH

2004 Pontifical Council for Justice and Peace. London: Burns & Oates.

THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF POLITICS

1996 Ed. by Iain Mclean. Oxford: Oxford University Press.

CURRAN, CHARLES, E.

2002 *Catholic Social teaching 1891–present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis*. Washington DC: Georgetown University Press.

ESPING-ANDERSEN, GØSTA

1991 *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

ESPING-ANDERSEN, GØSTA

(with DUNCAN CALLIE, ANTON HEMERIJCK, JOHN MYLES)

2002 *Why we need a New Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.

FRÖSEN, KLAUS

1999 "Eurooppaoikeus". *Opiskellen uudistuvaan unioniin*. Helsinki: Edita.

KOHTI YHTEISTÄ HYVÄÄ

1999 *Kohti yhteistä hyvää. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta.* <http://www.evl.fi/piispainkokous/hyvinv/kohti.htm>

MCBRIEN, RICHARD P.

1994 *Catholicism*. 3. rev. ed. London: Geoffrey Chapman.

RAHAN TEOLOGIA JA EUROOPAN KIRKOT: LOPUN AJAN SOSIAALIETIIKKA

1999 Toim. Jaana Hallamaa, Simo Knuuttila, Matti Kotiranta, Antti Raunio. Jyväskylä: Atena-kustannus Oy.

RAUNIO, ANTTI

2007 *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä: Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista.* Helsinki: STKS.

SAMASSA VENEESSÄ

2005 *Samassa veneessä: Suomalaisen hyvinvointimallin moraalinen perusta.* Kirkon sosiaalifoorumien julkilausuma. Helsinki: Kirkkopalvelut.

TIILIKAINEN, TEIJA

1998 *Europe and Finland: Defining the Political Identity of Finland in Western Europe.* Aldershot: Ashgate.

Vallankumouksesta välinpitämättömyyteen

Ranska 2000-luvun alussa lähetysten näkökulmasta

JOHDANNOKSI

Toisen maailmansodan aikana, vuonna 1943, Henri Godin ja Yvan Daniel julkaisivat kirjan, jonka otsikkona oli provosoivasti: ”Ranska, lähetysmaa?” (*La France pays de mission?*) Kirjan tekijät ilmaisivat huolestuneisuutensa kristinuskon tilasta Ranskassa, ja erityisesti työväestön vieraantuneisuudesta kristinuskosta. ”Me kaikki olemme todenneet kristinuskon vähenemisen Ranskassa. Mielenrauhamme on järkkynyt siinä määrin, että pelkäämme todellisen pakanuuden pääsevän helposti vallalle – Niinpä me olemme sanoneet: ’Ranska on lähetysmaa’.”¹ Tekijöiden mukaan Ranskassa oli päässyt vallalle uuspakanuus, ateismi,² sekularismi, epäusko ja taikausko. Merkillepantavaa on, että kirjan julkaisemista seuranneena vuonna 1944, kardinaali Emmanuel Suhard käynnisti Ranskassa työläispappiliikkeen.

Asettaessaan kyseenalaiseksi vanhan maantieteellisen näkemyksen lähetystyön ”lähettävistä” ja ”vastaanottavista” maista Godin ja Daniel ovat oikeassa siinä, että Länsi- ja Keski-Euroopan maista Ranska on kristinuskon ja lähetysten kannalta yksi mielenkiintoisimpia. Se on perinteiltään, kulttuuriltaan ja historialtaan roomalaiskatolisen kristillisyyden läpikäymä – ensimmäiset kristityt marttyyrit tunnetaan vuodelta 177 – mutta se on myös uskonsotien, valistusfilosofian, uskonnonvastaisuuden, *laïcité*-periaatteen,³ maallistumisen ja uusien uskontojen maa. Tämän päivän Ranska on uskonnollisesti pluralistinen. Se on entinen siirtomaavalta, jonka entisistä siirtomaista on muuttanut miljoonia eikristittyjä asumaan Ranskaan. Ranskassa on Länsi-Euroopan suurin muslimi- ja

1 ”Tous, nous avons constaté le recul du christianisme en France. Notre quiétude a été bouleversée au point que nous craignons l’avènement facile d’un paganisme positif – – Alors, nous avons dit : ’La France est un pays de mission’.” Godin et Daniel 1943, 9. Kaikki artikkelissa olevat käännökset ovat tekijän.

2 V. 1948 ranskalaisista 34 % sanoi olevansa ateisteja.

3 Käsitettä on hyvin vaikea kääntää tarkasti, joten käytän tässä artikkelissa ranskalaista sanaa.

juutalaisväestö. Grace Davien mukaan Ranska on uskonnollisesti hybridi: se on kulttuurillisesti roomalaiskatolinen, mutta uskonnonharjoituksen ja uskomusten tasolla se muistuttaa paljon enemmän Euroopan protestanttisia valtioita.⁴

Ranskassa voidaan todentaa kaksi usein esitettyä väitettä: ensinnäkin, että institutionaalisen uskonnonharjoituksen väheneminen ei suoraan merkitse ihmisten uskonnollisuuden vähenemistä, ja toiseksi, että institutionaalisen kristinuskon väheneminen Ranskassa ja muualla Länsi- ja Keski-Euroopassa ei suoraan merkitse institutionaalisen kristinuskon vähenemistä maailmassa.

KIRKKO JA VALTIO

Yksi keskeisimpiä minkä tahansa maan uskonnollisuuden ymmärtämisen tekijöitä on uskonnon suhde valtioon. Ranska on länsimaa, jossa kaikkein tiukimmin on erotettu uskonto ja valtio toisistaan. Ranskan tasavalta on vallankumouksen ajoista lähtien rakentunut taistelulle roomalaiskatolisen kirkon vaikutusvaltaa vastaan. Asiantuntijat⁵ puhuvat ”kahden Ranskan välisestä taistelusta”: yhden karikatyyrisen rintaman muodostavat (roomalaiskatoliset) papit messukirjoineen, toisen vastaavan rintaman muodostavat tasavallan kannattajat fryygalaispäähineineen. Tämä kuva on iskostunut ranskalaisten kollektiiviseen muistiin, ja se ruokkii jatkuvasti kansallista ajattelua. Tällaisesta kirkkoa vastaan taistelevan tasavallan käsityksestä nousee ”hyvin ranskalainen ajatus siitä, että henkilökohdaisen itsemääräämisoikeuden ja uskonnon välillä, samoin kuin uskon ja vapauden välillä, vallitsee peruuttamaton yhteensopimattomuus”.⁶ Tätä ajatusta on muiden Euroopan maiden vaikea ymmärtää, varsinkin kun aina silloin tällöin Ranskassa nousee esiin ajatus, että Ranskan mielestä *laïcité*-periaatetta voisivat muutkin maat seurata tai että ne jopa kadehtisivat sitä.⁷

Ranskan 2000-luvun alun tilanteen ymmärtämiseksi on tiedostettava kaksi tärkeää symbolista vuosilukua: 1789 ja 1905. Näistä ensimmäinen on Ranskan suuren vallankumouksen vuosi, jolloin valtiopäivien pappissäädyn toiminta päättyi. Samalla päättyi roomalaiskatolisen kirkon mahdollisuus puhua yhteisen elimen kautta maan johtoelimissä. Elokuussa 1789 julistettiin ns. ihmisoikeudet, joihin kuului ihmisten uskonnonvapaus. Samaan aikaan kansalliskokous ryhtyi muuttamaan kirkkoa mielensä mukaiseksi. Kirkko instituutiona nähtiin erilliseksi uskonnonvapaudesta. Kirkon omaisuus otettiin valtion haltuun, ja papistolta vaadittiin kuuliaisuuden vala valtiolle. Vallankumousta seuranneina vuosina tuhannet papit pakenivat Ranskasta. Vallankumous alkoi mennä äärim-

4 Davie 2000, 19.

5 Esim. Poulat 1987.

6 ”-- l'idée très française d'une incompatibilité irréductible entre l'autonomie personnelle et la croyance, entre la foi et la liberté”. Hervieu-Léger 2001, 55.

7 Esim. Le Point 18.9.2008, 5.

mäisyyksiin vuonna 1792, kun Ranskasta tuli tasavalta, kristillisen kalenterin tilalle tuli vallankumousskalenteri ja satoja pappeja surmattiin.

Vuonna 1801 Napoleon solmi konkordatin paavin kanssa, mikä palautti Ranskan roomalaiskatoliselle kirkolle sen kirkkorakennukset ja kirkon toiminnalle valtion hyväksynnän. Valtio nimitti kirkon piispat, ja pappien oli vannottava Ranskan valtiolle kuuliaisuutta. Myös protestanttisten kirkkojen olot parantivat, kun Napoleon vuonna 1802 järjesti valtakunnan uskonto-olot ja salli sekä reformoidun että luterilaisen jumalanpalveluksen ns. orgaanisilla artikloilla.⁸ Vuonna 1808 Pariisin kaupunki antoi entisen Carmes-Billettesin luostarin luterilaisen seurakunnan käyttöön, mistä alkoi luterilaisuuden ”ranskalainen” historia Pariisissa. Ensimmäinen jumalanpalvelus pidettiin kirkossa 200 vuotta sitten marraskuussa 1809.⁹

Toinen Ranskan kirkollisen ja uskonnollisen historian merkkipäivä on 1905, jolloin huipentui Ranskan liberaalien ja sosialistien kirkon vastainen asenne, kun Ranskan tasavalta julistautui uskonnollisesti sitoutumattomaksi (ns. *laïcité*-periaate). Laki oli huippupiste Ranskassa vuodesta 1876 alkaneeseen ajanjaksoon, jolloin Ranskassa vallitsi lainsäädännössä yhtäjaksoinen kirkon ja uskonnon vastainen suuntaus.¹⁰ Ranskan valtio halusi olla neutraali suhteessa uskontoon, mikä tarkoitti uskonnon ja kirkon toiminnan kieltämistä kaikissa valtion laitoksissa. Vuoden 1906 alusta valtio ei tukenut julkisin varoin mitään uskontoa tai kirkkokuntaa. Uskonnonopetus valtion kouluissa loppui.¹¹

Paavi Pius X tuomitsi vuoden 1905 lain ensyklikassaan *Vehementer Nos* (11.2.1906). Niinpä Ranskan roomalaiskatolinen kirkko ei hyväksynyt lakia ennen kuin vuonna 1924, jolloin paavi Pius XI:n ja Ranskan valtion kanssa päästiin sopimukseen ns. hiippakuntayhdistysten perustamisesta. Vatikaanin vastalauseista huolimatta kirkon ja valtion välille tehtiin selvä ero. Ensimmäisen kerran historiansa aikana roomalaiskatolinen kirkko Ranskassa toimi ilman riippuvuutta valtiosta, vain yksittäisten kristittyjen taloudellisen tuen varassa. Ranskalaisen suuri enemmistö halusi kuitenkin olla kirkon jäseniä ja tuki sitä taloudellisesti. Roomalaiskatolinen kirkko pystyi ylläpitämään suuren määrän yksityisiä katolisia kouluja, jotka ovat edelleenkin arvostettuja ja kysytyjä korkeatasoisen opetuksensa ansiosta.¹² Yksityiskouluissa voidaan opettaa uskontoa. Taloudel-

8 Ks. Driancourt-Girod 1992 ja Jundt 1935.

9 Pariisin IV kaupunginosassa sijaitseva kirkkorakennus on tänä päivänä edelleen luterilaisessa jumalanpalveluskäytössä ja on siis Pariisin vanhin ranskankielinen luterilainen seurakunta.

10 Cholvy 1997, 31–33.

11 Papiksi aikovien määrään kirkon ja valtion erolla oli suora vaikutus. Katolisten pappisvihkimysten määrä putosi: v. 1904 1518 ordinaatiota, v. 1913 enää 825. Vuosina 1904–1911 protestanttisten teologian opiskelijoiden määrä putosi puolella.

12 Lukuvuonna 2008–2009 yli 2 miljoonaa ranskalaista lasta kävi roomalaiskatolisen kirkon koulua. Yli 30 000 niistä opiskelupaikkaa hakenutta lasta jäi ulkopuolelle.

listen resurssien niukkuus on kuitenkin leimannut reilun sadan vuoden ajan Ranskan kaikkia kristillisiä kirkkoja.

Laïcité-periaatteen sisällä voidaan erottaa kaksi suuntausta: ensinnäkin, järkeen ja valistuksen aatteisiin pohjautuva universalistinen vaatimus, joka haluaa sulkea kaikki uskonnot pois kaikesta julkisuudesta, ja toiseksi, pragmaattisempi lähestymistapa, joka yrittää ottaa huomioon vallitsevan tilanteen kussakin ajassa ja paikassa.¹³ Ns. *affaire du foulard* -jupakka, joka alkoi v. 1989, kun kolme huivipäistä muslimityttöä lähetettiin kotiin Creil'n Gabriel Havez -koulusta, on osoitus näistä kahdesta suuntauksesta. Ensimmäinen suuntaus omaksui tiukasti *laïcité*-periaatetta puolustavan asenteen. "Ei huivia koulussa, eikä missään tilanteessa." Toinen suuntaus yritti pragmaattisemmin etsiä uutta sisältöä *laïcité*-periaatteelle ja sen uudenlaista soveltamista Ranskan uskonnollisesti pluralistisessa tilanteessa. Se ei kuitenkaan tarjonnut mitään selkeää vastausta huivikysymykseen.

Tästä pragmaattisemmasta suuntauksesta on hyvä esimerkki, että valtio käytännössä antaa epäsuoraa taloudellista apua kirkkoille maksamalla esim. vankilaja sairaalapappien palkat. Lisäksi täytyy muistaa, että ns. konkordaattialueella Alsace-Lorrainessa on vallalla ennen vuotta 1905 vallinnut tilanne, joten valtio maksaa siellä kaikkien pappien, myös seurakuntapappien, palkat. Toinen hyvä esimerkki on, että kun ennen vuoden 1905 lain voimaantuloa rakennetut kirkkorakennukset siirtyivät lailla kuntien omaisuudeksi, kunnat ovat asettaneet korvauksetta ne kirkon käyttöön. Rakennusten omistajina kunnat myös vastaavat niiden ulkoisesta kunnossapidosta. Itse asiassa Ranskan valtio on jo vallankumouksen ajoista asti jossain mielessä ottanut itselleen kirkon roolin, paitsi sosiialityössä, myös kansalaisten "uskonnollisen" identiteetin rakentajana.¹⁴

Paavi Benedictus XVI:n vierailu Ranskassa syyskuussa 2008 osoitti selvästi, että roomalaiskatolinen kirkko pystyy edelleen kokoamaan suuret joukot ihmisiä ympärilleen (260 000 Pariisissa, 200 000 Lourdesissa). Myös tiedotusvälineet seurasivat tarkkaan roomalaiskatolisen kirkon päämiehen vierailua Ranskassa, vaikka tilastojen perusteella kirkon pitäisi olla merkitystään menettävä ilmiö ranskalaisessa yhteiskunnassa. Ranskalaisista arviolta 8 % on uskontoaan harjoittavia katolisia, kun kastettujen lukumääräksi arvioidaan noin 60 % ranskalaisista, 36 miljoonaa ihmistä. Mielenkiintoista on, että ranskalaisista haudataan

13 Davie 2000, 132.

14 Esimerkkinä voi mainita vallankumouksen ajoilta periytyneen siviilikasteen eli tasavaltalaiskasteen (*baptême civil; baptême républicain*). Sen tarkoituksena on ottaa lapsi tasavaltalaisyhteisön jäseneksi ja saada hänet omaksumaan valtion arvot. Tasavaltalaiskummit takaavat arvojen välittämisen, jos vanhemmat eivät voi tai kykene sitä tekemään. Sere monia pidetään kaupungintalolla, ja sen jälkeen vanhemmille annetaan lapsen kastetodistus ja kummeille kummitodistukset. Pariisin kaupungin tiedotuslehden mukaan siviilikasteen suosio on viime vuosina lisääntynyt (La République 2004, 22).

kristillisesti, lähinnä roomalaiskatolisen kirkon liturgian mukaisesti, noin 70 %, eli reilusti enemmän kuin kirkon jäsenmäärä antaisi ymmärtää. Se osoittaa ranskalaisen ihmisen avuttomuutta kuoleman edessä, joka on ihmisenä olemisen ratkaisematon mysteeri, samoin kuin se kertoo kirkon edelleen vahvasta kulttuurisesta vaikutuksesta.¹⁵ Kirkon ja valtion erottava laki on kuitenkin vaikuttanut siihen, että monella kirkossa kastetullakaan ranskalaisella ei ole yhteyttä institutionaaliseen kirkkoon. Tämä ei tarkoita, että heillä ei olisi mitään uskonnollisia tarpeita. Uskonnollisuus vain suuntautuu muualle, ja siitä tulee entistä individualistisempää, irti kaikista instituutioista olevaa. Monen ranskalaisen uskonnollisuus etsii uusia uomia. Mitä erikoisimmatkin uususkonnot löytävät kannattajia Ranskassa. Eurooppalaiselle ja ranskalaiselle uskonnollisuudelle näyttää olevan yhteistä kokemuksellinen tekijä eli ”tuntuu hyvältä” -tunteen etsintä.¹⁶ Hyvän olon tunnetta etsitään niinkin erimuotoisista paikoista kuin karismaattisesta jumalanpalveluksesta, katedraalin korkeakirkollisesta messusta tai Auringon temppeli -lahkosta. Aikaamme kuuluu hyvien tunteiden etsintä: jos me emme tunne mitään uskonnonharjoituksessamme, me emme todennäköisesti osallistu mihinkään tai emme ainakaan tule samaan paikkaan uudestaan.

PROTESTANTTIISET KIRKOT

Ranskassa arvioidaan olevan noin 2 % protestanttisia kristittyjä (kaikki suunnat mukaan lukien), mikä tarkoittaa noin 1,2 miljoonaa ihmistä. Historialliset protestanttiset kirkot (luterilaiset ja reformoidut) ja Ranskan protestanttinen federaatio (*Fédération Protestante de France*), joka perustettiin vuonna 1909 protestanttisten kirkkojen yhteiseksi kattojärjestöksi edustamaan niitä suhteessa valtioon, ovat pääsääntöisesti olleet vuoden 1905 lain kannattajia. Ne ovat kannattaneet kirkon ja valtion eroa eli roomalaiskatolisen kirkon valta-aseman loppumista ja kaikkien kirkkojen asettamista samanarvoisiksi suhteessa valtioon. 1900-luvun loppupuolella ja 2000-luvun alussa Ranskan protestanttien tilanne on kuitenkin muuttunut. Ensinnäkin, sekä Ranskan protestanttinen pääkirkko, Ranskan reformoitu kirkko, että Ranskan evankelis-luterilainen kirkko menettävät jäseniään. Esimerkiksi Ranskan evankelis-luterilaisen kirkon päiväämätön esite 1990-luvun alkupuolelta ilmoittaa sen Montbéliardin hiippakunnan jäsenmääräksi 30 000, tänä päivänä sanotaan epäillen 25 000. Pariisin hiippakunnassa jäseniä menetetään vielä nopeammin: 1990-luvun alun esite mainitsee 10 000 luterilaista Pariisissa, tänä päivänä sanotaan epäillen virallisissa tilanteissa 5000. Epävirallisissa ja kirkon sisäisissä kokouksissa voi kuulla arvioksi 3000. Näin siitäkin

15 Sama ilmiö voidaan todeta muuallakin. Suomessa kristillisen hautaansiunaamisen saa 97 % väestöstä, vaikka kirkkoon kuului vuoden 2007 lopussa 81,7 % suomalaisista. Kirkkoon instituutiona ei haluta kuulua, mutta kylläkin saada kristilliset hautajaiset.

16 Davie 2006, 253.

huolimatta, että Pariisin luterilaiset ovat pitkään saaneet huomattavaa tukea ulkomaisilta luterilaisilta kirkoilta ja lähetysjärjestöiltä. Historiallisten protestanttisten kirkkojen jäsenmäärän väheneminen on yksi tärkeä syy siihen, että Ranskan reformoitu kirkko ja Ranskan evankelis-luterilainen kirkko ovat päättäneet yhdistyä ja valmistelevat tällä hetkellä yhdistymistä, joka tapahtuu aikataulun mukaisesti vuonna 2013.¹⁷ Toiseksi, tähän liittyy se, että uudet, evankelikaaliset, karismaattis-helluntalaiset kirkot ovat kasvaneet Ranskassa hyvää vauhtia 1960-luvulta alkaen. Evankelikaalisten kristittyjen lukumääräksi Ranskassa on arvioitu noin 50 000 toisen maailmansodan jälkeen, mutta tänä päivänä evankelikaalisten seurakuntien jäsenmääräksi on esitetty 350 000 – 400 000 kristittyä, eli ne ovat samankokoinen (mutta pirstaleisempi) joukko kuin Ranskan reformoitu kirkko, jonka kooksi on arvioitu 300 000 – 450 000 jäsentä. Evankelikaalisten kristittyjen kasvu selittyy myös uusilla etnisillä maahanmuuttajien seurakunnilla. Näiden etnisten yhteisöjen jäseniä on arvioitu vuonna 2005 olevan noin 50 000. Heidän määränsä Ranskassa kasvaisi joidenkin tutkijoiden mukaan 50 %:lla joka 15. vuosi.¹⁸ Kolmanneksi, Ranskassa ei-kristilliset uskonnot, ennen kaikkea islam, ovat näkyvästi esillä. Muslimien lisäksi ei sovi unohtaa, että Ranskassa on Länsi-Euroopan suurin juutalaisyhteisö¹⁹ ja että Pariisi on maailman neljänneksi juutalaisin kaupunki Israelin ulkopuolella New Yorkin, Los Angelesin ja Miamin jälkeen.

Sébastien Fathin mukaan²⁰ 1100 evankelikaalista seurakuntaa on syntynyt Ranskassa sitten vuoden 1970, mikä tarkoittaa, että 35 vuoden ajan yksi uusi evankelikaalinen seurakunta on syntynyt jossain päin Ranskaa joka 11. päivä. Seurakunnaksi hän laskee kristittyjen ryhmän, joka kokoontuu yhteen jumalanpalvelusta varten vähintään kolmena sunnuntaina kuukaudessa. Monissa Ranskan kaupungeissa ne ovat ainoita protestanttisen kristillisyyden edustajia. Jopa vanhoissa hugenottikaupungeissa, kuten Montpellierissä Etelä-Ranskassa, jossa sijaitsee Ranskan reformoidun kirkon ja Ranskan evankelis-luterilaisen kirkon ylläpitämän protestanttisen teologian tiedekunnan toinen osa (toinen osa sijaitsee Pariisissa), on kymmenen evankelikaalista seurakuntaa yhtä reformoitua seurakuntaa kohti.

Evankelikaaliset seurakunnat ovat ohittaneet historialliset protestanttiset kirkot kasvussa ja dynaamisuudessa, vaikka näiden yhteiskunnallinen näkyvyys, sosiaalinen painoarvo ja omaisuus ovat vielä toistaiseksi suurempia kuin evankelikaalisten. Tämä selittyy uskonnonharjoittamisen aktiivisuudella.²¹ Ranska-

17 Jukko 2009.

18 Fath 2005, 214–215.

19 Arviolta 500 000 – 600 000 juutalaista. Juutalaisesta diasporasta Euroopassa ks. Wasserstein 1997.

20 Fath 2005, 214.

21 Fath 2005, 216.

lainen protestanttinen evankelikaalinen kristitty harjoittaa uskontoaan, koska hänen identiteettinsä edellyttää sitoutumista kääntyneiden ihmisten yhteisöön. Kun protestanttisten luterilaisten ja reformoitujen kristittyjen aktiivisuus on alle 10 %, evankelikaalisten kristittyjen uskonnonharjoitus koskee vähintään 80 %:a jäsenistä. Vaikka evankelikaaliset kristityt tilastojen perusteella ovat vielä vähemmistönä Ranskan protestanttien joukossa, he todellisuudessa edustavat jo noin 75 %:a uskontoaan harjoittavista protestanteista, mikä selittää myös seurakuntien määrän. Fath toteaa kärkevästi: ”Ne jumalanpalveluspaikat, jotka keräävät eniten ihmisiä, ovat tänä päivänä evankelikaalisia, eivät reformoituja tai luterilaisia.”²² Näistä Ranskan uusista evankelikaalisista seurakunnista selvintä kasvua osoittavat helluntailais-karismaattiset seurakunnat. Toinen evankelikaalisen protestanttisuuden suuntaus ovat ”pietistis-ortodoksiset” seurakunnat: niissä painotetaan opillista puhtautta ja oikeauskoisuutta (ortodoksia) ja henkilökohtaisen uskon tunnustamista (pietismi). Molempia evankelikaalisuuden suuntia yhdistää iskusana ”kääntymys” (*conversion*): ihminen ei synny kristityksi, vaan hänestä tulee sellainen, kun hän kohtaa henkilökohtaisesti Jeesuksen Kristuksen ja alkaa uskoa Kristukseen. Evankelikaalisessa kristillisyydessä usko on ihmisen henkilökohtainen valinta.

MAAHANMUUTTAJAKRISTITTYJEN YHTEISÖT

Ranskan ja Euroopan uskonnollista tilannetta arvioitaessa hyvin pitkään esillä ovat olleet sekularismin lisäksi ei-kristilliset väestöryhmät, ennen kaikkea muslimit. Kuitenkin viime vuosina tutkimuksen ja kiinnostuksen kohteeksi ovat nousseet etniset afrikkalaisten ja aasialaisten kristittyjen ryhmät, jotka usein ovat karismaattis-helluntailaisia. Niiden läsnäolo on suuri haaste olemassaoleville kirkoille, ja niiden merkitys on vielä toistaiseksi tarkemman tutkimuksen tarpeessa. Kyseessä on tutkimuskohde, joka muuttuu ja liikkuu nopeasti. Sama ilmiö voidaan todeta myös muissa Euroopan maissa kuin Ranskassa. Esimerkiksi Saksassa pelkästään Rheinini-Ruhrin alueella oli noin 10 vuotta sitten 246 etnistä maahanmuuttajaseurakuntaa.²³

Ranskassa etniset kristittyjen ryhmät ovat yleensä suhteellisen pieniä, ja usein ne kokoontuvat karismaattisen johtajan ympärille. Johtajuus perustuu usein karismaattisuuden lisäksi myös heimo- ja perhesiteisiin. Yhteisöissä harjoitetaan profetiaa ja uskolla parantamista. Vaikka karismaattinen johtaja on tyypillisesti kouluttamaton ja itse itsensä johtajaksi nimennyt, yhteisöjen sisällä on tarvetta järjestäytymiseen ja myös pappien kouluttamiseen. Vuonna 1990 perustettiin ”Ranskan afrikkalaisten kirkkojen yhteisö” (*Communauté des Eglises Africaines de*

22 ”Les lieux de culte qui rassemblent le plus de monde sont aujourd’hui évangéliques, non pas réformés ou luthériens.” Fath 2005, 216.

23 Währisch-Oblau 2000.

France), jonka tarkoituksena on yhdenmukaistaa eri jäsenyhteisöjen toimintatapoja ja synnyttää kiinnostusta (teologiseen) koulutukseen. Yhteisö hyväksyttiin Ranskan protestanttisen federaation jäseneksi vuonna 2003, ja se käsittää noin 30 jäsenyhteisöä lähinnä Suur-Pariisin alueella, erityisesti Saint-Denis'ssä, yhteensä noin 3500 ihmistä. On kuitenkin huomattava, että vaikka monet tällaiset ryhmät Ranskassa ovat pieniä, niiden jäsenet voivat tulla afrikkalaisen kristillisyyden suurista kirkoista.

Juuri Suur-Pariisin alueella arvioidaan olevan enemmän etnisiä, lähinnä afrikkalaista tai aasialaista alkuperää olevia seurakuntia kuin perinteisiä luterilaisia ja reformoituja seurakuntia yhteensä. Vuonna 2005 arvioitiin, että Pariisissa kokoontui 19 kiinalaisseurakuntaa ja 14 korealaisseurakuntaa. Niiden yhteenlaskettu lukumäärä on enemmän kuin reformoitujen ja luterilaisten seurakuntien lukumäärä, joita on yhteensä 23. Evankelikaalis-karismaattisia kristittyjä on jo vähintään kymmenen Suur-Pariisin alueella yhtä luterilaista tai reformoitua kristittyä kohti. On arvioitu, että afrikkalaiset ja aasialaiset etniset seurakunnat käsittäisivät 5–10 % Ranskan protestanteista. Entisistä muslimeista koostuvia arabi- ja kabyliseurakuntia arvioidaan olevan noin 20 koko maassa. Tarkempien tietojen saaminen niistä on hankalaa.

Uudet etniset protestanttiset ryhmät ovat herättäneet Ranskan protestanttisen federaation (jonka jäseniksi monet näistä ryhmistä haluavat liittyä), CEVAA:n ja DEFAP:in huomiota.²⁴ Yhdessä ne perustivat syyskuussa 2006 kaksivuotisen "Mosaiikkiprojektin" (*Projet Mosaïc*) ja palkkasivat yhden projektityöntekijän. Kyseessä on CEVAA:n ensimmäinen lähetysprojekti Ranskassa. Projektin nimi viittaa maahanmuuttajayhteisöjen monenkirjavuuteen ja keskinäiseen riippuvuuteen. Tarkoituksena on ollut kartoittaa ja tutustua maassa toimiviin etnisiin protestanttisiin ryhmiin, pyrkiä käynnistämään yhteistyötä niiden ja paikallisella ja alueellisella tasolla toimivien olemassa olevien protestanttisten kirkkojen välillä, auttaa maahanmuuttajien yhteisöjä integroitumaan ranskalaiseen yhteiskuntaan ja kirkolliseen todellisuuteen ja tarjota ja antaa niiden tarpeisiin soveltuvaa teologista koulutusta. Projekti on toiminut konkreettisesti Pariisissa, Lyonissa, Marseillessa ja Strasbourgissa. Yhdeksi tärkeäksi kysymykseksi on noussut niiden kriteerien määrittely, joilla yhteistyötä voidaan tehdä ja yhteyttä harjoittaa eri maahanmuuttajaseurakuntien kanssa.²⁵ "Mosaiikkiprojektin" merkityksen ymmärtää paremmin, kun ottaa huomioon esimerkin Lontoon Kingsway International Christian Centren nigerialaisesta pastorista, joka totesi, että

24 CEVAA (Communauté Évangélique d'Action Apostolique) on historiallinen jatko Pariisin evankeliselle lähetykselle. Sen johtajatuksena on uudenlainen ranskan-kielisten kirkkojen lähetysyhteistyö. DEFAP (Département Évangélique Français d'Action Apostolique) on Ranskan historiallisten protestanttisten kirkkojen lähetystoimintaa varten perustettu yhteistyöelin. CEVAA:sta ja DEFAP:ista ks. Ahonen 2003, 124–128.

25 Ks. projektista lisää esim. www.defap.fr.

anglikaanikirkon tulisi ”kuolla armollisesti pois” Brittein saarilla ja antaa sen omistamat rakennukset uudemmille kristittyjen ryhmille – esimerkiksi hänen omalle seurakunnalleen.²⁶ Tällaisia esimerkkejä ei Ranskassa vielä ole, mutta kirkkorakennusten käytölle etniset kristittyjen ryhmät asettavat suuria paineita. Monasti ne kokoontuvat sunnuntai-iltapäivisin, kun aamupäivällä on ensin pidetty ”normaali ranskalainen” jumalanpalvelus.

Miksi maahanmuuttajat kokoontuvat yleensä vain keskenään, eli miksi he eivät löydä paikkaansa ranskalaisista seurakunnista ja kirkoista? Kysymys on monimutkainen, mutta olemassa olevien seurakuntien ja kirkkojen sangen torjuva asenne etnisiä ryhmiä kohtaan on ilmeinen. Roomalaiskatolisella puolella tilanne on parempi kuin protestanteilla, mutta sielläkin etniset ryhmät mielellään kokoontuvat keskenään yhteisiin messuihin ja tilanteisiin ja toimivat etnisinä ryhminä seurakuntien sisällä. Yhtäältä näyttää siltä, että maahanmuuttajakristityt pitävät kristillistä uskoa yhdistävänä tekijänä heidän ja uudessa kotimaassa olevien kirkkojen ja kristittyjen välillä. Kristillisen uskon universaalisuus on heille tärkeä uskon ulottuvuus. Toisaalta näyttää siltä, että esimerkiksi afrikkalaiset maahanmuuttajakristityt mielellään korostavat afrikkalaisuuttaan (tai vielä enemmän alkuperäänsä samalta alueelta tai samasta kieliryhmästä), joka on tärkeä osa heidän identiteettiään: he ovat tietyn alueen tai maan afrikkalaisia kristittyjä Ranskassa. Kyseessä on siis sangen monimutkainen yhdistelmä. Lisäksi on otettava huomioon se, että karismaattis-helluntailaistyyppinen kristillisuus mahdollistaa monia, jopa keskenään ristiriitaisia identiteetin rakennusosia toisin kuin perinteiset maantieteelliset, etniset tai tunnustuskunnalliset identiteetin muokkaajat.

UUDET EI-KRISTILLISET USKONNOT: ISLAM

Ranskassa valtio ei pidä rekisteriä ihmisen uskonnollisesta suuntautuneisuudesta, joten kaikkien uskontojen kannattajamäärät ovat aina arvioita. Ranskassa arvioidaan olevan noin 10 % ei-kristillisten uskontojen edustajia. Näistä noin 2/3 on muslimeja, joita arvioidaan olevan Ranskassa 4–5 miljoonaa, siis kolme tai neljä kertaa enemmän kuin kaikki Ranskan protestantit yhteen laskettuina. Heistä valtaosa, noin 3 miljoonaa, tulee Ranskan entisistä siirtomaista Pohjois-Afrikasta. Muualta Afrikasta on Ranskaan muuttanut noin 250 000 muslimia, ja turkkilaisia asuu maassa noin 320 000. Aasiasta tulleita muslimeja on noin 100 000, ja turvapaikanhakijoiden ja laittomasti maassa olevien muslimien määrän arvioidaan olevan noin 350 000. Kristinuskosta kääntyneiden määrä on jossain välillä 10 000 – 40 000. Kukaan ei tiedä tarkkaa lukua, mutta valtaosa näistä

26 Jenkins 2003, 99.

käännynnäisistä on ranskalaisia naisia, jotka ovat avioituneet muslimimiehen kanssa ja avioliiton myötä omaksuneet miehensä uskonnon.

Suurin osa maassa nykyään asuvista muslimeista on tullut maahan vuosina 1945–1990. Hyvänä esimerkkinä ovat Ranskan alaisuudessa olleen Algerian muslimit: vuonna 1946 heitä oli Ranskassa 22 000, kymmenen vuotta myöhemmin vuonna 1956 heitä oli kymmenen kertaa enemmän, yli 200 000. Marokkolaisien suuri muuttovaihe osui 1970-lukuun, ja tunisialaiset saapuivat suuressa mittakaavassa vähän myöhemmin.²⁷

Islam Ranskassa voidaan jakaa kahteen vaiheeseen: yhtäältä muuttoliike ja muuttovaihe Ranskaan, toisaalta muslimien uskonnonharjoituksen juurtuminen asuinpaikkakunnille. Muslimeilla ja islamilla Ranskassa ei ole yhtenevä historia, koska ensi vaiheessa työn perässä Ranskaan muuttaneiden muslimien pääkiinnostus ei ollut uskonnon harjoittaminen, vaan työn ja toimeentulon kysymykset. Muuttajat olivat miehiä, joilla monella oli vaimo ja lapsia kotimaassa. Täytyy lisäksi muistaa, että maahan muuttaneet olivat omassa maassaan yhteiskunnan alimmista sosiaalikerroksista. 1960–1970-luvuilla maahanmuuttajamiehet ansaitsivat ja säästivät rahaa palatakseen perheensä luokse kotimaahansa. Kysymys uskonnosta ei ollut mitenkään pinnalla; tärkeämpiä olivat sosiaaliset olot ja palkkakysymykset. Tilanne alkoi kuitenkin muuttua jo 1960-luvulla, jolloin perheiden muutto Ranskaan lykkäsi tai muutti tyystin ajatukset kotimaahan paluusta. Tällöin kysymys uskonnonharjoittamisesta ja esimerkiksi rukoustiloista alkoi tulla tärkeämmäksi.

Vuosi 1981 oli ratkaiseva Ranskan islamin kehittymiselle. Tällöin nimittäin Ranskan yhdistyslakia muutettiin niin, että myös ulkomaalaiset saivat perustaa ranskalaisia yhdistyksiä. Se oli lähtölaukaus islamin institutionalisoitumiselle Ranskassa. Jos Ranskan valtio olisi ollut johdonmukainen vuoden 1905 lakiin nähden, sen olisi pitänyt antaa islamin järjestäytyä omalla tavallaan. Näin ei kuitenkaan käynyt. Jo vuonna 1990 silloinen sisäministeri Pierre Joxe perusti ”mietintäryhmän” ranskalaista islamia varten (*Conseil de réflexion sur l’Islam de France*). Ajatuksena oli päästä eroon ”kellareiden islamista” ja luoda maahanmuuttajien uskonnolle struktuuri, jonka tarkoituksena olisi ranskalaistaa islam, jotta muslimien lojaalisuus tasavaltaa kohtaan voitaisiin taata. Ajallinen konteksti – huivijupakka, radikaali-islamin nousu Algeriassa sekä fatwa Salman Rushdieta vastaan Iranissa – auttaa ymmärtämään tätä yritystä, joka osoittautui epäonnistuneeksi. Vuonna 1993 Jean-Pierre Chevènement, uusi sisäministeri, yritti uudestaan institutionalisoida Ranskan islamin, siinä onnistumatta. Vasta vuonna 2003 silloinen sisäministeri, nykyinen Ranskan presidentti Nicolas Sarkozy onnistui puolipakkola luomaan ”muslimikultin ranskalaisen neuvoston” (*Conseil français du culte*

²⁷ Ks. Nielsen 1995, 8–22.

musulman). Sen päätehtävät ovat: ranskankielisten (tai ainakin ranskaa osaavien) imaamien kouluttaminen (ehkä noin 30 % Ranskassa toimivista 1000 imaamisesta osaa ranskaa); muslimien sielunhoidon järjestäminen vankiloissa (Ranskassa on tällä hetkellä 1100 vankilapappia ja -sielunhoitajaa; heistä 117 on muslimia); pyrkimys avoimempaan käytäntöön moskeijoiden rahoittamisessa. Neuvoston toiminta ja edistyminen näissä tehtävissä on ollut viiden ensimmäisen vuoden aikana varsin vaatimatonta. Sen aika on mennyt lähinnä sisäisissä kiistelyissä ja henkilöristiriidoissa. Monet neuvostossa edustettuina olevat muslimitahot ovat kiinni taustamaissaan (erityisesti Algeria ja Marokko) ja ajavat enemmän niiden intressejä kuin hoitavat ranskalaisen ruohonjuuritason muslimin kiinnostuksen kohteita.

Kirkkojen suhtautuminen maahanmuuttajiin ja muslimeihin on vaihdellut. Ranskan roomalaiskatolinen kirkko perusti vuonna 1973 kansallisen islam-sihteeristön hoitamaan kirkon islam-suhteita.²⁸ Ranskan protestanttisella federaatiolla on ollut oma ”kirkko ja islam” -työryhmänsä, jonka toiminta on suuntautunut pikemminkin palvelemaan protestanttisia seurakuntia kuin olemaan yhteydessä ranskalaisiin muslimeihin. Näiden asennetta voisi kuvata sanalla dialogi,²⁹ kun taas evankelikaalisilla ryhmillä on erityyppistä toimintaa muslimien parissa, proselytismistä klassiseen lähetystoimintaan.

MISSIOLOGINEN PEILAUUS

Missiologian klassikoksi tullessa teoksessaan *Transforming Mission* David Bosch varoittaa yhtäältä määrittelemästä lähetystä liian leveästi (”Jos kaikki on lähetystä, niin mikään ei ole lähetystä”), toisaalta hän varoittaa kiusauksesta rajata *missio Dei* omien mieltymysten mukaisesti, yksipuolisesti ja reduktionistisesti.³⁰ Tiedostaen nämä vaarat peilaan lopuksi edellä kuvaamaani Ranskan tilannetta vuonna 2008 missiologian näkökulmasta.

Ranskalainen antiklerikalismi oli alun perin reaktio ennen kaikkea roomalaiskatolisen kirkon edustamaan uskonnon muotoon. Vaikka kirkko ja valtio erotettiin lailla toisistaan vuonna 1905, kävi kuitenkin niin, että Ranskan roomalaiskatolinen kirkko, kun siltä oli riisuttu sen julkinen asema ranskalaisessa yhteiskunnassa, eli teologisesti hedelmällisiä vuosia 1900-luvun ensimmäisen puoliskon aina Vatikaanin toiseen kirkolliskokoukseen asti.³¹ Kirkko on kuitenkin joutunut koko 1900-luvun ja varsinkin vuoden 1968 mellakoiden jälkeen pohtimaan omaa sisäistä tilaansa, kun sekä pappien että kirkon jäsenten määrä on ollut jatkuvasti hitaassa laskussa. Nyt kun kirkko on reilun sadan vuoden

28 Ks. Jukko 2001.

29 Dialogi-käsitteestä, ks. esim. Jukko 2001, 67–68.

30 Bosch 1996, 511–512.

31 Jukko 2006.

ajan ollut syrjässä julkisesta keskustelusta, voidaan kysyä, mikä merkitys ja tulevaisuus antiklerikalismilla Ranskassa on – vai onko mitään? Menettääkö kirkonvastaisuus asemiaan, kun vastustaja on monin tavoin ajettu nurkkaan ja näkyvät syyt kirkonvastaisuuteen ovat hävinneet? Ranskassa onkin toteutumassa siirtymä vallankumouksen kirkonvastaisuudesta sekularistiseen välinpitämättömyyteen kirkkoa ja uskontoa kohtaan, jotka ovat kadonneet julkisesta keskustelusta. Ranskalainen yhteiskunta hyväksyy uskonnollisen ihmisen, kun hän on ”rauhallinen ja menettää vaikutusvaltaansa. Uskonnollinen ihminen hyväksytään paljon huonommin heti, kun hänestä tulee aktiivinen ja vaikutusvaltainen”.³² Ranskasta voi saada vaikutelman, että siellä jokainen saa uskoa, mitä haluaa, kunhan tekee sen omissa oloissaan tai suljetussa tilassa muiden samanuskoisten kanssa.

Ranskassa uskonnon ja valtion välisten suhteiden järjestelyt tukahduttavat kirkkojen toimintaa ja vievät voimavaroja pois keskeisimmästä toiminnasta. Vuoden 1905 lain 2. artikla toteaa: ”Tasavalta ei tunnusta eikä tue taloudellisesti mitään uskonnonharjoitusta, eikä maksa kenellekään siitä palkkaa.”³³ Oikeudellisesti tapahtui siirtymä julkisyhteisöstä yksityisten yhdistysten toimintaan. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että jokainen protestanttinen seurakunta, pystyäkseen toimimaan julkisesti, joutuu perustamaan vuoden 1905 lain mukaisen juridisen seurakuntayhdistyksen, jonka täytyy toimia yhdistyslain mukaisesti. Ne kuitenkin rinnastetaan verotuksellisesti vuoden 1901 yhdistyslain mukaisiin yhdistyksiin, mikä mahdollistaa sen, että niille lahjoitetut varat voidaan vähentää verotuksessa. Tämä koskee vain uskonnollista toimintaa. Jos protestanttinen seurakuntayhdistys haluaa harjoittaa diakoniaa ja / tai sosiaalista toimintaa, sen on perustettava toinen yhdistys sitä varten, seurakuntayhdistyksen rinnalle. Valtio haluaa tehdä selvän eron hengellisen toiminnan ja diakonian ja / tai sosiaalisen toiminnan välille. Sen kannalta kirkkojen ja muiden uskonnollisten yhteisöjen toimintaa on helpompi valvoa, kun kaikki tapahtuu yhdistyslain mukaisten yhdistysten puitteissa. Käytännön seurakuntatyölle järjestely on raskas ja antaa toiminnalle byrokraattisen sävyn, kun kaikki pitää hoitaa yhdistyslain mukaisesti. Samoissa tiloissa toimii usein kaksi yhdistystä, joilla on samoja toimihenkilöitä, seurakunnan jäseniä. Lisäksi seurakunnan hengellisen työn ja diakonian ja / tai sosiaalisen toiminnan välistä eroa on monta kertaa hyvin vaikea tehdä. Jos diakonia irrotetaan seurakunnan olemuksesta ja toiminnasta, niin millainen kirkko jää jäljelle?

32 ”-- tranquille et en perte d'influence. On l'accepte beaucoup moins bien dès lors qu'il redevient militant et conquérant.” Willaime 2001, 361.

33 ”La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte.” Linaus Boyer 2005, 9.

Ranska ja roomalaiskatolinen kirkko kuuluvat historiallisesti ja kulttuurillisesti yhteen. Lisäksi roomalaiskatolisuus soveltuu keskivertoranskalaiselle uskontona hyvin. Kirkkoja on kaikkialla Ranskassa, pieniä kyliä myöten. Katolinen kristitty voi missä tahansa mennä messuun, osallistua liturgiaan ja ehtoolliselle ja poistua kirkosta. Hän voi toimia näin vaihtamatta sanaakaan kenenkään kanssa, ellei niin halua. Tämä liittyy Euroopan uskonnollisuuden yksilö- ja kuluttajakeskiseen luonteeseen: ”Kirkkojen täytyy olla olemassa, jotta minä voin mennä kirkkoon, jos niin haluan.”³⁴

Grace Davie kiinnittää erityistä huomiota katedraalien ja keskikaupungin kirkkojen merkitykseen. Niissä käy päivittäin suuri joukko ihmisiä hiljentymässä, rukoilemassa, tutustumassa kirkkoon turistina tai muista syistä. Katedraalit ja keskikaupungin kirkot tukevat ”anonyymiä kristillisyyttä”: niihin voi mennä sitoutumatta mihinkään (*believing without belonging*) ja silti kuunnella ensiluokkaista musiikkia, elää perinteisen liturgian mukana ja kuulla usein hyvin valmistettuja saarnoja. Kuka tahansa Pariisin Notre Damen katedraalissa tai Helsingin tuomiokirkossa käynyt voi todeta Davien väitteen todeksi. Mutta onko kyseessä hengellisen vai esteettisen kokemuksen etsintä? Davie jättää kysymyksen avoimeksi. Kristilliselle kirkolle kyseessä on joka tapauksessa selvä lähetystilanne: miten tavoittaa evankeliumin sanomalla ne ihmiset, jotka vapaaehtoisesti tulevat kirkon seinien sisäpuolelle? Ainakin se korostaa jokaiseen rukous- ja hartaushetkeen sekä messuun liittyvää lähetysten ulottuvuutta.

Ranskan uskontotilanne, usko tai sen puuttuminen tai muuntuminen, onkin nähtävä maan ja maanosan historiaa vasten. J. O’Connellin mukaan Ranskan ja Euroopan syntymiseen on vaikuttanut kolme tekijää: juutalais-kristillinen monoteismi, kreikkalainen rationalismi ja roomalainen organisaatiomalli.³⁵ Jumala, johon ranskalaiset ihmiset uskovat tai eivät usko ja jonka he mahdollisesti torjuvat, on ennen kaikkea juutalais-kristillisestä perinteestä nouseva Jumala-kuva. Kuitenkin useimmilla ranskalaisilla kuva on varsin sumea: koulussa ei ole ollut uskonnonopetusta yli sataan vuoteen, ja vain pieni murto-osa osallistuu kirkon tarjoamaan kasteopetukseen. Eri tutkimuslaitosten ja lehdistön tekemät kyselyt vahvistavat asian: ranskalaisten – myös monen kristityn – tietämys kristinuskosta ja uskonnosta yleensä on ohutta. Tämä vahvistaa Godinin ja Danielin ajatuksen siitä, että lähetysten kannalta ei ole olemassa ”lähettäviä” ja ”vastaanottavia” maita, vaan lähetysten tukikohta on kaikkialla, ja samoin on lähetysalue. Aivan kuten kirkko, jota kulloinenkin aikakausi ja ympäröivä yhteiskunta muovaavat niin, että se ei koskaan tule täysin valmiiksi tai täydelliseen muuttumattomuuden tilaan, kirkon lähetystehtäväkään ei tule milloinkaan valmiiksi. Godinin ja Danielin kirjasta nousee esiin myös ajatus siitä, että lähetyksessä on aina kyse

34 Davie 2006, 251.

35 Lainaus Davie 2000, 5.

uskosta Kristukseen eli uskon ja epäuskon kohtaamisesta. Tällaisia kohtaamispaikkoja löytyy kaikkialta maailmasta, jokaisesta maanosasta, maasta, kaupungista, yhteisöstä, ihmisen sydäimestä. Saman ajatuksen muotoili eksplisiittisesti vuonna 1988 julkaistu Luterilaisen maailmanliiton lähetyksiäkirja ”Yhdessä Jumalan lähetyksessä”, *Together in God’s Mission*. Lähetys tulee siis ymmärtää teologisesti, eikä maantieteellisesti.

Lähetys on aina pyrkinyt edistämään ihmisten koulunkäyntiä. Ihmisten koulunkäynnillä on kiistattomasti sekä yksilöllisiä että yhteisöllisiä etuja. Koulunkäyntiin liittyy myös oman maan kulttuurin ja uskontojen opettaminen ja oppiminen. Lakkauttamalla uskonnonopetuksen valtion kouluissa vuonna 1905 Ranskan valtio on merkittävästi leikannut omia mahdollisuuksiaan siirtää uusille sukupolville ranskalaisen kulttuurin arvoja ja perinteitä. Ranskan esimerkki osoittaa, miten käy, jos maa, jossa kristillinen kirkko on osa maan perinteitä, kulttuuria ja historiaa, luopuu uskonnonopetuksesta koulussa. Niin tehden se laiminlyö osan omasta traditiostaan ja historiastaan, ja tuloksena on usein eettiseltä arvopohjaltaan ja uskonnolliselta identiteetiltään epämääräisiä ihmisiä, jotka eivät syvällisesti tunne omaa kulttuuritaustaansa. Samoin myös koko eurooppalaisen kulttuurin ymmärtäminen käy hyvin vaikeaksi. Tällaisessa tilanteessa uudet uskonnollisuuden muodot koetaan helposti ylipelottavina tai ylihoukuttelevina, kun ei ole tietoa vertailukohdasta. Ihminen ei voi kieltää omaa kulttuuritaustaansa eikä yhteiskuntansa historiaa ilman kielteisiä vaikutuksia omaan identiteettiinsä.

Kristillisen kirkon tehtävä on kastaa ihmisiä ja opettaa lapsia, nuoria ja aikuisia elämään Jeesuksen Kristuksen opetuslapsina omassa ajassaan. Tämä tehtävä on Ranskan kaikilla kristillisillä kirkkoilla, niin roomalaiskatolisella kuin muillakin kirkkoilla. Se on Ranskassa kirkkojen lähetyksen haaste numero yksi. Kristillinen kirkko on aina toteuttanut hyvin kastetehtävänsä Ranskassa, mutta yhä enemmän korostuu omassa ajassamme myös opetustehtävä, eli kastetut ihmiset on opetettava noudattamaan kaikkea, mitä Jeesus on käskennyt opetuslapsiaan noudattamaan (Matt. 28:18–20). Meidän ajassamme ei enää riitä epämääräinen kulttuurikristillisuus, vaan jokaisen kastetun on tultava tietoisesti kristityn identiteetistään ja siihen liittyvästä kristillisestä uskosta ja elämästä. ”Et voi olla kristitty, jos et tiedä olevasi kristitty.” Tässä kohtaa Ranskan roomalaiskatolisella kirkolla ja perinteisillä protestanttisilla kirkkoilla on suuri haaste.

Haaste numero kaksi on kasvu todistajatehtävässä. Ranskalaisten kristittyjen on opittava seisomaan uskonnollisen vakaumuksensa takana eli olemaan todistajia omasta uskostaan. Godinin ja Danielin kirja ei mennyt tarpeeksi pitkälle tässä asiassa. Se kyllä osoitti vakuuttavasti, että Ranska on lähetyksmaa, mutta tyytyi ajatukseen, että lähetys merkitsee evankeliumin (uudelleen) tuomista uus-pakanoille. Se ei puuttunut kysymykseen, mitä todistajana olemisen lähetyksen

kannalta merkitsee. Tähän liittyy ympäröivä sekularisoitunut kulttuuri ja sen uskonnollisesti välinpitämätön ja relativistis-pluralistinen maailmankatsomus, joka pyrkii turhentamaan kirkkojen toimintaa ja työntämään ne pois julkisesta keskustelusta.

Kristilliseen todistukseen liittyy kaksi puolta: elämällä todistaminen ja sanoilla todistaminen eli julistaminen.³⁶ Kristillinen todistus on pohjimmaltaan jotain hyvin yksinkertaista: se on uskon elämistä todeksi arkipäivässä, osana uskovien yhteisöä. Se siis linkittyy paikallisseurakuntaan ja maailmanlaajaan kirkkoon ja on ekumeenista luonteeltaan. Monet ranskalaiset kristityt, kaikesta individualismistaan huolimatta, toteuttavat elämässään todistajantehtäväänsä tässä suhteessa hyvin, eikä Ranskan valtiolla ole mitään sanottavaa tähän puoleen niin kauan kuin kaikki tapahtuu kirkkorakennuksen seinien sisäpuolella. Mutta todistajantehtävään liittyy elimellisesti myös evankeliumin kertominen sanallisesti. Tässä suhteessa monet ranskalaiset kristityt ovat arkoja. He eivät uskalla tunnustaa uskoaan, saati sitten kutsua ihmisiä seurakunnan tilaisuuksiin. Pelätään proselytismiä ja hankaluuksia yhteiskunnan kanssa. Kuitenkin Kristukseen sitoutuminen merkitsee sitoutumista myös hänen lähetykseensä, joka suuntautuu kaikkialle maailmaan.

Yksi lähetyksen avainjakeita Raamatussa on 1. Piet 3:15: ”Pyhittäkää Herra Kristus sydämessänne ja olkaa aina valmiit antamaan vastaus jokaiselle, joka kysyy, mihin teidän toivonne perustuu.”³⁷ Jae korostaa kahta asiaa: ensinnäkin valmiutta julistaa evankeliumia, ja toiseksi sitä, että ”vastauksen antaminen” edellyttää kysymystä, mihin kristillinen toivo perustuu. Seuraava jae 16 korostaa myös tuon vastauksen antamisen tapaa: ”sävyisästi ja kunnioittavasti”. Kristillinen todistus ei ole uskoon pakottavaa proselytismiä. Se on luonteeltaan viime kädessä heikkoa ja haavoittuvaa.³⁸ On selvää, että kaikki eivät ota julistusta innolla vastaan, vaan todistaja kohtaa vastustusta, kenties jopa fyysistä vastarintaa. Uskosta puhuminen on todistamista, kreikaksi *martyria*.³⁹ Kyse ei ole teologisesta tai filosofisesta puheesta, vaan yksinkertaisesti siitä, ”mitä on tapahtunut”. Bosch puhuu ”rohkeasta nöyryydestä” tai ”nöyrästä rohkeudesta”. Hän jatkaa:

Me tiedämme vain osittain, mutta me todella tiedämme. Ja me uskomme, että tunnustamamme usko on sekä tosi että oikeudenmukainen, ja sitä pitää julistaa. Me emme kuitenkaan tee niin tuomareina tai lakimiehinä, vaan todistajina; emme sotilaina, vaan rau-

36 Bevens & Schroeder 2004, 353–361.

37 Bevens & Schroeder 2004, 360.

38 Bosch 1996, 485.

39 Vrt. Ap. t. 1:8: *martyres*.

hanlähettiläinä; emme tehokkuutta uhkuvina myynti-ihmisinä, vaan Palvelevan Herran suurlähettiläinä.⁴⁰

Ranskan kristillisistä kirkkoista kasvussa ovat juuri ne, jotka erityisellä tavalla korostavat selkeää kristillistä identiteettiä, henkilökohtaista sitoutumista ja uskonratkaisua ja henkilökohtaisen todistamisen merkitystä, eli protestanttiset evankelikaaliset kirkot. Perinteiset protestanttiset kirkot ja roomalaiskatolinen kirkko sen sijaan menettävät jäseniään. Ilmeisesti henkilökohtaista uskonratkaisua korostava kristillisuus sopii omaan aikaamme ja ranskalaiseen kulttuuriin, joka korostaa yksilöllisyyttä ja valinnanvapautta. Näitä evankelikaalisia yhteisöjä ovat lähes kaikki kristittyjen maahanmuuttajien etniset seurakunnat. Monella kristityllä maahanmuuttajalla on, paitsi toive paremmasta toimeentulosta Euroopassa, myös näky ja halu tuoda Ranskaan ja Eurooppaan elävä kristillinen todistus. Puhutaan lähetyksen kääntyneestä suunnasta (engl. *reverse mission*). Maahanmuuttajien kotikirkot ovat usein moraalisesti konservatiivisia, ja niissä on vahva eskatologinen ja profeetallinen korostus. Maahanmuuttajat tuovat nämä piirteet mukanaan uusiin kotimaihinsa. Se johtaa monissa tilanteissa evankelioimistyöhön niin maallistuneiden ranskalaisten kuin ei-kristittyjen parissa. Monasti he taustansa ansiosta edustavat lähetyksen profeetallista puolta. Ranskan ja Euroopan kristillisuus voi saada piristystä heidän läsnäolostaan ja toiminnastaan. Nähtäväksi jää, kuinka pitkäaikainen vaikutus maahanmuuttajien lähetys- ja evankelioimistoiminnalla ranskalaisten parissa on. Se ei myöskään aina suju kitkatta suhteessa olemassa oleviin kirkkoihin. Nähtäväksi jää myös, kuinka hyvin perinteiset kirkot suostuvat yhteistyöhön ja hyväksyvät uudet tulokkaat. Kuvaavaa on Saksan tilanteesta kertovan artikkelin otsikko: "From reverse mission to common mission... we hope".⁴¹

Ei-kristittyjen maahanmuuttajien suhteen voi tehdä kaksi huomiota johtopäätökseksi. Ensinnäkin, maahanmuuttajat ovat tulleet Ranskaan ja Eurooppaan jäädäkseen. Yritykset palauttaa lailliset maahanmuuttajat kotimaihinsa taloudellisin houkutuksin ovat epäonnistuneita. Ei-kristittyjen maahanmuuttajien, myös muslimien, läsnäolo voidaan nähdä myönteisesti: islam Euroopassa on lähetyksen haaste ja kristillisten kirkkojen mahdollisuus kasvaa omassa todistajantehtävässään kotiovellaan. Muslimi on lähimmäinen, jonka oikeuksiin kuuluu saada kuulla evankeliumi. Samalla islamin sanomaa on kuunneltava ja annettava tehdä kysymyksiä kristilliselle uskolle. Kristityt eivät voi olla aidos-

40 "It is, however, a bold humility – or a humble boldness. We know only in part, but we do know. And we believe that the faith we profess is both true and just, and should be proclaimed. We do this, however, not as judges or lawyers, but as witnesses; not as soldiers, but as envoys of peace; not as high-pressure sales-persons, but as ambassadors of the Servant Lord." Bosch 1996, 489.

41 Währisch-Oblau 2000, 467.

sa kontaktissa toisiin ihmisiin, jos he jo edeltäkäsinkin pitävät valitettavana toisten läsnäoloa tai uskontoa. Lähetykseen kuuluu aina dialogi, vuoropuhelu. Kristityt kuitenkin erehtyvät, jos ajattelevat, että dialogia voi käydä vain kätkemällä tai häivyttämällä oma usko ja perinne. Asia on juuri päinvastoin. Dialogia voi käydä vain se, joka on sitoutunut omaan uskoonsa ja perinteeseensä. Kristittyjen tehtävä on kertoa evankeliumi muille ihmiselle kunnioittaen näiden kulttuuria, uskontoa ja sitä kontekstia, josta he tulevat. Kuten Ranskan roomalaiskatolisen kirkon piispat totesivat 1990-luvun lopulla kokouksessaan: ”Naiivin dialogin aika on ohi.”

Toiseksi voidaan todeta, että Ranskan tasavallan *laïcité*-periaate ei ole onnistunut käsittelemään maahanmuuttajaväestöä ja heidän kulttuuriaan ja uskontoaan. Ranskan historiasta nouseva periaate tähtää kaikkien uskontojen tasa-arvoon, mutta se ei anna työkaluja ei-kristittyjen maahanmuuttajien kulttuurin ja uskonnon objektiiviseen käsittelyyn. *Laïcité*-tasavalta on sangen neuvoton niin islamin kuin erilaisten uususkontojen edessä. Suomen maahanmuuttajatilanteeseen verrattaessa voidaan todeta, että Ranskan tasavallan yhä etsiessä suhtautumistapaa islamiin ja muihin ei-kristillisiin uskontoihin suomalaiset kristityt pohjoismaisen demokratian edustajina tunnustavat kaikkien ihmisten tasa-arvon lain edessä ja heidän oikeutensa ilmaista itseään poliittisesti ja uskonnollisesti. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki uskonnot olisivat tasa-arvoisia eurooppalaisen, ranskalaisen ja suomalaisen *kulttuurin* näkökulmasta.⁴² Ei ole mahdollista väittää, että esimerkiksi islamilla olisi sama kulttuurillinen arvo Suomessa kuin jossain muussa, islamilaisen kulttuurin maassa. Yhtä absurdia olisi mennä tällaiseen maahan ja väittää, että suomalaisen maahanmuuttajan kulttuurilla tulee siellä olla sama painoarvo kuin paikallisella kulttuurilla. Näin ei yksinkertaisesti ole, eikä suomalaisten tarvitse kieltää omaa historiaansa, perinnettään ja tapojaan yrittämällä keinotekoisesti ”tasa-arvoistaa” kulttuuriperinnettään muualta tulleiden ei-kristittyjen maahanmuuttajien mielen mukaiseksi. Jos he näin tekevät, suomalaiset osoittavat todella vähäistä oman identiteettinsä ja perinteensä arvostusta. Joitakin huolestuttavia merkkejä on ollut näkyvissä viime vuosien keskustelussa, esimerkiksi kun pohditaan, saako suvivirren laulaa koulun kevätjuhlassa, jos joukossa on ei-kristittyjä oppilaita.

Vaikuttaa siltä, että niin sanotut historialliset kirkot Ranskassa ovat kahden tulen välissä: toisella puolen on pitkälle maallistunut ja kirkonvastainen tai kirkon suhteen välinpitämätön yhteiskunta ei-kristittyine maahanmuuttajineen, toisella puolen ovat voimakkaasti kasvavat karismaattis-helluntailaistyypiset ranskalaiset ja etniset maahanmuuttajaseurakunnat. Tässä tilanteessa lähetysteologinen pohdinta on paikallaan. Lähetyksen lähtökohta on Jumalan olemuk-

42 Davie 2000, 177.

nessa, joka on kaiken lähettämisen lähtökohta. Lähetys on aina kolmiyhtheisen Jumalan toimintaa maailman puolesta. Kristillisellä kirkolla on etuoikeus osallistua tähän toimintaan. Lähetys on sellaisen kirkon liikkeellä oloa, jonka liike yhtyy kolmiyhtheisen Jumalan liikkeellä oloon. Näin ollen vaikuttaa siltä, että niin sanotut historialliset kirkot, painottaessaan toista uskonkappaletta ja kristologiaa, ovat laiminlyöneet kolmatta uskonkappaletta ja pneumatologiaa. Pyhän Hengen toiminta on helluntai- ja karismaattisissa seurakunnissa vahvasti korostunut. Tärkeää olisi kuitenkin nähdä, että kristologia ja pneumatologia tarvitsevat toisiaan ja että Henki on Kristuksen Henki. Henki voi elävöittää ja sitouttaa Kristukseen uskovia ihmisiä aivan uudella tavalla uskonyhteisöihin ja luoda uudentyyppistä, yhteisöllisempää ekklesiologiaa. Mutta yhtä hyvin karismaattis-helluntailaistyypiset seurakunnat tarvitsevat kristologista ymmärrystä siitä, että pelastuksessa on kyseessä *totus Christus*: kun Kristuksen inkarnaatio, opetukset, toiminta, kuolema ja ylösnousemus ja taivaaseen astuminen otetaan huomioon, niin huomataan, että pneumatologiaa ei voi ymmärtää ilman kristologiaa. Molemmat kristilliset suuntaukset voivat oppia toisiltaan ja rikastuttaa toistensa elämää.⁴³

Ranskan tilanne 2000-luvun alussa lähetyksen näkökulmasta osoittaa sen, miten kristillinen kirkko on alusta asti ollut olemassa, ei itseään, vaan toisia varten ja viime kädessä Jumalan valtakuntaa varten. Jumala tulee ihmisiä vastaan Jeesuksessa Kristuksessa ja tekee heistä vapaita palvelemaan ja rakastamaan kaikkia ihmisiä. Vain jos kirkko on uskollinen kaste-, todistus- ja palvelutehtävässään eli omassa perustehtävässään, se säilyttää oman identiteettinsä Kristuksen kirkkona. Silloin se on kirkko, joka palvelee ja rakastaa kaikkia ihmisiä, uskonnollisesti välinpitämättömistä kirkonvastaisiin ihmisiin ja ei-kristillisten uskontojen edustajiin Ranskassa, Suomessa ja kaikkialla maailmassa.

KIRJALLISUUS

AHONEN, RISTO

2003 *Lähetys rajojen ylittäjänä: Kokonaisvaltaisen lähetyskäsitteiden vaikutus lähetystyön rakenteeseen*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja.

BEVANS, STEPHEN B. & ROGER P. SCHROEDER

2005 *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Second Printing (2004). Maryknoll, New York: Orbis Books.

43 Merkillepantavaa on, että Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen asiakirja *Gaudium et Spes* tekee avauksen pneumatologiseen suuntaan, kun kohdan 26 mukaan Jumalan Henki toteuttaa Jumalan pelastussuunnitelmaa maailmassa, liittyen ihmiskunnan kehittymiseen ja ihmisarvon toteutumiseen.

BOSCH, DAVID J.

1996 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Tenth Printing (1991). Maryknoll, New York: Orbis Books.

BOYER, ALAIN

2005 *La loi 1905 hier, aujourd'hui, demain*. Lyon: Editions Olivétan.

CHOLVY, GERARD

1997 *Etre chrétien en France au XIX siècle 1790–1914*. Paris: Editions du Seuil.

DAVIE, GRACE

2000 *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

2006 "Is Europe an exceptional case?" *International Review of Mission* 95, 247–258.

DRIANCOURT-GIROD, JANINE

1992 *L'insolite histoire des luthériens de Paris : De Louis XIII à Napoléon*. Paris: Editions Albin Michel.

FATH, SEBASTIEN

2005 *Du ghetto au réseau: Le protestantisme évangélique en France 1800–2005*. Genève: Labor et Fides.

GODIN, H. ET DANIEL, Y.

1943 *La France pays de mission?* Paris: Les Editions de l'Abeille.

HERVIEU-LEGER, DANIELE

2001 *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy.

JENKINS, PHILIP

2003 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (2002). Oxford: Oxford University Press.

JUKKO, RISTO

2001 *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters: Theological Foundations of the Work of the French Roman Catholic Church's Secretariat for Relations with Islam*. Helsinki: Luther-Agricola-Society. Diss.

2006 "Ranskalaisen roomalaiskatolisen teologian piirteitä 1900-luvulla". *Teologinen Aikakauskirja* 6/2006, 601–610.

2009 "Kohti yhdistynyttä protestanttista kirkkoa: luterilaisten ja reformoitujen kirkkojen suhteista Ranskassa". *Teologinen Aikakauskirja* 1/2009, 29–46.

JUNDT, ANDRÉ

1935 *Histoire résumée de l'Eglise luthérienne en France*. Paris: Publication de l'Eglise évangélique luthérienne.

NIELSEN, JØRGEN S.

1995 *Muslims in Western Europe*. Second Edition (1992). Edinburgh: Edinburgh University Press.

POULAT, EMILE

1987 *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Cerf/Cujas.

WÄHRISCH-OBLAU, CLAUDIA

2000 "From reverse mission to common mission... we hope". *International Review of Mission* 84, 467–483.

WASSERSTEIN, BERNARD

1997 *Vanishing Diaspora: The Jews in Europe since 1945* (1996). London: Penguin Books.

WILLAIME, JEAN-PAUL

2001 "Conclusion: les perceptions du religieux au miroir des régulations locales". *Le religieux dans la commune: Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Sous la direction de Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime. Genève: Labor et Fides, 346–364.

Serbian ortodoksinen kirkko ja Kosovon itsenäistymisprosessi 1998–2008

Serbian ortodoksinen kirkko oli yksi äänekkäimpiä, mutta myös syrjityimpiä Kosovon itsenäistymiseen johtaneen prosessin kommentaattoreita. Kirkon äänellä puhuivat etenkin Raškan ja Prizrenin (Kosovon) piispa Arsenije (virassa vuodesta 1991), kosovolaisen Dečanin luostarin munkit ja harvemmin kirkon korkein johto eli pyhä synodi ja patriarkka Pavle.

Kirkon johto esiintyi 1980-luvun alusta lähtien julkisuudessa Kosovon ja Metohijan¹ serbien oikeuksien ja serbien asuinalueiden yhtenäisyyden puolustajana tukeutuen jo 1800-luvulla luotuun myyttis-kansalliseen traditioon Kosovosta serbien ja Serbian sydänmaana.² Kirkon julkaisuissa ja tiedotteissa tuotiin esille todellisia ja väitettyjä Kosovon serbien oikeuksien loukkauksia ja heidän kirkkoihinsa, luostareihinsa ja hautausmaihinsa kohdistuneita tihutöitä. Sen sijaan kirkko ei kommentoinut Kosovolle 1968 myönnetyn itsehallinnon kumoamista ja Kosovon yhdistämistä epäitsenäiseksi osaksi Serbiaa 1989 sekä Kosovon epävirallisen parlamentin seuraavana vuonna antamaa itsenäisyysjulistusta.

1 Serbiaksi nykyisen Kosovon aluetta kutsutaan nimellä Kosovo ja Metohija. Metohija on nyky-Kosovon länsiosa, jonka nimi tulee kreikankielisestä nimityksestä *metokhia*, luostarin hallitsema maa. Nimitys johtuu siitä, että etenkin 1200- ja 1300-luvulla nykyisen Kosovon alueella sijaitsevat luostarit omistivat huomattavia maa-alueita nyky-Kosovon länsiosassa. Kosovo-nimitys tarkoitti alkuaan nyky-Kosovon itäosaa, mutta sitä alettiin sittemmin käyttää koko alueesta.

2 Kosovon historiallinen ja symbolinen merkitys Serbian ja serbien kansallisen identiteetin rakentamisessa on liian laaja aihe tässä käsiteltäväksi. Ks. esim. Alexandxer Greenwalt, "Kosovo Myths: Karadzic, Njegos, and the Transformation of Serb Memory", verkkojulkaisussa *Spaces of Identity* 1:3 (2001), osoitteessa http://www.yorku.ca/soi/Vol_3/_HTML/Greenwalt.html, luettu 17.9.2008; Bogavac 2006, 132–155; Thomas A. Emmert, *Serbian Golgotha: Kosovo, 1389*, Boulder, CO: East European Monographs 1990; Rade Mihaljčić, *The Battle of Kosovo in History and in Popular Tradition*, Belgrade: Beogradski Izdavačko-grafički zavod 1989. Myytin poliittisesta käytöstä ennen 1990-luvun lopun sotaa ks. Peter Kvist, *Kosovomyten som politiskt instrument*, Uppsala, Insitutionen för östeuropastudier, Arbetsrapporter 47, 1999.

Aina 1990-luvun lopulle saakka Serbian kirkon päähuomio kohdistui kuitenkin Kroatiaan sekä Bosniaan ja Hertsegovinaan. Kosovo ja Metohija nousivat keskeiseksi huomion kohteeksi Kosovon itsenäisyyttä vaatineen albaanien vapautusarmeijan³ toiminnan alettua vuoden 1997 lopulla⁴ ja kärjistyessä sodaksi seuraavan vuoden aikana. Tällöin myös Serbian kirkko alkoi ottaa siihen kantaa. Sota toimi katalysaattorina prosessissa, joka johti Kosovon julistautumiseen itsenäiseksi helmikuussa 2008. Sodan alku ja Kosovon itsenäistymisen 10 vuotta myöhemmin määrittävät tarkasteluni aikarajauksen.

Vuosien 1998–2008 välillä kansainvälinen yhteisö järjesti useita neuvotteluja siitä, mikä Kosovon virallinen asema on tulevaisuudessa. Serbian ortodoksista kirkkoa ei missään vaiheessa otettu erityisesti huomioon neuvotteluissa. Siitä huolimatta – tai kenties juuri siksi – kirkko pyrki vaikuttamaan neuvotteluihin. Sen toiminnassa voidaan tänä aikana erottaa kolme eri strategiaa. Ensimmäinen oli kansainvälisen tuen etsintä, johon liittyi pyrkimys päästä virallisesti mukaan Kosovon tulevaisuudesta käytyihin neuvotteluihin. Samalla kirkko pyrki myös etääntymään Jugoslavian presidentin Slobodan Miloševićin politiikasta, jota se oli aiemmin tukenut. Kirkon näkökulmasta Milošević ei enää Bosnian ja Hertsegovinan jaon tunnustaneen Daytonin sopimuksen (joulukuussa 1995) jälkeen ollut uskottava serbien yhtenäisyyden edistäjä.⁵ Toinen strategia oli vetoaminen kansainvälisiin toimijoihin Kosovossa. Kolmas oli pyrkimys vahvistaa kirkon läsnäolo itsenäistyvässä Kosovossa nostamalla esille Kosovon ”ikiaikainen” merkitys Serbian kirkollisena alkukotina. Strategiat olivat osaksi päällekkäisiä, mutta kertovat myös kirkon tavoitteissa vuosien myötä tapahtuneista painopisteiden siirtymistä.

Serbian kirkon toimintaa 1998–2008 ei tietääkseni ole toistaiseksi tutkittu. Pauliina Arola sivusi aihetta Helsingin yliopistoon sosiaalietiikan alaan 2001 tekemässään pro gradu -tutkielmassa *Kirkkojen kannanotot Kosovon kriisiin 1998–2001*, jossa hän tarkasteli ensisijaisesti Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN), Euroopan kirkkojen konferenssin (EKK) ja Luterilaisen maailmanliiton (LML) kannanottoja kansainvälisen yhteisön interventioon Kosovossa.⁶ Vaikka käytän myös mainittujen organisaatioiden lausuntoja, lähteistönä tässä artikkelissa ovat Serbian kirkon ja valtion kannanotot ja kommentit. On selvää, että aineisto ei ole puolueetonta ja että siihen tulee suhtautua kriittisesti.

Muun lähteistön ja osaksi myös vertailumateriaalin muodostavat eri Itä-Euroopan kirkollista elämää seuranneet painetut ja Internet-julkaisut, joissa on

3 Albaniaksi Ushtria Çlirimtare e Kosovës.

4 Kosovon vapautusarmeijan perustivat Jugoslaviasta ulkomaille siirtyneet albaanit 1982. Kosovossa sen toiminta alkoi varsinaisesti vasta 15 vuotta myöhemmin.

5 Ks. Laitila 2004, 79–84.

6 Arola 2001.

ilmestynyt sekä käännöksiä serbien – harvoin albaanien – julkilausumista että niiden kommentteja. Julkaisuista olen tutustunut tarkemmin neljään. Painettu-
na ilmestyvä sveitsiläinen *Glaube in der 2. Welt*, joka alaotsikkonsa mukaisesti on idän ja lännen kirkollisen ja yhteiskuntaelämän ekumeeninen foorumi, seuraa erityisesti uskonnonvapauskysymyksiä ja protestanttisia kirkkoja entisessä sosialistisessa maailmassa. Se on julkaissut useita artikkeleita entisen Jugoslavian alueen uskontoelämästä, mutta melko vähän mitään Serbian kirkon roolista Kosovon itsenäistymisprosessissa. Internet-julkaisuja ovat kylmän sodan aikana perustettu *Radio Free Europe/Radio Liberty* sekä 1990-luvulla perustettu, Norjassa päämajaansa pitävä *Forum 18*. Edellinen edistää oman ilmoituksensa mukaan sananvapautta siellä, missä sitä yritetään ehkäistä. Jälkimmäinen ilmoittaa tavoitteeseen ihmisoikeuksien ja uskonnonvapauden edistämisen. Molemmat julkaisivat tarkasteltavana ajanjaksona useita kommentaareja entisen Jugoslavian konflikteista ja uskonnonvapauskysymyksistä. Kolmas Internet-lähde, joka ei erityisesti keskity uskontoon, mutta seurasi kattavasti Jugoslavian hajoamista ja Kosovon tilannetta, on rauhan ja sananvapauden kysymyksiin keskittyvä *Institute for War and Peace Reporting*, jonka päämaja on Lontoossa. Kaikkien kolmen Internet-lähteen tiedot perustuvat yleensä paikallisten journalistien tekemiin havaintoihin ja haastatteluihin. En pidä niidenkään aineistoa puolueettomana, mutta olen pyrkinyt ottamaan ne kriittisesti huomioon siltä osin kuin ne liittyvät Serbian kirkon Kosovo-politiikkaan. Serbian kirkkoa laajemmin käsittelevän aineiston olen rajannut tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

KIRKKO PYRKII SISÄ- JA ULKOPOLIITTISEKSI VAIKUTTAJAKSI NEUVOTTELUISSA KOSOVON TULEVAISUUDESTA

Kosovon vapautusarmeijan (KVA) aktiivinen toiminta Kosovossa alkoi vuoden 1997 lopulla. KVA, jonka Yhdysvaltain ulkoministeriö nimesi 1998 terroristijärjestöksi, sai nopeasti haltuunsa huomattavan osan Kosovoa. Patriarkka Pavle julkisti tammikuun alussa 1999 albaaniopiskelijoille suunnatun kirjeen, jossa hän arvosteli Kosovon poliiseja (serbejä) väkivallan käytöstä edellisvuoden puolella tapahtuneiden mielenosoitusten tukahduttamisessa sekä kehotti etniseen alkuperään katsomatta kaikkia Kosovon asukkaita kunnioittamaan toinen toistaan. Kirje herätti albaaneissa lähinnä hämmennystä; he toivoivat Pavlen tuomitsevan selväsanaisesti Miloševićin hallinnon toimenpiteet Kosovossa.⁷

Seuraavina viikkoina KVA vahvisti asemiaan ja Milošević määräsi sisäministeriön joukot kukistamaan vapautusarmeijan. Väkivaltaisuudet kasvoivat. Maaliskuussa 1998 KMN, EKK ja LML vetosivat yhteisessä tiedotteessaan kaikkiin Jugoslavian alueen kirkkoihin, jotta nämä tekisivät voitavansa väkivallan

7 Arber Vllahu, "Exchange of Letters" (Aimpress 7.1.1998), osoitteessa <http://www.aimpress.ch/dyn/trae/archive/data/199801/80115-025-trae-pri.htm>, luettu 26.1.2009.

lopettamiseksi. Organisaatiot viittasivat erikseen Pavlen edellä mainittuun kirjeeseen.⁸ Kirkot Jugoslaviassa eivät kuitenkaan reagoineet. Huhtikuussa Serbian parlamentti torjui länsimaiden välitysoperaation. Seuraavassa kuussa Milošević tapasi Yhdysvaltain painostamana Kosovon epäviralliseksi presidentiksi alkuvuodesta 1998 valitun Ibrahim Rugovan, mutta käydyt neuvottelut eivät johtaneet mihinkään käytännön tuloksiin.⁹

Kesään mennessä KVA joutui puolustuskannalle ja arviolta neljännesmiljoonaa Kosovon albaania pakeni, lähinnä Albaniaan ja Makedoniaan.¹⁰ Menetettyään sotilaallisen johtoasemansa KVA otti aiempaa selvemmin kohteekseen ortodoksisen kirkon. Esimerkiksi heinäkuussa 1998 vapautusarmeijan joukot ryöstivät ja hävittivät maan tasalle Kosovon keskiosassa sijaitsevan Zočišten luostarin, jossa perimätiedon mukaan säilytettiin kuuluisien parantajien, pyhien Kosmaksen ja Damiaksen reliikkejä.¹¹ Tätä ennen serbijoukot olivat tuhonneet tai vaurioittaneet kymmeniä islamilaisia pyhiä kohteita Kosovossa.¹²

Tässä vaiheessa Serbian kirkon pyhä synodi otti ensi kertaa julkisesti kantaa Kosovon tapahtumiin. KMN:n tavoin se vetosi heinäkuun alkupuolella serbeihin ja albaaneihin sekä kansainväliseen yhteisöön pyytäen näitä pidättäytymään väkivallasta sekä kunnioittamaan ihmisoikeuksia.¹³ Synodi myös tuomitsi kaikkinaisen voimankäytön. Heinäkuun puolivälissä 1998 synodin edustajat tapasivat eri maiden – Yhdysvaltain, Venäjän, Ison-Britannian, Saksan, Kreikan, Italian, Itävallan ja Ukrainan – edustajia ja vetosivat näihin rauhan palauttamiseksi ”serbien Jerusalemiin”, Kosovoon.¹⁴

Kirkon toiminnan aktivoituminen selittyi ainakin osaksi kansainvälisten kirkollisten organisaatioiden kuten KMN:n aloitteiden kautta; Serbian kirkko halusi hyödyntää yleistä kirkollista rauhanpolitiikkaa ja painostaa albaaneja kansainvälisen yhteisön avulla. Samalla se halusi päästä mukaan serbien ja al-

8 ”Church Leaders Urged to Contribute to Negotiated Solution to Kosovo Violence” (Press Release 10 March 1998), osoitteessa <http://www.wcc-coe.org/wcc/news/press/98/08pre.htm>, luettu 26.1.2009. Ks. myös Arola 2001, 51–52.

9 Arola 2001, 52.

10 Arola 2001, 51.

11 http://en.wikipedia.org/wiki/Kosovo_War#cite_note-interpol-16, luettu 24.11.2008.

12 Ks. Andras Riedlmayer, ”Destruction of cultural heritage in Kosovo: a postwar report” (21.9.2000), osoitteessa <http://cool-palimpsest.stanford.edu/byform/ mailing-lists/cdl/2000/1124.html>, luettu 27.11.2008. Riedlmayer on Harvardin yliopiston Documentation Center of the Aga Khan Program for Islamic Architecture, at the Fine Arts Library:n kirjastohankintojen johtaja, joka Jugoslavian hajoamissotien aikana perehtyi paikan päällä uskonnollisten kohteiden tuhoihin sekä Bosniassa että Kosovossa.

13 Pyhän synodin julkilausuma 9.7.1998 osoitteessa <http://www.bndlg.de/~wplarre/day1490a.htm#5.%20%20additional%20press%20news>, luettu 25.8.2008.

14 ”Serbian Orthodox Church Holy Synod Meets with Foreign Diplomats”, Tanjug 13.7.1998, osoitteessa <http://www.hri.org/news/balkans/yds/1998/98-07-14.yds.html#06>, luettu 25.8.2008.

baanien neuvotteluihin Kosovon tilanteesta. Kirkko oli lisäksi oikeutetusti huolestunut ortodoksisten sakraalikohteiden tuhoamisesta Kosovossa.

Vuoden 1998 jälkipuolisko oli jatkuvien konfliktien aikaa, vaikka Kosovon albaanien ja Serbian hallituksen edustajat neuvottelivatkin Yhdysvaltain painostamina kiistan ratkaisemisesta. Kirkko pyrki tänä aikana solmimaan valtiojohdosta riippumattomia kontakteja ulkomaihin ja siten riistämään aloitteen Miloševićilta. Elokuun alkupuolella kirkon edustajat – Bačkan piispa Irinej ja Zahumljen ja Hertsegovinan piispa Atanasije – tapasivat Venäjällä Venäjän ortodoksisen kirkon ulkomaanasioiden johtajan, Smolenskin ja Kaliningradin metropoliitan Kirillin¹⁵ ja keskustelivat muun ohessa myös Kosovon tilanteesta.¹⁶ Syyskuun puolivälissä piispa Artemije puhui patriarkka Pavlen toimeksiannosta Washingtonissa sikäläisen rauhaninstituutin¹⁷ tilaisuudessa Kosovon rauhan näkymistä ja sanoi presidentti Miloševićin olevan yksi keskeinen rauhan este.¹⁸ Samaa hän sanoi viikkoa myöhemmin (23.9.1998) Yhdysvaltain kongressille pitämässään puheessa.¹⁹

Lokakuun puolivälissä Milošević ja Yhdysvaltoja edustanut erikoislähettiläs Richard Holbrooke sopivat Kosovon rauhan ehdoista. Ibrahim Rugova kieltäytyi hyväksymästä sopimusta. NATO:n painostamana Miloševićin oli silti pakko vetää joukkojaan, lähinnä poliisivoimia, Kosovosta.²⁰ KVA vahvisti tämän jälkeen asemiaan alueella.

Miloševićin ja Holbrooken sopimuksen jälkeen EKK esitti (14.10.) Arolan mukaan Serbian ortodoksisen kirkon ottamista mukaan Kosovon tulevaisuudesta käytäviin keskusteluihin.²¹ En ole onnistunut löytämään tekstiä, johon Arola viittaa. Samalta päivältä olevassa KMN:n kannanotossa, johon Arola myös viittaa, Kosovosta esitetään vain yleisesti kaikkien osapuolten osallistumista demokratian rakentamiseen.²² Pidän silti uskottavana ajatusta, että EKK olisi tehnyt Arolan mainitseman esityksen. Se selittäisi osaltaan sitä, miksi Serbian kirkon

15 Kirill valittiin tammikuussa 2009 Venäjän ortodoksisen kirkon johtoon.

16 "Visit by a Delegation of the Serbian Orthodox Church", osoitteessa <http://www.mospat.ru/archive/ve030981.htm>, luettu 25.8.2008. Tekstiä ei löydy Venäjän ortodoksisen kirkon venäjänkielisestä arkistosta.

17 United States Institute for Peace.

18 "Yugoslavia: Bishop Says Kosovo Peace Prospects Bleak under Milosevic", osoitteessa <http://compuserb.com/kosovo/bishop01.htm>, luettu 25.8.2008. Alkuaan Radio Free Europe & Radio Liberty tiedote 16.9.1998; sen arkisto on sähköisessä muodossa luettavissa vasta vuodesta 2000.

19 "Testimony of His Grace Artemije, Bishop, the Serbian Orthodox Church [to the U. S. Congress], osoitteessa [http://www.bndlg.de/~wplarre/day1567a.htm#7.%20news%20from%20Fr.%20Sava%20\(Decani%20Monastery\)](http://www.bndlg.de/~wplarre/day1567a.htm#7.%20news%20from%20Fr.%20Sava%20(Decani%20Monastery)), luettu 25.8.2008.

20 Arola 2001, 56–57.

21 Arola 2001, 54–55.

22 *The Churches in International Affairs: Reports 1995–1998*, ed. Dwain C. Epps, World Council of Churches 2004, 258, PDF-muodossa osoitteessa <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/ia-pubs.html>, luettu 26.1.2009.

johto esitti marraskuun puolivälissä 1998 Serbian poliittiselle johdolle ja ”korkeimmille kansainvälisille tahoille” kirkon ottamista mukaan Kosovon tulevaisuutta koskeviin neuvotteluihin.²³

Kosovon vapautusarmeijan toiminta vilkastui uudelleen vuoden 1999 alussa. Tammikuun puolivälissä eri lähteiden mukaan 40–50 siviiliä surmattiin tai sai surmansa KVA:n ja Serbian turvallisuusjoukkojen välisessä kahakassa Račakin kylässä Kosovon eteläosassa. Tapaus herätti suurta kansainvälistä huomiota²⁴ ja sai EU:n ja Yhdysvallat painostamaan Miloševićia ja albaaneja neuvottelemaan rauhasta. Neuvottelupaikaksi sovittiin Pariisin liepeillä sijaitseva Rambouillet.

Neuvottelujen alettua helmikuun alussa patriarkka Pavle lähetti Ranskan ulkoministerille Hubert Vedrinelle kirjeen, jossa hän pyysi kirkolle lupaa osallistua niihin. Perusteluna hän painotti erityisesti Kosovon kirkollista ja historiallista merkitystä serbeille ja totesi, että Kosovossa on yli 1300 ortodoksista kirkkoa ja luostaria ja että serbit ovat asuneet alueella yli tuhat vuotta.²⁵ Kirkko ei saanut lupaa osallistua neuvotteluihin. Ilmeisesti poliitikot pitivät kirkon mukanaoloa diplomatian yleisten käytäntöjen vastaisena.²⁶ Kirkko lähetti kuitenkin delegaation, vaikka osa synodin jäsenistä vastusti tätä. Delegaatio ehdotti Kosovon jakamista ”kantoneihin”. Avoimeksi jäi, tapahtuisiko tämä etnisin vai muunlaisin perustein.

Neuvottelujen aikana piispa Artemije tapasi Yhdysvaltain ulkoministerin Madeleine Albrightin. Hän vakuutti tälle, että Yhdysvallat teki suuren virheen tukieessaan Miloševićia. Tämä oli Artemijen mukaan ongelmien keskeinen syy. Siksi Kosovon tilanteesta ei pitänyt neuvotella hänen kanssaan, vaan Yhdysvaltain tulisi tukea demokratian palauttamista Jugoslaviaan.²⁷

23 AFP:n uutinen (Belgrade Nov 13 [1998]), kopio tämän kirjoittajan hallussa. Tekstiä ei Google-haun perusteella ole enää saatavissa sähköisessä muodossa.

24 Ks. esim. http://en.wikipedia.org/wiki/Ra%C4%8Dak_incident, luettu 25.11.2008.

25 *Večernje novosti* 4.2.1999, tämän kirjoittajan hallussa. Tekstiä ei Google-haun perusteella ole enää saatavissa sähköisessä muodossa. *Večernje novosti*in sähköiset arkistot alkavat vuodesta 2003.

26 Harri Holkeri esimerkiksi totesi (2008, 278), että uskonnoilla oli ”ratkaisevan keskeinen” rooli Kosovossa, mutta katsoi samalla, että politikoivat serbipapit ja -piispat olivat Kosovon ristiriitojen ratkaisemisen kannalta erittäin hankalia. Perinteisen diplomatian näkökulmasta näin saattaa olla, mutta Kosovossa – ja jo aiemmin mm. Bosniassa – oli kyse Mary Kaldorin (*New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Routledge 1999) ”uudeksi sodaksi” kutsumasta konfliktista, jossa perinteinen sodankäynti paljolti korvataan siviileihin kohdistuvalla terrorilla. Ks. Arola 2001, 6–8. Tällaisen sodan lopettamiseksi tarvitaan diplomatiaa, jossa osapuolina ovat myös, ja ensisijaisesti, paikalliset toimijat, eivät pelkästään kansainvälisellä tasolla operoivat poliitikot.

27 Jim Forest, ”Not the Chaplain of Ethnic Cleansing: The Orthodox Church in Serbia” (*Touchstone: A Journal of Mere Christianity* 1999), osoitteessa <http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=12-03-057-r>, luettu 27.1.2009. Jim Forest on Alankomaissa toimivan Orthodox Peace Fellowshipin keskeinen hahmo, joka eri foorumeilla otti Kosovon konfliktin aikana näkyvästi kantaa sekä rauhan että Serbian kirkon puolesta.

Rambouillet'ssa Kosovon albaaneille esitettiin laajaa autonomiaa. Serbian kirkko vastusti tätä katsoen sen olevan, piispa Artemijen sanoin, vain ensimmäinen askel Kosovon "täydelliseen irtautumiseen Serbiasta".²⁸ Myöskään Jugoslavia (Serbia) ei ollut halukas suostumaan tähän. Lisäksi maa torjui NATO:n vaatimuksen saada rajoittamaton toimintavapaus Kosovossa rauhan turvaamiseksi.²⁹

Seuraavassa kuussa Pariisissa jatkuneissa neuvotteluissa albaanit ilmoittivat suostuvansa Rambouillet'ssa esitettyihin ehtoihin. Jugoslavia kieltäytyi edelleen myöntämästä NATO-joukoille rajoittamatonta toimintavapautta.³⁰ Samaan aikaan Kosovon eri uskonnolliset johtajat, niin kristityt kuin muslimit, neuvottelivat (16.–18.3.) Wienissä rauhan mahdollisuudesta. KMN ilmaisi neuvotteluille täyden tukensa.³¹ Poliittisissa keskusteluissa Wienin neuvotteluihin ei kiinnitetty mitään huomiota.

Jugoslavian kieltäytyttyä suostumasta NATO:n ehtoihin sotilasliitto päätti pakottaa Jugoslavian joukot vetäytymään Kosovosta pommittamalla strategiseksi katsomiaan kohteita eri puolilla Serbiaa. Serbian kirkon pyhä synodi tuomitsi väkivallan käytön ja vaati 25.3.1999 antamassaan julkilausumassa konfliktin rauhanomaista ratkaisemista.³² Samana päivänä KMN:n pääsihteeri Konrad Raiser lähetti maailmanliiton jugoslavalaisille jäsenkirjoille kirjeen, jossa hän arvosteli pommituksia.³³ Pian tämän jälkeen Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti, Venäjän kirkko, Kreikan kirkko, Vatikaani, Kirkkojen maailmanneuvosto ja Luterilainen maailmanliitto vetosivat – tuloksetta – YK:n pääsihteerille Kofi Annanille lähettämässään kirjeessä pommitusten lopettamiseksi.³⁴

NATO:n pommitukset kiihdyttivät aluksi sotatoimia Kosovossa ja satojaturhansia siviilejä, lähinnä albaaneja, pakeni naapurimaihin, pääasiassa Albaniaan ja Makedoniaan. Pakolaistulva kasvatti kansainvälisen yhteisön huolta ja painostus Jugoslavian johtoa kohtaan kasvoi. EU valtuutti presidentti Martti Ahtisaaren

28 Piispa Artemije 18.2.1999 päivätyssä kirjeessään Yhdysvaltain ulkoministerille. Siteerattu: Arola 2001, 58. Tekstiä ei näyttäisi enää löytyvän sähköisessä muodossa.

29 Ks. http://en.wikipedia.org/wiki/Rambouillet_Agreement, luettu 26.11.2008.

30 Arola 2001, 58–59.

31 "Yugoslavia [Former] – Message to the Conference on Peace and Tolerance in Kosovo" (KMN:n tiedote), osoitteessa <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/international-affairs/regional-concerns/europe/16-03-99-yugoslavia-former-message-to-the-conference-on-peace-and-tolerance-in-kosovo.html>, luettu 27.1.2009.

32 Herbst 1999a, 13; "Öffentliche Erklärung des Heiligen Synods der Bischöfe der Serbischen Orthodoxen Kirche vom 25. März 1999", tämän kirjoittajan hallussa.

33 "Pastoral Letter to WCC Member Churches in the Federal Republic of Yugoslavia", osoitteessa <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/international-affairs/regional-concerns/europe/25-03-99-pastoral-letter-to-wcc-member-churches-in-the-federal-republic-of-yugoslavia.html>, luettu 27.1.2009. Kirjeessä mainittiin ortodoksinen kirkko, reformoitu kirkko ja evankelinen kirkko.

34 "Kirkot pyytävät lopettamaan pommitukset." *Savon Sanomat* 30.3.1999.

neuvottelemaan – yhdessä Venäjän entisen pääministerin Viktor Tšernomyrdinin kanssa – presidentti Miloševićin kanssa ehdoista, joilla Jugoslavian joukot vetäytyisivät Kosovosta. Neuvotteluissa päästiin tulokseen kesäkuun alussa.³⁵ Saman kuun 10. päivänä 1999 Yhdistyneet kansakunnat puuttui asiaan, kun YK:n turvallisuusneuvosto hyväksyi päätöslauselman 1244, jolla määriteltiin Kosovon lähitulevaisuus. Päätöslauselman mukaan YK:n tuli mm. turvata Kosovossa rauha, taata kaikille alueelta paenneille turvallinen paluu sekä säilyttää Kosovo osana silloista Jugoslaviaa.³⁶ Monet Kosovon serbit katsoivat päätöslauselmasta huolimatta parhaaksi paeta Kosovosta.³⁷ Tästä huolestuneena pyhä synodi vetosi 15.6.1999 ”väkeemme”, jotta se jäisi Kosovoon ja Metohijaan. Kaksi päivää myöhemmin patriarkka Pavle matkusti Kosovoon, ensin Pećiin (joka oli ollut Serbian kirkon virallinen keskus vuoteen 1921) ja sieltä Gračanican luostariin, toistaen saman vetoituksen, mutta vähäisin tuloksin. Synodi vetosi myös Kosovoon saapuneisiin kansainvälisiin joukkoihin (KFOR), jotta nämä takaisivat kaikkien alueen kansallisuuksien turvallisen paluun koteihinsa. Erikseen se vetosi Kosovon luostarien suojelun puolesta mainiten nimeltä Pećin, Dečanin ja Gračanican. Lisäksi kirkon johto vaati Miloševićia eroamaan.³⁸

Heinäkuun alussa patriarkka Pavle tuomitsi espanjalaiselle ABC-lehdelle antamassaan haastattelussa Kosovon etniset puhdistukset – niin albanialaisten joukkopakoon johtaneet tapahtumat 1998 kuin serbien joukkopakoon kesäkuun puolivälin jälkeen johtaneet väkivaltaisuuDET.³⁹ Muutama päivä myöhemmin (5.7.) Pećissä pidetyssä piispainkokouksessa kirkko ilmaisi ”syvän huolensa” Kosovon tilanteesta ja totesi odottavansa KFOR-joukkojen ja YK:n Kosovon hallinnon (UNMIK) suojelevan Kosovon serbejä, slaavinkielisiä muslimeja ja romaneja albaanien aseistettujen ryhmien väkivallalta. Synodin julkilausumassa epäiltiin albaanien pyrkivän alueen ”etniseen puhdistamiseen” serbeistä.⁴⁰

Puhdistusten ohessa synodilla oli toinenkin huoli, pelko siitä, että kansainvälinen yhteisö myöntäisi Kosovon albaaneille Rambouillet’n neuvotteluissa esitetyn laajan autonomian – tai kenties jopa KVA:n vaatiman itsenäisyyden. Pelkoa mahdollisesti lisäsi se, että KVA, joka päätöksen 1244 nojalla olisi pitä-

35 Ks. esim. CNN:n uutinen 3.6.1999: ”Milosevic Accepts Peace Plan, Finnish Envoy Says”, osoitteessa <http://www.cnn.com/WORLD/europe/9906/03/kosovo.peace.04/>, luettu 27.11.2008.

36 Päätös on kokonaisuudessaan luettavissa englanniksi osoitteessa <http://www.nato.int/Kosovo/docu/u990610a.htm>, luettu 27.8.2008.

37 Joidenkin arvioiden mukaan vuoden 1999 loppuun mennessä noin 200 000 serbiä oli lähtenyt Kosovosta.

38 Herbst 1999a, 11; 1999b; 1999c. Pyhän synodin julkilausuma 15.6.1999 löytyy englanniksi osoitteesta <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 26.8.2008.

39 Uutinen (2.7.1999) löytyy englanniksi osoitteesta <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 26.8.2008.

40 Julkilausuman teksti englanniksi osoitteessa <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 26.8.2008.

nyt riisua aseista, oli kansainvälisten joukkojen saavuttua Kosovoon organisoitu uudelleen Kosovon puolustusjoukoiksi. Heinäkuun alkupuolella (10.7.) Serbian kirkon ulkomaanosaston johtaja Washingtonissa, pappismunkki Irinej,⁴¹ varoitti Yhdysvaltoja tunnustamasta Kosovoa itsenäisenä valtiona sanoen tämän vahingoittavan pysyvästi Yhdysvaltain uskottavuutta kansainvälisen yhteisön johtajana sekä lisäävän Länsi-Balkanin poliittista epävakautta. Saman kuun lopulla Irinej kertoi Yhdysvaltain senaatille näkemyksensä Kosovon tilanteesta.⁴²

Samaan aikaan kirkko pyrki edelleen saamaan poliittisesti tunnustetun aseman sekä Serbiassa että kansainvälisesti. Elokuun alkupuolella 1999 pyhä synodi vetosi uudelleen Jugoslavian ja Serbian johtoon, jotta nämä luopuisivat vallasta. Uusiksi vallanpitäjiksi kaavailtiin ilmeisesti kansallismielistä oppositiota, jonka edustajia – mm. Vuk Draškovićin, Zoran Djindjićin ja Vojislav Koštunican – patriarkka Pavle tapasi elokuun alkupäivinä. Samalla pyhä synodi vetosi kansainvälisiin joukkoihin Kosovossa, jotta nämä lopettaisivat serbeihin ja muihin vähemmistöihin kohdistetun terrorin ja etniset puhdistukset.⁴³ Painottaakseen kirkon roolin merkitystä Kosovoa koskevissa päätöksissä Serbian kirkko julkaisi syyskuun puolivälissä teoksen *Ristiinnaulittu Kosovo* (Raspeto Kosovo). Siinä esiteltiin noin 70 Kosovossa pääosin kesällä 1999 tuhottua ortodoksista kirkkoa ja luostaria sekä mainittiin nimeltä parisataa Pećin alueella siepattua ja murhattua henkilöä, joista pääosa oli serbejä.⁴⁴ Kirjasta julkaistiin täydennetty laitos vielä saman vuoden lopulla.

Maailman kristilliset johtajat antoivat edelleen täyden tukensa Serbian kirkolle. Joulukuun alkupuolella KMN:n pääsihteeri Konrad Raiser ja EKK:n pääsihteeri Keith Clements lähettivät patriarkka Pavlelle kirjeen, jossa he ilmaisivat huolensa Kosovon kirkkojen ja muiden pyhien paikkojen tuhoamisen johdosta.⁴⁵ Vastaavaa huolta ei ollut kannettu muslimien pyhien paikkojen hävittämisestä ennen kansainvälisten joukkojen saapumista Kosovoon.

KIRKKO YRITTÄÄ VAIKUTTA KOSOVON YK-HALLINTOON JA KANSAINVÄLISIIN JOUKKOIHIN KOSOVOS SA

YK:n hallinnon ja KFOR-joukkojen saavuttua Serbian kirkko pyrki vaikuttamaan kansainvälisiin toimijoihin Kosovossa. Piispa Artemije esitti keväällä

41 Nykyisin Serbian kirkon Australian ja Uuden Seelannin hiippakunnan piispa.

42 Senaatissa 29.7.1999 pidetyn puheen teksti englanniksi osoitteessa <http://bulk.resource.org/gpo.gov/hearings/106s/61047.txt>, luettu 27.8.2008.

43 Synodin vetoamus englanniksi tämän kirjoittajan hallussa. Google-haun perusteella tekstiä ei ole enää saatavissa sähköisessä muodossa.

44 Teksti englanniksi osoitteessa <http://www.rastko.org.yu/kosovo/crucified/default.htm>, luettu 27.8.2008.

45 Teksti englanniksi osoitteessa <http://www.wcc-coe.org/wcc/news/press/99/37pu.html>, luettu 27.8.2008.

2000 – Kosovon serbien kansallisneuvoston⁴⁶ puheenjohtajan ominaisuudessa – noin 20 000 serbin paluumuuttoa Kosovoon. Albaanit suhtautuivat esitykseen torjuvasti. Samaan aikaan UNMIK kuitenkin aloitti noin 30 000 muun vähemmistökansallisuuksiin kuuluvan henkilön, pääasiassa romanien, paluumuuton Kosovoon. Tätä albaanit eivät vastustaneet.⁴⁷ Kesäkuussa 2000 Artemijen johtama Kosovon serbien lähetystö arvosteli Yhdistyneiden kansakuntien turvallisuusneuvoston kokouksessa YK:ta päätöslauselman 1244 yksipuolisesta toteuttamisesta.⁴⁸ Artemije katsoi YK:n toiminnan suosivan albaaneja ja vaarantavan Kosovon aseman osana Jugoslaviaa.

Pyhän synodin asettama Kosovon ja Metohijan komitea toisti arvostelun 12.1.2001 pidetyn istuntonsa päätteeksi antamassaan julkilausumassa. Komitean mukaan UNMIK ja KFOR toimivat puolueellisesti suojellen vain albaaniväestöä ja käytännössä tukivat serbeihin ja ortodoksisiin kohteisiin kohdistuvaa väkivaltaa. Komitea kritisoi lisäksi kansainvälistä yhteisöä siitä, että se ei tukenut serbien paluumuuttoa ja ilmaisi huolensa sen johdosta, että serbien ja ortodoksisten kohteiden suojele aiottiin siirtää kansainvälisiltä joukoilta Kosovon poliisille, joka komitean mukaan oli värvätty paljolti entisistä Kosovon vapautusarmeijan jäsenistä.⁴⁹ Vaikka tällaista siirtoa ei tehty, UNMIK ei myöskään kohdentanut voimia ortodoksisten kohteiden suojelemaan tai niitä vastaan tehtyjen hyökkäysten tutkimiseen.⁵⁰

Kosovon kansainvälisen hallinnon paikallistason kritiikin ohessa Serbian kirkko pyrki vaikuttamaan UNMIK-hallintoon myös ”ylhäältä”. Maaliskuun puolivälissä patriarkka Pavle lähetti YK:n pääsihteerille sekä Venäjän, Yhdysvaltain, Saksan, Ison-Britannian ja Ranskan poliittiselle johdolle avoimen kirjeen. Siinä hän YK:n päätöslauselmaan 1244 viitaten kehotti kansainvälistä yhteisöä tekemään kaikkensa kitkeäkseen Kosovosta albaaniterrorismin.⁵¹

Poliittisten ratkaisujen lisäksi Serbian kirkko pyrki paikallisella tasolla vaikuttamaan myös uskonnollisten johtajien kautta. Kosovon islamilaisen yhteisön johtaja mufti Rexhep Boja, Prizrenin katolinen piispa Marko Sopi ja piispa Artemije olivat kesästä 1999 lähtien käyneet keskinäisiä neuvotteluja. Niissä pää-

46 Neuvosto oli lokakuussa 1998 perustettu maltillisten Kosovon serbien yhdistys.

47 AFP: ”Committee for Return of Kosovo Serbs Launched”, May 2 [2000], osoitteessa <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 27.8.2008.

48 ”Kosovo Serb Delegation at the UN Security Council Meeting”, ”The Statement of Bishop Artemije” (9.6.2000), molemmat osoitteessa <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 27.8.2008.

49 ”Statement of the Committee for Kosovo and Metochia” (12.1.2001), osoitteessa <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 27.8.2008.

50 Branko Bjelajac, ”Kosovo: Religious Freedom Survey, September 2003” (Forum 18 News 9.9.2003, osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=137, luettu 27.11.2008.

51 ”Patriarch Pavle’s Appeal” (14.3.2001), osoitteessa <http://www.arhiva.serbia.sr.gov.yu/news/2001-03/15/22787.html>, luettu 27.8.2008.

dyttiin syyskuussa 2001 Osllossa pidetyssä kokouksessa esittämään dialogia ja sovintoa edistävien tapaamisten ja seminaarien käynnistämistä.⁵² Esitys ei kuitenkaan johtanut mainittaviin käytännön tuloksiin.

Syyskuun lopulla 2001 Serbian kirkon pyhä synodi vetosi jälleen sekä Jugoslavian ja Serbian johtoon että erityisesti kansainväliseen yhteisöön, jotta ne tekisivät kaikkensa ratkaistakseen Kosovon tulevaisuuden ”aidon demokraattisesti ja humanisti”. Synodi myös totesi, että ”maailman” tulisi vihdoinkin alkaa kutsua albaanien toimia Kosovossa oikealla nimellään eli terrorismiksi.⁵³ Joidenkin tulkintojen mukaan serbit pyrkivät tämäntapaisilla vetoimuksilla vain hyödyntämään Yhdysvaltain aiemmin syyskuussa julistamaa sotaa terrorismia vastaan.⁵⁴ Eräät muut serbit puhuivat Samuel P. Huntingtonin tapaan kulttuurien (”eurooppalaisen” Serbian ja ”Euroopan vastaisten” albaanien) välisestä konfliktista.⁵⁵ Näin luotiin ja pidettiin yllä mielikuvaa albaaneista serbien sortajina.

Vuoden 2001 lopulla albaanit ilmeisesti alkoivat pitää Serbian kirkkoa yhtenä päävastustajanaan. Hyökkäykset serbejä ja etenkin serbien uskonnollisia kohteita vastaan voimistuivat,⁵⁶ joskaan niiden laajuutta ei tietääkseni ole toistaiseksi tutkittu puolueettomasti. Tämän seurauksena Serbian kirkko alkoi entistä vahvemmin painostaa kansainvälisiä toimijoita Kosovossa. Elokuun puolivälissä 2002 patriarkka Pavle vetosi KFOR-joukkojen komentajaan kenraali Marcel Valentiniin ja YK:n Kosovon väliaikaishallinnon johtajaan Michael Steineriin pyytäen näitä ryhtymään toimenpiteisiin, jotta hyökkäykset sakraalikohteita vastaan sekä sakraaliesineiden (ikonien, jumalanpalveluskirjojen ja muun liturgisen esineistön) ryöstely saataisiin loppumaan.⁵⁷ KMN ja EKK tukivat patriarkkaa esittämällä Steinerille samansisältöisen vetoimuksen.⁵⁸

52 Ks. mainittujen kolmen uskonnollisen johtajan englanninkielinen lehdistötiedote 13.4.2000 osoitteessa <http://www.kosovo.net/default4.html> sekä katolisen Zenit-uutistoimiston 10.9.2001 päivätty tiedote Kosovon uskonnollisten johtajien tapaamisesta osoitteessa <http://www.zenit.org/article-2318?l=english>, molemmat luettu 27.8.2008.

53 Serbian kirkon uutispalvelun (Informativna sluzba Srpske Pravoslavne Crkve) välittämä julkilausuma englanniksi, tämän kirjoittajan hallussa. Google-haun perusteella tekstiä ei enää ole saatavissa sähköisessä muodossa.

54 Ks. Zeljko Cvijanovic, ”Belgrade Exploits War on Terror” (Institute for War and Peace Reporting, Balkan Crisis Report 285, 3-Oct-01), osoitteessa <http://archiv.medienhilfe.ch/News/2001/SER-IWPR285.htm>, luettu 27.8.2008.

55 Bogavac 2006, 11.

56 Ks. Erjon Kruja, ”Kosovo: Serb Return Blow” (Institute for War and Peace Reporting, Balkan Crisis Report 356, 8-Aug-02), osoitteessa http://www.iwpr.net/index.php?apc_state=hen&s=o&o=p=bcr&l=EN&s=f&o=249998, luettu 27.8.2008; Memorandum 2004, 108–119.

57 Serbian kirkon uutispalvelun välittämä teksti englanniksi, tämän kirjoittajan hallussa. Tekstiin viitataan lyhyesti YK:n Kosovo-hallinnon sivustoilla osoitteessa <http://www.unmikonline.org/press/2002/mon/aug/lmm170802.htm>, luettu 27.8.2008. Koko tekstiä ei google-haun perusteella ole saatavissa sähköisessä muodossa.

58 Vetoimus englanniksi osoitteessa <http://listserv.buffalo.edu/cgi-bin/wa?A2=TWATCH-L;Er5Ymg;20020822200310-0700>, luettu 27.8.2008.

Vetoomukset eivät kirkon mielestä johtaneet mihinkään käytännön tuloksiin. Kirkon mukaan hyökkäykset kirkkorakennuksia ja luostareita vastaan jatkuivat syksyllä 2002. Tämä radikalisoi Kosovon vielä jäljellä olevia serbejä ja sai heidät etsimään tukea Serbian kansallismielisiltä poliitikoilta. Alkusyksyllä 2002 pide-tyissä Serbian presidentinvaaleissa Kosovon serbit antoivat tukensa äärikansal-liselle Vojislav Šešeljielle.⁵⁹

Kirkko ilmeisesti odotti kansainvälisen hallinnon ja kansainvälisten joukko-jen puuttuvan albaanien kasvaneeseen aktiivisuuteen. Kun näin ei tapahtunut, piispa Arsenije syytti – marraskuun puolivälissä 2002 – KFOR:ia osavastuulli-seksi hyökkäyksistä serbikohteita vastaan.⁶⁰ Samana päivänä (17.11.) Serbian hallitus vaati KFOR-joukkoja suojelemaan serbien sakraalikohteita,⁶¹ ja kaksi päivää myöhemmin pyhä synodi antoi julkilausuman, jossa se ilmaisi ”syvän surunsa albaaniterroristien viimeisimmän barbaarisen teon [kahden kirkon tu-hoamisen]” johdosta. Synodi totesi myös olevansa ”syvästi pettynyt” kansain-välisen yhteisön kyvyttömyyteen suojella ”hengellisiä ja kulttuurimonumentteja Euroopan sydämessä” sekä ilmaisi täyden tukensa piispa Artemijelle ja Kosovon ja Metohijan ”uskovalle kansalle”.⁶²

Vuoden 2002 lopulla albaanit mahdollisesti tunsivat saaneensa serbit selkeäs-ti puolustuskannalle, sillä he alkoivat päätöslauselmaan 1244 vedoten vaatia neuvotteluja Kosovon tulevan aseman määrittelyä varten. Toinen syy neuvottelu-jen vaatimiseksi juuri tuolloin oli Serbian ja Montenegron 7.12.2002 hyväksymä perustuslaki, jolla maiden suhteet määriteltiin uudelleen kahden käytännössä itsenäisen valtion liitoksi. Perustuslaissa Kosovo jäi osaksi Serbiaa. Jugoslavian varapääministerin Nebojša Čovićin⁶³ mukaan Kosovon lopullisesta asemasta voitiin keskustella vasta, kun serbien paluumuutto Kosovoon oli toteutunut ja rauha palannut alueelle.⁶⁴ Näin valtio asetti ensi kertaa julkisesti Kosovo-neu-votteluille samanlaisia tavoitteita kuin kirkkokin. Jugoslavia oli valmis myön-

59 Ks. Father Sava Janjic, ”Comment: Kosovo Serb Despair” (Institute for War and Peace Reporting, Balkan Crisis Report 372, 7-Oct-02), osoitteessa <http://listserv.buffalo.edu/cgi-bin/wa?A2=ind0210a&L=albanews&T=0&F=&S=&P=19976>, luettu 27.8.2008.

60 Beta News Agency (Belgrade November 17, 2002), ”Bishop Artemije: KFOR Responsible for Church Attacks”, tämän kirjoittajan hallussa.

61 ”Serbian Government: Coordinating Centre Calls for Protection of Serbian Sacred Sites in Kosovo” (Pristina, Nov. 17, 2002), osoitteessa <http://www.arhiva.serbia.sr.gov.yu/news/2002-11/18/326720.html>, luettu 27.8.2008.

62 ”Appeal for Protection of Serbs and Their Sacred Sites in Kosovo-Metohija” (19.11.2002), osoitteessa <http://www.arhiva.serbia.sr.gov.yu/news/2002-11/21/326784.html>, luettu 27.8.2008.

63 Hän oli samalla myös Jugoslavian yhdyshenkilö UNMIK-hallintoon.

64 Andjelka R. Popović & Djuro Bilbija, ”There Will Be No Independent Kosovo”, *Večernje novosti* 3.12.2002; artikkeli englanniksi osoitteessa <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/71857>, luettu 28.8.2008.

tämään Kosovolle autonomian Serbian yhteydessä, mutta ei KVA:n vaatimaa täyttä itsenäisyyttä.

Kansainväliset toimijat eivät reagoineet Jugoslavian ja Serbian kirkon kannottoihin. Albaanit ilmeisesti tulkitsivat tämän tueksi itselleen. Tammikuun puolivälissä 2003 Kosovon opetusministeriö esitti Prištinassa sijaitsevan keskeneräisen Kristus Vapahtajan kirkon purkamista. Kirkon rakentaminen oli aloitettu 1991 silloisen Raškan ja Prizrenin piispan ja nykyisen patriarkan Pavlen aloitteesta ja albaanit pitivät sitä – alkuaan oikeutetusti – serbien miehitysvallan symbolina. Piispa Artemije piti esitystä provokatorisena. Hän sanoi sen olevan ”ennenkuulumaton esimerkki [albaanien ääriainesten] rakenteellisesta väkivallasta serbejä kohtaan”.⁶⁵

UNMIK ei ottanut kantaa purkamisesitykseen tai piispan lausuntoon. Kosovon parlamentti tulkitsi vaikenemisen tueksi ja esitti – vastoin päätöslauselmaa 1244 – helmikuun alussa 2003 alueelle täyttä itsenäisyyttä. Serbit vastasivat saman kuun lopussa esittämällä Kosovon jakamista etnisiin alueisiin, ”kantoneihin”.⁶⁶ Päätös ja esitys eivät lopettaneet serbien ja albaanien välisiä väkivaltaisuuksia.⁶⁷ Kesäkuussa 2003, neljä vuotta kansainvälisten joukkojen saapumisen jälkeen, albaanien ja serbien välienselvittelyissä oli UNMIK:in arvioiden mukaan kuollut noin 300 serbiä; lisäksi noin 650 serbiä oli kateissa. Belgradin arvioiden mukaan kuolleita oli lähes 1200 ja kateissa oli noin 1300.⁶⁸ Lisäksi Forum 18:n arvion mukaan hiukan yli sata ortodoksista kirkkoa, luostaria ja muuta kirkollista kohdetta oli tuhottu tai kärsinyt vaurioita.⁶⁹

Serbian ortodoksinen kirkko ryhtyi itsenäistymisesityksen jälkeen vahvistamaan läsnäoloaan Kosovossa. Yksi ilmaus tästä oli uuden kirkon rakentaminen Mitrovican serbialueelle. Piispa Artemije siunasi kirkon peruskiven muurauk-

65 Ks. ”Campaign against Christianity Intensifying in Kosovo” (22.1.2003), osoitteessa <http://www.kosovo.net/default4.html>, luettu 28.8.2008. Kirkko muutettiin lopulta (2006) julkiseksi käymäläksi.

66 Zoran Culafic, ”Kosovo Serbs Demand Ethnic Division” (Institute for War and Peace Reporting, Balkan Crisis Raport 411, 4-Mar-03), osoitteessa http://www.iwpr.net/index.php?apc_state=hen&s=o&o=p=bcr&l=EN&s=f&o=157916, luettu 28.8.2008.

67 Ks. esim. Branko Bjelajac, ”Kosovo: No Protection in Capital for Attacked Orthodox Church and Priest”, Forum 18 News 12.5.2003, osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=54&pdf=Y ja sama, ”Kosovo: Further Attacks on Orthodox Sites”, osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=94&pdf=Y, molemmat luettu 28.8.2008.

68 Tanja Matic, ”Kosovo: Crimes Against Serbs Investigated” (Global Political Forum 13.11.2003), osoitteessa <http://www.globalpolicy.org/security/issues/kosovo1/2003/1113serbs.htm>, luettu 29.8.2008.

69 Branko Bjelajac, ”Kosovo: Religious Freedom Surevey, September 2003” (Forum 18 News 9.9.2003, osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=137, luettu 27.11.2008.

sen 14.9.2003. Kirkon rakentamista perusteltiin sillä, että Mitrovican ainoa (1896 rakennettu) kirkko sijaitsi kaupungin albaanien asuttamassa eteläosassa.⁷⁰

Kansainvälinen yhteisö ei edelleenkään reagoinut Serbian kirkon kannanottoihin. Marraskuussa 2003 albaanien, UNMIK:in ja Serbian hallituksen edustajat neuvottelivat Belgradissa Kosovon tilanteesta,⁷¹ mutta neuvottelut eivät johtaneet käytännön tuloksiin. Sen sijaan hyökkäykset serbejä ja ortodoksia kohteita vastaan jatkuivat⁷² ja voimistuivat keväällä 2004, erityisesti maaliskuussa. Serbian kirkko nimittikin maaliskuun tapahtumat pogromiksi (Martovski pogrom).⁷³

Kosovon väkivaltaisuuksien puhjettua patriarkka Pavle toimitti (18.3.2004) rukouspalveluksen, jossa hän vetosi serbeihin, jotta nämä pidättäytyisivät kostotoimenpiteistä.⁷⁴ Myöhemmin samana päivänä pyhä synodi vetosi Serbian ja Montenegron johtajiin ja kansainväliseen yhteisöön, jotta nämä tekisivät kaikkensa suojellakseen (tarkemmin määrittelemättömiä) ihmisiä joukkotuholta sekä täydelliseltä karkottamiselta Kosovosta ja Metohijasta. Erikseen synodi vetosi alueen albaaneihin ja heidän johtajiinsa, jotta nämä lopettaisivat ”tämän mielettömyyden”. Lopuksi synodi vetosi ”kaikkiin kansamme jäseniin”, jotta nämä paastoaisivat ja rukoilisivat ”näinä äärimmäisen vaikeina aikoina” rauhan puolesta ja pidättäytyisivät ”mielettömistä ja hulluista vastatoimista [odmazde]”.⁷⁵

Serbiassa maaliskuun väkivaltaisuuudet johtivat albaanien moskeijoiden hävittämiseen ainakin Nišissä ja Novi Sadissa. Belgradin ainoa, 1600-luvulta peräisin oleva Bajrakli-moskeija sytytettiin sekin palamaan 17.–18.3. välisenä yönä. Belgradissa tuolloin ollut Montenegron metropoliitta Amfilohije puuttui kuitenkin asiaan; hänen vetoamuksestaan polttamista yrittänyt väkijoukko vetäytyi ja palomiehet onnistuivat sammuttamaan palon ennen kuin se aiheutti merkittävää vahinkoa. Serbian hallitus sanoutui irti tapahtumista ja syytti niistä ”huligaaneja”.⁷⁶

70 Ks. ERPKIM Infor Sluzba, KiM Radio, Kosovska Mitrovica, 14. septembar 2003, osoitteessa http://news.serbianunity.net/bydate/2003/September_14/2.html, luettu 29.8.2008.

71 Tanja Matic, ”Kosovo: Crimes Against Serbs Investigated” (Global Political Forum 13.11.2003), osoitteessa <http://www.globalpolicy.org/security/issues/kosovo1/2003/1113serbs.htm>, luettu 29.8.2008.

72 Ks. Branko Bjelajec, ”Kosovo: Renewed Attacks on Serbian Orthodox” (Forum 18 News Service 1.12.2003), osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=200, luettu 29.8.2008.

73 Ks. March Pogrom 2004.

74 Serbian kirkon uutispalvelun tiedote 18.4.2004 osoitteessa http://www.spc.yu/Vesti-2004/03/18-3-04_11.html, luettu 29.8.2008.

75 Serbian kirkon uutispalvelun tiedote 18.4.2004 osoitteessa http://www.spc.yu/Vesti-2004/03/18-3-04_101.html, luettu 29.8.2008.

76 Felix Corley, ”Kosovo & Serbia: Churches & Mosques Destroyed amid Inter-ethnic Violence” (Forum 18 News Service 18.3.2004), osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=280; Dragana Nikolic-Solomon, ”Belgrade Mosque in Flames”

Serbian kirkon kannalta maaliskuun tapahtumilla oli ainakin yksi kansainvälisesti merkittävä seuraus: UNESCO liitti Kosovon keskiaikaiset kirkolliset rakennukset osaksi maailmanperintöluetteloan.⁷⁷ Poliitikassa väkivaltaisuudet pakottivat kansainvälisen yhteisön ryhtymään aiempaa päättäväisemmin etsimään ratkaisua Kosovon tilanteeseen.⁷⁸

Maaliskuun väkivaltaisuuksien jälkeen – joissa Serbian kirkon tietojen mukaan kuoli tai katosi ainakin 12 serbiä ja 4 000 joutui pakenemaan kodeistaan; lisäksi yli 30 kirkkoa ja luostaria tuhoutui tai vaurioitui⁷⁹ – sekä albaanit että serbit alkoivat aktiivisesti vaatia päätöslauselman 1244 edellyttämiä neuvotteluja Kosovon tulevaisuudesta. Kummatkin ilmeisesti näkivät kansainvälisen yhteisön olevan nyt halukas – tai pakotettu – etsimään tilanteelle ratkaisua. Luultavasti siksi molemmat osapuolet esittivät selväsanaisesti käsityksensä siitä, mihin neuvottelujen tulisi johtaa. Kosovon poliittisesti maltillinen presidentti Ibrahim Rugova linjasi tavoitteen KVA:n vaatimusten mukaisesti itsenäisyydeksi. Serbian pääministeri Vojislav Koštunica esitti Kosovolle alueellista jakoa – jota media kutsui kantonisoinniksi – ja, Ranskan 1999 neuvottelujen mukaisesti, autonomiaa osana Serbiaa.⁸⁰ Käytännössä kumpikaan osapuoli ei voinut hyväksyä toisen ehdotusta.

Serbia sai poliittista tukea Venäjältä, kun maan varaulkoministeri Aleksandr Jakovenko totesi puheiden Kosovon itsenäisyydestä olevan ennenaikaisina.⁸¹ Kristilliset kirkot puolestaan tukivat Serbian kirkon pyrkimystä päästä osallistumaan Kosovo-neuvotteluihin. Amerikan ortodoksisen kirkon (OCA)⁸² päämies, Washingtonin arkkipiispa Herman, totesi patriarkka Pavlille lähettämässään kirjeessä (päivätty 24.3.2004) OCA:n jatkavan Yhdysvaltain ja Kanadan YK- ja

(Institute for War and Peace Reporting, Balkan Crisis Report 486, 18-Mar-04), osoitteessa http://www.iwpr.net/?p=bcr&s=f&o=157713&apc_state=henibcr2004, molemmat luettu 29.8.2008. Heinäkuussa 2005 kahdeksan henkilöä tuomittiin muutaman kuukauden mittaisiin vankeusrangaistuksiin Nišin Islam Agan moskeijan tuhopoltosta. Ks. Branko Bjelajac, "Serbia: Eight Sentenced for 2004 Mosque Burning" (Forum 18 News Service 28.7.2005), osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=620, luettu 1.9.2008.

77 Ks. <http://whc.unesco.org/en/list/724>, luettu 24.1.2009.

78 Ks. Norjan NATO-suurlähettilään Kai Eiden raportti YK:n pääsihteerille lokakuulta 2005 osoitteessa <http://www.fehe.org/index.php?id=473>, luettu 24.1.2009.

79 Serbian kirkon uutispalvelun tiedote 31.3.2004 osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2004/03/31-3-04-e01.html>, luettu 29.8.2008. Tiedote näyttäisi olevan sähköisessä muodossa vain englanniksi.

80 Julia Geshakova, "Serbia-Montenegro: Two Years Later, Partnership Remains Uneasy", (Radio Free Europe / Radio Liberty 17.3.2004), osoitteessa <http://www.rferl.org/content/article/1051932.html>, luettu 29.8.2008.

81 "Jakovenko: Kosovo Issue Is Still on UNSC Agenda", osoitteessa http://www.mfa.gov.yu/Bilteni/Engleski/b040308_e.html#N22, luettu 29.8.2008.

82 OCA oli alkuaan Moskovan patriarkaatin hiippakunta, jolle Moskova myönsi täyden itsenäisyyden 1970. Konstantinopolin patriarkaatti ei ole tunnustanut OCA:n itsenäisyyttä.

NATO-edustajien painostusta rauhanomaisen ja oikeudenmukaisen ratkaisun saamiseksi Kosovoon.⁸³ Kirkkojen maailmanneuvosto ja Euroopan kirkkojen konferenssi vetosivat – turhaan – UNMIK-hallinnon silloiseen johtajaan Harri Holkeriin⁸⁴ kirkkojen ottamiseksi huomioon rauhan rakentamisessa Kosovossa.⁸⁵ Tämä oli viimeinen kerta, kun KMN ja EKK ottivat julkisesti kantaa Serbian kirkon puolesta.

Myös Serbian kirkko itse pyrki edelleen saamaan itselleen kansainvälisesti tunnustetun aseman neuvotteluissa. Maaliskuun lopussa 2004 Serbian ja Montenegron suurlähetystö järjesti Washingtonissa tilaisuuden, jossa piispa Artemije puhui Kosovon tilanteesta. Hän sanoi Kosovon poliittisen johdon koostuvan paljolti Kosovon vapautusarmeijan entisistä johtajista ja väitti näiden manipuloivan Kosovon albaaneja vaatimaan alueelle itsenäisyyttä. Puheensa lopuksi Artemije vetosi Yhdysvaltoihin, jotta se ei tukisi albaanijohdon itsenäisyyspyrkimyksiä.⁸⁶ Samaan aikaan Dečanin luostarin varajohtaja, isä Sava (Janjić), kritisoi UNMIK:ia ja KFOR:ia siitä, että ne eivät tehneet mitään selvittääkseen, ketkä olivat maaliskuisen ”pogromin” ja aiempien ortodoksikirkkoihin kohdistuneiden tihutöiden takana.⁸⁷ Huhtikuun puolivälissä useat YK:n turvallisuusneuvoston jäsenet vetosivat Kosovon albaanijohtoon vaatien toimenpiteitä ääriaineksia vastaan.⁸⁸ Kaksi kuukautta myöhemmin myös EU:n ulkoasian komissaari Javier Solana vaati Kosovon johtoa suojelemaan alueen vähemmistöjä.⁸⁹ Mihinkään erityisiin toimiin ei kuitenkaan ryhdytty eikä kirkkoa tunnustettu Kosovon tulevaisuutta koskevien neuvottelujen osapuoleksi.

Kosovoon kohdistettu kansainvälinen huomio sai albaanit etsimään – ainakin julkisuudessa – yhteistyötä serbien kanssa. Heinäkuun puolivälissä 2004 serbien ja albaanien poliittinen johto allekirjoitti virallisen ilmoituksen mukaan yhteisen julistuksen, jossa sitouduttiin väkivaltaisuuksien vähentämiseen, monikansalliseen yhteistyöhön ja integraatioon EU:n kanssa. Albaanien puolelta

83 Hermanin kirje englanniksi osoitteessa <http://www.oca.org/Docs.asp?ID=11&SID=12>, luettu 29.8.2008.

84 Holkeri nimitettiin tehtävään heinäkuussa 2003 ja hän erosi terveydellisin perustein 25.4.2004. Ks. Holkeri 2008.

85 KMN:n ja EKK:n 29.4.2004 päivätty kirje englanniksi osoitteessa <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/unmik.html>, luettu 29.8.2008.

86 Artemijen puhe englanniksi osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2004/April_01/5.html, luettu 29.8.2008.

87 Branko Bjelajac, ”Kosovo: Nobody Charged for Destruction of Orthodox Churches and Monasteries” (Forum 18 News Service 6.4.2004), osoitteessa http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=314, luettu 29.8.2008.

88 YK:n turvallisuusneuvoston 13.4.2004 pidetyn kokoontumisen lehdistötiedote, osoitteessa <http://www.un.org/News/Press/docs/2004/sc8056.doc.htm>, luettu 29.8.2008.

89 Zna Limani, Arben Salihu & Muhamet Hajrullahu, ”Solana Chides Kosovar Leaders About Serb Plight” (Institute for War and Peace Reporting, Balkan Crisis Report 502, 10-Jun-04), osoitteessa <http://listserv.buffalo.edu/cgi-bin/wa?A2=ind0406b&L=albanews&D=1&T=0&P=21036>, luettu 29.8.2008.

allekirjoittajina olivat mm. Ibrahim Rugova, Kosovon väliaikaisen hallituksen ensimmäinen pääministeri Bajram Rexhepi ja Kosovon demokraattisen puolueen puheenjohtaja Hashim Thaci. Serbien edustajiksi mainittiin kolme tunnettua paikallista poliitikkoa, Dragisa Krstović, Oliver Ivanović ja Milorad Todorović.⁹⁰ He ilmoittivat kaksi päivää myöhemmin (16.7.), etteivät he olleet allekirjoittaneet julistusta.⁹¹ Julistus ei johtanut mihinkään käytännön toimiin, joten mahdollisesti kyse oli vain albaanien julkisuuskuvan kohentamisesta. Mielestäni on huomionarvoista, että tässäkin tapauksessa sivuutettiin täysin sekä serbien että albaanien uskonnolliset johtajat.

Serbian ortodoksinen kirkko pyrki käyttämään albaaneihin kohdistettua kritiikkiä hyväkseen. Syyskuun alkupuolella 2004 pyhä synodi vetosi YK:hon, UNESCO:on ja EU:hun, jotta nämä tukisivat Kosovosta paenneiden tai karkotettujen paluumuuttoa, elämän normalisoitumista ja kaikkien Kosovon ja Metohijan tuhottujen tai vaurioituneiden kirkkojen ja luostarien korjaamista.⁹² UNMIK ja Kosovon albaanijohto suhtautuivat vetoomukseen varauksin ja piispa Artemije kritisoikin tämän johdosta muutama päivä synodin vetoomuksen jälkeen ankarasti UNMIK:ia.⁹³ Lokakuussa 2004 Kosovon serbit boikotoivat UNMIK:in johdolla pidettyjä parlamenttivaaleja ja jättivät näin paikallishallinnon kokonaan albaaneille.

Joulukuussa 2004 piispa Artemije nosti EU:n ihmisoikeustuomioistuimessa Strasbourgissa syytteen Isoa-Britanniaa, Ranskaa, Saksaa ja Italiaa vastaan saanosten näiden epäonnistuneen Kosovon kirkkojen suojelussa.⁹⁴ Patriarkka Pav-

90 Serbian ortodoksisen kirkon Kosovon hiippakunnan tiedote "Albanians and Serbs Sign Declaration", osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2004/July_16/1.html, luettu 29.8.2008. Tiedotetta ei ole serbiankielisillä uutissivuilla.

91 Serbian ortodoksisen kirkon Kosovon hiippakunnan tiedote "Kosovo Serb Leaders Denounce 'Pristina Declaration'", osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2004/July_16/2.html, luettu 29.8.2008. Tiedotetta ei ole serbiankielisillä uutissivuilla.

92 Serbian kirkon vetoamus 8.9.2004 osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2004/09/08-9-04-c.html#sab>, luettu 1.9.2008.

93 Piispa Artemijen lausunto englanniksi ("Comminique of the Diocese of Raska-Prizren and Kosovo-Metohija", 10.9.2004) osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2004/September_14/1.html, luettu 1.9.2008.

94 BBC News 9.12.2004, osoitteessa <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4083005.stm>, luettu 1.9.2008. Alkuvuodesta 2005 hän ilmoitti peruvansa kanteen kahden "lännen ohjeita" noudattaneen kollegansa, Amfilohijen ja Atanasijen, painostuksesta. Raskan ja Prizrenin hiippakunnan muistio Kosovon kirkkojen uudelleen rakentamisesta ("Memorandum For Reconstruction of Churches – The Eradication of the Serbian Heritage in Kosovo and Metohija") 18.8.2008, osoitteessa <http://www.eparhija-prizren.com/print.asp?idvest=3181>, luettu 1.9.2008. Montenegron hiippakunnan metropoliitta Amfilohije ja 1999 eläkkeelle siirtynyt Zahumljen ja Hertsegovinan piispa Atanasije olivat tuolloin Serbian kirkon vaikutusvaltaisimpia piispoja. Sittemmin Artemije syytti myös apulaispiispaansa, Teodosijea, Amfilohijen ja Atanasijen tukemisesta. Ks. "Insurrection in Visoki Decani", osoitteessa <http://www.eparhija-prizren.com/defaultE.asp?idvestep=3191>,

le puolestaan totesi joulusaarnassaan, että Kosovon serbeiltä on riistetty oikeus elää.⁹⁵ Poliittiset toimijat eivät reagoineet kirkon kommentteihin. Sen sijaan kirkko sai maaliskuun puolivälissä 2005 tukea Amnesty Internationalilta, joka arvosteli UNMIK:ia ja KFOR:ia sekä epäonnistumisesta Kosovon vähemmistöjen suojelemisessa että haluttomuudesta selvittää osuuttaan vuoden takaisin väkivaltaisuuksiin.⁹⁶

Epäonnistuttuaan pyrkimyksissään vaikuttaa Kosovon kansainvälisiin päätäjiin kirkko ryhtyi jälleen toimimaan kansainvälisellä tasolla. Maaliskuun lopussa 2005 Zahumljen ja Hertsegovinan piispa Grigorije sekä Lipljanin piispa (Kosovon hiippakunnan apulaispiispa) Teodosije tapasivat YK:n pääsihteerin Kofi Annanin. He keskustelivat myös Bosnia-Hertsegovinan tilanteesta, mutta päähuomio kohdistui Kosovoon. Piispojen viesti oli pelkistäen, että Serbian kirkko oli valmis tekemään YK:n kanssa yhteistyötä monikansallisen ja moniuskonnollisen Kosovon rakentamiseksi.⁹⁷ Pari viikkoa myöhemmin Serbian kirkon edustajat, mm. aiemmin mainittu pappismunkki Irinej, tapasivat Yhdysvaltain ulkoministeriön, turvallisuusneuvoston ja kongressin edustajia. Viesti oli sama: Serbian kirkko oli valmis tekemään yhteistyötä Yhdysvaltain kanssa rauhan ja suvaitsevaisuuden lisäämiseksi Kosovossa.⁹⁸ Pian tämän jälkeen (18.4.2005) pyhän synodin ja Kosovon piispojen yhteiskokous hyväksyi päätöslauselman, jossa vaadittiin mm. Kosovon ja Metohijan serbien ja kaikkien muidenkin alueella asuvien perusoikeuksien turvaamista, kansallistetun kirkollisen omaisuuden palauttamista ja kaikkien kesäkuun 1999 jälkeen tuhottujen kirkkojen ja luostarien restaurointia. Päätöslauselmassa vakuutettiin myös Serbian kirkon olevan valmis yhteistyöhön ja rakentavaan dialogiin kaikkien niiden kansainvälisten instituutioiden kanssa, jotka voivat edistää rauhaa ja vakautta Kosovossa ja Metohijassa, Bosnia-Hertsegovinassa ja koko Kaakkois-Euroopassa.⁹⁹

luettu 7.1.2009.

- 95 Pavlen joulusaarna (juliaanisen kalenterin mukaisena jouluna 4.1.2005) englanniksi osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2005/January_04/4.html, luettu 1.9.2008. Tekstiä ei löydy Serbian ortodoksisen kirkon virallisilta Internet-sivuilta.
- 96 "Kosovo/Kosova (Serbia and Montenegro): The March Violence – One Year on" (17.3.2005), osoitteessa <http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR70/006/2005/en/dom-EUR700062005en.html>, luettu 1.9.2008.
- 97 Serbian ortodoksisen kirkon uutispalvelun tiedote 29.3.2005 ("Kirkko tarjoaa yhteistyötä ja aktiivista roolia Kosovon ja Methohijan rauhoittamisprosessissa", "Crkva nudi saradnju i aktivnu ulogu u procesu stabilizacije na Kosovu i Metohiji"), osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2005/03/29-3-05-c.html#kof>, luettu 1.9.2008.
- 98 Serbian ortodoksisen kirkon uutispalvelun tiedote 16.4.2005 ("Todistamme kirkon ja kansan kärsimyksestä", "Svedočili smo o stradanju crkve i naroda"), osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2005/04/16-4-05-c.html>, luettu 1.9.2008.
- 99 Julkilausuma (Saopštenje) Serbian ortodoksisen kirkon arkistosivuilla osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2005/04/18-4-05-c.html#sao>, luettu 1.9.2008.

Kirkon pyrkimykset tulla tunnustetuksi neuvottelujen osapuoleksi eivät tälläkään kertaa johtaneet tulokseen. Toukokuun puolivälissä pappismunkki Irinej vetosi jälleen Yhdysvaltoihin, tällä kertaa ulkoministeriön¹⁰⁰ virkamiehiin monikulttuurisen ja moniuskontoisen Kosovon puolesta.¹⁰¹ Rivien välistä voi päätellä, että yksi vetoimuksen tarkoitus oli suostutella Yhdysvaltoja olemaan tukematta Kosovon albaanien itsenäisyyspyrkimyksiä. Yhdysvallat ei virallisesti ollut ilmaissut tällaista tukea, mutta kirkko teki kansainvälisten toimijoiden passiivisuudesta Kosovossa omat johtopäätöksensä. Kirkon kansainvälisen toiminnan vilkastumisen taustalla oli myös pelko siitä, että kirkon ääntä ei kuultaisi Kosovon tulevaisuudesta käytävissä neuvotteluissa, joiden huhuttiin alkavan lähitulevaisuudessa.

KIRKKO PYRKII VAHVISTAMAAN LÄSNÄOLOAAN ITSENÄISTYVÄSSÄ KOSOVOS SA

Kansainvälisen kirkollisen tuen hiipuminen kevään 2004 jälkeen sekä albaanien samaan aikaan saama kansainvälinen tuki saivat Serbian kirkon etsimään uusia toimintavaihtoehtoja. Yhtenä mahdollisuutena nähtiin myönnytysten tekeminen kansainväliselle yhteisölle. Näihin kuului edellä mainittu kirkon ilmaisema halukkuus rakentaa monikulttuurista ja moniuskontoista Kosovoa. Pidemmälle myönnytyksissä meni jo mainittu munkki Sava, joka 20.6.2005 annetussa tiedotteessa pyysi julkisesti anteeksi Miloševićin ajan tapahtumia.¹⁰² Tämä ei enää tässä vaiheessa ollut kansainvälisessä politiikassa suuri myönnytys, mutta herätti ilmeisesti ärtymystä kansallismielisesti ajattelevissa Serbian kirkon johtohenkilöissä, sillä anteeksipyyntöä ei sittemmin käsitelty julkisuudessa eikä sitä löydy kirkon Internet-sivustoilta. Tietämäni mukaan kirkko ei toistaiseksi ole julkisesti käsitellyt omaa vaikenemistaan Miloševićin ajan vääryyksiltä toisuskoisia kohtaan.

Toisena vaihtoehtona nähtiin serbien yhtenäisyyden vahvistaminen. Jotkut kirkon edustajat, ja myös poliitikot, muotoilivat uudelleen Jugoslavian vuosien 1991–1995 hajoamissotien edellä esitetyn salaliittoteorian: serbit – sekä yleisesti että Kosovossa – olivat albaanien yhdessä länsimaiden kanssa punomien juo-

100 Tarkemmin: House Committee on International Relations.

101 Irinejn puhe ja muut aiheeseen liittyneet alustukset sekä niistä käyty keskustelu englanniksi osoitteessa http://commdocs.house.gov/committees/intrel/hfa21307.000/hfa21307_0f.htm, luettu 1.9.2008.

102 Fr. Sava Janjic, "Serbian Orthodox Church Asks Forgiveness for War in Kosovo" (BosNewsLife 20.6.2005), tämän kirjoittajan arkistossa. Internetistä löytyy lyhyt viittaus tekstiin osoitteesta www.sda.net/modules.php?name=News&file=article&sid=956, luettu 1.9.2008, mutta esimerkiksi Kosovon hiippakunnan arkistossa (ks. <http://www.kosovo.net/news/archive/archive.html?m=6&y=2004&l=e> [englanniksi], <http://www.kosovo.net/news/archive/archive.html?m=6&y=2004&l=s> [serbiaksi], molemmat luettu 1.9.2008) tekstiä ei ole.

nien uhreja.¹⁰³ Näin pyrittiin painostamaan Serbian serbejä tukemaan aiempaa laajemmin ja aktiivisemmin Kosovon serbejä. Eräät kirkon edustajat pyrkivät lisäksi vetoamaan kansalliseen itsetuntoon ja perinteeseen ja ryhtyivät korostamaan Kosovon ja Metohijan olevan ”hengellisesti serbialainen alue”,¹⁰⁴ toisin sanoen luovuttamaton osa Serbiaa.

Kesän 2005 aikana konkreettiset väkivaltaisuuudet albaanien ja serbien välillä näyttivät vähenevän, mikä viittaisi siihen, että albaanien asema oli entisestään vahvistunut. Sen sijaan sanasota osapuolten välillä kiihtyi; molemmat syyttivät toisiaan mm. vihan lietsonnasta. Serbian kirkko varoitti lisäksi kansainvälistä yhteisöä siitä, että Kosovon itsenäistyminen lisäisi jännitteitä Balkanilla.¹⁰⁵ Samaan aikaan tosin Kosovon hiippakunnan serbiankielisillä uutissivuilla kerrottiin Kosovon uskonnollisten johtajien tapaamisesta sovun ja dialogin merkeissä.¹⁰⁶

Loppusyksystä Yhdysvallat, Saksa, Ranska, Iso-Britannia, Italia ja Venäjä esittivät yleiset periaatteet Kosovon tulevasta asemasta käytäville neuvotteluille. Periaatteisiin kuului Kosovon autonomia ja esitys, että alueen rajat säilytettäisiin koskemattomina, toisin sanoen aluetta ei jaettaisi tai sitä ei yhdistettäisi mihinkään muuhun valtioon.¹⁰⁷ Vaikka periaatteissa painotettiin myös pyrkimystä vakauden säilyttämiseen Länsi-Balkanilla, Serbian kirkko toisti juuri ennen niiden julkistamista varoituksensa, että Kosovon itsenäistyminen vaarantaisi Länsi-Balkanin turvallisuuden.¹⁰⁸ YK:n pääsihteeri Kofi Annan nimitti marraskuussa 2005 presidentti Martti Ahtisaaren erikoislähettilääkseen ja antoi tämän tehtäväksi johtaa Kosovon tulevasta asemasta käytäviä neuvotteluja.

Alkuaan neuvottelujen tarkoituksena oli toisaalta turvata Länsi-Balkanin poliittinen vakaus, toisaalta säilyttää Kosovo jakamattomana ja suvereenina kokonaisuutena.¹⁰⁹ Ahtisaari tulkitsi tätä siten, että Miloševićin hirmuhallinnon takia Kosovon oli mahdotonta palata Serbian yhteyteen. Samaa mieltä oli myös Hol-

103 Ks. Bogavac 2006, 10.

104 ”Duhovno srpski prostor.” Ilmaisu on Zoran Bogavacin (2006, 8).

105 Ks. Kosovon hiippakunnan uutispalvelun tiedote (”Kosovo Gambit”, 9.8.2005), osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2005/August_09/4.html ja Serbian ortodoksisen kirkon uutispalvelun tiedote ”Bivši pripadnik OVK preti monasima i KFOR-u”, ”Entinen UÇK:n johtaja uhkaa munkkeja ja KFOR:ia”, 16.8.2005, osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2005/08/16-8-05-c.html#ovk>, molemmat luettu 2.9.2008.

106 Kosovon hiippakunnan uutispalvelun tiedote (”Dijalog i tolerancija: susret predstavnika verskih zajednica na Kosovu”, ”Dialogi ja suvaitsevaisuus: uskonnollisten yhteisöjen johtajien tapaaminen Kosovossa”, 9.8.2005), osoitteessa <http://www.kosovo.net/news/archive/archive.html?m=8&y=2005&l=s>, luettu 2.9.2008.

107 Asiakirja löytyy osoitteesta http://en.wikipedia.org/wiki/Kosovo_status_process, viitteestä 17, luettu 26.11.2008.

108 Ks. esim. patriarkka Pavlen vetoamus (obraćanje) ja Serbian ortodoksisen kirkon pyhän synodin julkilausuma (poruka) Kosovon asemasta käytävästä keskustelusta 4.11.2005 osoitteessa <http://www.spc.yu/Vesti-2005/11/04-11-05-c.html#obr>, luettu 2.9.2008.

109 Ahtisaari 2008, 283.

keri.¹¹⁰ Näkemykset ilmeisesti perustuvat YK:n pääsihteerin Kofi Annanin järjestön yleiskokouksessa syyskuussa 1999 esittämään käsitykseen, jonka mukaan kansainvälisen yhteisön on (YK:n peruskirjan vastaisesti) mahdollista puuttua itsenäisen valtion sisäisiin asioihin joukkomurhan¹¹¹ estämiseksi. Esimerkkeinä Annan mainitsi Ruandan ja Kosovon.¹¹² Näin ajatellen Kosovon itsenäisyydestä tuli neuvottelujen etukäteen päätetty poliittinen välttämättömyys.

Kansainvälisen yhteisön käynnistämät neuvottelut herättivät Serbian kirkossa levottomuutta. Kirkko tai ainakin eräät kirkon edustajat uskoivat, että itsenäistyminen vaarantaisi serbivähemmistön aseman. Juliaanisen kalenterin mukaisena jouluaattona 2005 pitämässään puheessa¹¹³ patriarkka Pavle varoitti, ”ettei kenelläkään ole oikeutta muuttaa eteläisten alueiden valtio-oikeudellista asemaa yksipuolisesti, ilman kaikkien Serbiassa asuvien kansojen yksimielisyyttä”.¹¹⁴ Toisin sanoen hän esitti Kosovon säilyttämistä autonomisena alueena Serbian yhteydessä, käytännössä siis samaa järjestelyä, joka oli vallinnut Titon Jugoslaviassa.

Neuvottelut Kosovon tulevaisuudesta aloitettiin Wienissä helmikuussa 2006. Serbian kirkkoa ei kutsuttu neuvottelupöytään. Kirkko – sen enempää kuin Kirkkojen maailmanneuvosto tai Euroopan kirkkojen konferenssikaan – ei myöskään kommentoinut neuvottelujen aloittamista.

Maaliskuussa 2006 Venäjä pyrki vaikuttamaan neuvotteluihin, kun Moskovan patriarkaatin ulkoasiainosaston johtaja metropoliitta Kirill varoitti kansainvälistä yhteisöä tunnustamasta Kosovon itsenäisyyttä ja sanoi sen synnyttävän alueella uuden konfliktin.¹¹⁵ Saman vuoden huhtikuussa Serbian hallitus hyväksyi uuden uskontolain, jossa valtio määriteltiin uskonnollisesti neutraaliksi, mutta samalla korostettiin ortodoksisen kirkon merkitystä Serbian kansallisen identiteetin säilyttäjänä ja kehittäjänä (artiklat 10 ja 11).¹¹⁶ Kosovoa ei erikseen mainittu, mutta se sisältyi hiippakuntana Serbian ortodoksiseen kirkkoon.

110 Ahtisaari 2008, 284–288; Holkeri 2008, 277.

111 Tekstissä: mass murder.

112 Kofi Annanin raportti YK:n yleiskokoukselle syyskuussa 1999, osoitteessa <http://www.un.org/News/Press/docs/1999/19990920.sgsm7136.html>, luettu 26.1.2009.

113 Serb. *poslanica*.

114 “[Niko nema pravo] da državno-pravni status nase južne pokrajine menja jednostrano, bez saglasnosti svih naroda koji u Srbiji žive ––” Koko teksti osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2006/January_06/1.html, luettu 2.9.2008. Puhetta ei löydy Serbian ortodoksisen kirkon Internet-arkistosta.

115 Kosovon hiippakunnan uutispalvelun tiedote (“Metropolitan Kirill: Recognition of the Independence of Kosovo to Incite a New Conflict in the Region”, 30.3.2006), osoitteessa http://www.kosovo.net/news/archive/2006/March_31/1.html, luettu 2.9.2008. Tekstiä ei ole hiippakunnan serbiankielisillä sivuilla eikä Venäjän ortodoksisen kirkon englannin- tai venäjänkielisillä sivuilla.

116 Serbian uskontolaki (2006) osoitteessa www.skupstinskamreza.org.yu/upload/documents/500-06-lat.pdf. Uskontolain luonnos löytyy englanniksi osoitteessa [www.venice.coe.int/docs/2006/CDL\(2006\)029-e.pdf](http://www.venice.coe.int/docs/2006/CDL(2006)029-e.pdf), molemmat luettu 3.9.2008. Luonnoksen

Neuvottelujen alkuvaiheessa keskityttiin Kosovon sisäistä turvallisuutta ja vähemmistöjen oikeuksia koskeviin kysymyksiin. Näiden yhteydessä keskusteltiin myös Serbian ortodoksisen kirkon omaisuuden turvaamisesta.¹¹⁷ Samaan aikaan, keväällä 2006, myös Kosovon ortodoksien, katolilaisten ja muslimien uskonnolliset johtajat kävivät neuvotteluja rauhan turvaamisesta Kosovossa.¹¹⁸ Eri neuvottelujen välillä ei kuitenkaan ollut keskusteluyhteyttä.

Kevään ja kesän aikana kävi selväksi, että serbien esittäessä autonomiaa ja albaanien vaatiessa itsenäisyyttä neuvotteluissa ei ollut mahdollista päästä yksimielisyyteen Kosovon asemasta. Syksyllä 2006 Serbian valtio otti kantaa asiaan hyväksymällä lokakuussa pidetyssä kansanäänestyksessä uuden perustuslain. Sen 182. artiklan mukaan Serbiaan kuuluu kaksi autonomista aluetta, Vojvodina ja Kosovo ja Metohija.¹¹⁹ Näin Serbia kieltäytyi (etukäteen) tunnustamasta Kosovon itsenäisyyttä.

Maaliskuussa 2007 Ahtisaari esitti alustavan luonnoksen suunnitelmaksi Kosovon tulevasta asemasta. Siinä hän suositteli Kosovon tunnustamista itsenäiseksi valtioksi. YK:n pääsihteeri Ban Ki-moon esitti Ahtisaaren suunnitelman turvallisuusneuvostolle 26. maaliskuuta. Serbian kirkon kannalta luonnos ei ainakaan periaatteessa ollut huono: siinä esitettiin sekä Kosovon ortodoksikohteiden että uskonnon harjoituksen kattavaa turvaamista.¹²⁰

Venäjä vastusti suositusta sanoen, että se tukee vain sellaista suunnitelmaa, jonka sekä Serbia että Kosovon albaanit hyväksyvät. Venäjän vastustuksen johdosta turvallisuusneuvosto hylkäsi Ahtisaaren esittämän luonnoksen heinäkuussa 2007 ja esitti uusien neuvottelujen aloittamista.¹²¹ Serbian kirkko ei ottanut julkisesti kantaa asiaan. Oletukseni on, että kirkon johto tänä aikana keskusteli Kosovon tilanteesta ja päätyi käsitykseen, että Kosovon itsenäistymistä ei voitu estää. Siksi oli etsittävä tapoja toimia albaanien hallitsemassa Kosovossa. Ilmeisesti kaikki kirkon johtomiehet eivät kuitenkaan luottaneet YK:n turvatakuisiin.

ja Serbian parlamentin 27.4.2006 hyväksymän lopullisen lain artiklojen numerointi ei ole identtinen.

117 Ks. http://en.wikipedia.org/wiki/Kosovo_status_process, luettu 26.11.2008.

118 "Prva stanica Pečka patrijaršija: verski predstavnici poručuju da je Kosovo i Metohija njihov zajednički dom" (Ensimmäinen pysäkki, Pečin patriarkaatti [Serbian ortodoksinen kirkko]: uskonnolliset johtajat sanovat Kosovon ja Metohijan olevan heidän yhteinen kotinsa), *Danas* (Beograd) 8.5.2006, osoitteessa <http://www.danas.co.yu/20060508/dogadjajdana2.html>, luettu 2.9.2008.

119 http://www.srbija.gov.rs/cinjenice_o_srbiji/ustav_odredbe.php?id=225, luettu 7.1.2009. Ks. myös http://en.wikipedia.org/wiki/Serbian_constitutional_referendum,_2006, luettu 26.11.2008.

120 Ks. "Report of the Special Envoy of the Secretary-General on Kosovo's Future Status", osoitteessa <http://74.125.77.132/search?q=cache:Ko9EKm81PUgJ:www.unosek.org/docref/report-english.pdf+unosek,+orthodox+church&hl=fi&ct=clnk&cd=1&gl=fi>, luettu 25.1.2009; Ahtisaari 2008, 297.

121 http://en.wikipedia.org/wiki/Kosovo_status_process, luettu 26.11.2008.

Asiasta oli ehkä kuitenkin mahdollista keskustella kirkon piirissä aiempaa avoimemmin, sillä Kosovon itsenäisyyden tärkeimpiin kuuluvan kriitikon, iäkkään patriarkka Pavlen (s. 1914) terveydentila oli merkittävästi heikentynyt.¹²²

YK:n, Yhdysvaltojen ja NATO:n tuki Ahtisaaren suunnitelmalle ilmeisesti riitti albaaneille eivätkä he pitäneet Venäjän vastustusta merkittävänä. Samana päivänä (20.7.), jolloin Ahtisaaren suunnitelma hylättiin, Kosovon pääministeri Agim Çeku nimittäin ilmoitti julistavansa yksipuolisesti alueen itsenäiseksi 28.11.2007.¹²³ Marraskuun 28. on Albanian kansallispäivä.

Neuvottelut Ahtisaaren johdolla jatkuivat loppukesällä ja syksyllä. Pääministeri Çekun ilmoitus otettiin kuitenkin kansainvälisesti huomioon. Marraskuun puolivälissä Yhdysvaltain ulkoministeriön nimettömänä pysytellyt virkailija ilmoitti, että maa tulee tunnustamaan Kosovon itsenäistymisen, mikäli neuvottelut eivät johda tuloksiin viimeistään 10. joulukuuta.¹²⁴

Juuri ennen määräajan päättymistä Venäjä pyrki vaikuttamaan asiaan. Joulukuun alussa Venäjän ortodoksisen kirkon päämies, patriarkka Aleksii antoi Moskovassa belgradilaiselle *Večernje novosti* -lehdelle haastattelun, jossa hän kehotti lännen kristittyjä tutkimaan omaatuntoaan ja auttamaan pelastamaan Kosovon uskonnollisen perinnön. Tällä hän tarkoitti Kosovon kirkkoja ja luostareita, joiden – tämä on lausunnon implikaatio – hän esitti tuhoutuvan albaanien hallitsemassa Kosovossa.¹²⁵ Lausunnosta päätellen Venäjän kirkkokin valmistautui jo Kosovon itsenäistymiseen ja etsi keinoja, joilla turvata serbien asema ja Venäjän uskottavuus Serbian kirkon tukijana.

Neuvottelut eivät johtaneet tuloksiin. Määräaika, 10. joulukuuta, täyttyi, mutta mitään erityistä ei tapahtunut. Kaikille osapuolille oli kuitenkin nyt jo selvää, että itsenäisyysjulistus olisi vain ajan kysymys. Serbian hallituksen tammikuun lopulla 2008 Kosovolle tekemä esitys autonomiasta,¹²⁶ jota se oli tarjonnut koko Ahtisaaren johdolla käytyjen neuvottelujen ajan, voidaan nähdä samantapaisena symbolisena tekona kuin lokakuun 2006 perustuslain määritelmä Kosovosta

122 Ks. esim. Serbian ortodoksisen kirkon uutistoimiston tiedote (saopštenje) patriarkka Pavlen terveydentilasta 30.11.2007, osoitteessa http://www.spc.yu/sr/saopstenje_o_zdravstvenom_stanju_patrijarha_pavla_za_30_novembar_2007, luettu 2.9.2008.

123 Mark Tran, "Kosovo PM plans to declare independence in November" (Guardian 207.2007), osoitteessa <http://www.guardian.co.uk/world/2007/jul/20/balkans>, luettu 27.11.2008.

124 David Gollust, "US Reaffirms Backing for Supervised Kosovo Independence", osoitteessa <http://www.voanews.com/english/archive/2007-11/2007-11-14-voa61.cfm?CFID=69978282&CFTOKEN=86202979>, luettu 27.11.2008.

125 Branko Vlahović, "Za KiM zvona zvone" ("Kellot soivat Kosovossa ja Metohijassa"), *Večernja novosti* 8.12.2007, osoitteessa <http://www.novosti.rs/code/navigate.php?Id=4&status=jedna&vest=112431&datum=2007-12-08>, luettu 2.9.2008.

126 Ks. Serbian hallituksen tiedote "Serbia Offers Interior Independence to Kosovo-Metohija" (29.1.2007), osoitteessa <http://www.srbija.sr.gov.yu/vesti/vest.php?id=31411&q=serbia+offers+interior+independence+to+kosovo>, luettu 2.9.2008

luovuttamattomana osana Serbiaa: kummankin tarkoitus oli osoittaa Kosovon ja Serbian serbeille, että hallitus ei mukaudu politiikkaan, jota se pitää albaanien tai kansainvälisen yhteisön sanelemana.

Samanlaisena symbolisena tekona voidaan pitää Serbian presidentin, demokraattiseksi luonnehditun Boris Tadićin viikkoa ennen Kosovon itsenäistymistä antamaa lausuntoa, jonka mukaan Serbia ei tule koskaan tunnustamaan Kosovon itsenäisyyttä.¹²⁷ Samoilla linjoilla oli Serbian kirkon pyhä synodi. Kosovon itsenäistymispäivänä (17.2.2008) pitämänsä ylimääräisen istunnon päätteeksi annetussa julkilausumassa se totesi, että YK:n päätöslauselman 1244 mukaan Kosovo on ja sen täytyy olla osa Serbiaa. Samoin synodi totesi, että itsenäistyminen oli laitton sekä ilmaisi odottavansa YK:n turvallisuusneuvoston ryhtyvän toimenpiteisiin serbien ihmis- ja uskonnollisten oikeuksien turvaamiseksi Kosovossa.¹²⁸

Kosovon piispa Artemije käytti jyrkempää kieltä. Belgradilaisen *Glas javnosti* -lehden 17.2. julkaisemassa haastattelussa hän sanoi, että Serbian armeijan komentajan, kenraali Zdravko Ponosin lausunto, jonka mukaan Serbia ei puolusta Kosovoa asevoimin, oli häpeällinen. Piispa vaati serbejä ostamaan aseita Venäjältä ja muualta, kutsumaan venäläisiä vapaaehtoisia sekä perustamaan oman armeijan Kosovon puolustamiseksi.¹²⁹ Venäjän ortodoksisen kirkon ulkoasiain osaston varajohtaja, Vsevolod Tšaplin, sanoi seuraavana päivänä annetussa tiedotteessa Kosovon itsenäistymisen horjuttavan uskoa kansainväliseen oikeuteen ja vaarantavan kansainvälisiä suhteita.¹³⁰ Ulkoasiainosaston johtaja, metropoliitta Kirill, ilmaisi 19.2. tukensa Serbian kirkolle tässä ”epänormaalissa tilanteessa”.¹³¹

Kosovon itsenäistyminen johti mellakoihin ja mielenilmauksiin Serbiassa ja Kosovossa, eritoten Mitrovicassa. Serbian pääministeri Koštunica sanoi 22.2. Belgradissa mielenosoittajille pitämässään puheessa, ettei mikään voima tai uh-

127 Ks. ”Tadić: Serbia Will Never Recognize Independent Kosovo” (10.2.2008), osoitteessa <http://www.nowpublic.com/world/tadic-serbia-will-never-recognize-independent-kosovo>, luettu 2.9.2008.

128 Synodin julkilausuma (17.2.2008) osoitteessa http://www.spc.yu/eng/saopstenje_za_javnost_svetog_arhijerejskog_sinoda_povodom_najnovijih_zbivanja_na_kosovu_i_metohiji, luettu 2.9.2008.

129 Petar Pašić, ”Da kupimo rusko oružje i zovemo ruske dobrovoljce” (”Ostamme venäläisiä aseita ja kutsumme venäläisiä vapaaehtoisia”), osoitteessa <http://www.glas-javnosti.co.yu/clanak/glas-javnosti-17-02-2008/da-kupimo-rusko-oruzje-i-zovemo-ruske-dobrovoljce>, luettu 2.9.2008.

130 ”Kosovo Independence a Blow to International Law” (Interfax 18.2.2008), osoitteessa <http://www.interfax-religion.com/?act=news&div=4287>, luettu 2.9.2008.

131 Serbian ortodoksisen kirkon uutispalvelun tiedote (”Ruska crkva uz Srbe”, ”Venäjän kirkko Serbian rinnalla”, 19.2.2008), osoitteessa http://www.spc.yu/sr/ruska_crkva_uz_srbe, luettu 2.9.2008.

kaus tai rangaistus voi vakuuttaa serbejä siitä, ettei Kosovo olisi osa Serbiaa.¹³² Samaa mieltä olivat Yhdysvalloissa mieltään osoittaneet serbit.¹³³ Serbian kirkon pyhä synodi vetosi samana päivänä ”Serbian ortodoksiseen kansaan”, jotta se rukoilisi entistä enemmän Kosovon ja Metohijan serbien sekä rauhan puolesta ja pidättäytyisi ”kaikesta mikä ei ole Jumalan kansan arvoista” (šta nedostojno Naroda Božeg).¹³⁴

Samaan aikaan Serbian hallitus pyrki vakiinnuttamaan serbien kirkollisen läsnäolon Kosovossa. Maan uskontoasiainministeri Radomir Naumov ja piispa Artemije hyväksyivät helmikuun lopussa Gračanican luostarissa pidetyssä kokouksessa sopimuksen, jolla Serbian hallitus sitoutui maksamaan Kosovossa toimivien pappien ja munkkien palkat ja eläkkeet sekä tukemaan kirkkojen ja muiden uskonnollisten kohteiden jälleenrakennusta.¹³⁵ Tämä oli sopusoinnussa edellä mainitun Serbian vuoden 2006 uskontolain 33. artiklan kanssa, jonka mukaan valtio tekee yhteistyötä kirkkojen¹³⁶ kanssa ja voi tukea niitä taloudellisesti uskonnonvapauden ja yhteisten intressien edistämiseksi.¹³⁷ Myös Kosovon heinäkuussa 2006 hyväksytty uskonnonvapauslaki (artikla 7:3) sallii uskonnollisten yhteisöjen toimivan yhteistyössä ulkomaisen emo-organisaation kanssa.¹³⁸ Täten näyttäisi siltä, että niin Serbian hallitus kuin kirkko haluavat sekä säilyttää asemansa Kosovossa että ylläpitää käsitystä, jonka mukaan ainakin osa Kosovoa, nimittäin sen ortodoksiset kirkot ja luostarit, ovat osa Serbiaa, eivät itsenäistä Kosovoa. Mikäli tämä oletus pitää paikkansa, ristiriita serbien ja albaanien sekä

132 Serbian ortodoksisen kirkon uutispalvelun tiedote 22.2.2008: ”Reč je data, dok živimo – Kosovo je Srbija” (”Annamme sanamme: niin kauan kuin elämme, Kosovo on Serbiaa”) osoitteessa http://www.spc.yu/sr/rec_je_data_dok_zivimo_%E2%80%93kosovo_je_srbija, luettu 2.9.2008. Englanninkielinen tiedote poikkeaa serbiankielisestä.

133 Ks. <http://www.srpskatelevizija.com/index.php?option=content&task=view&id=640&Itemid=>, luettu 27.1.2009.

134 Pyhän synodin julkilausuma 22.2.2008 osoitteessa http://www.spc.yu/sr/saopstene_je_svetog_arhijerejskog_sinoda_spc_povodom_nereda_u_beogradu_posle_protesta_protiv_proglasen, luettu 3.9.2008.

135 ”Contract on SPC Assistance to Kosovo-Metohija Signed (29.2.2008), osoitteessa <http://www.srbija.sr.gov.yu/vesti/vest.php?id=43777&q=radomir+naumov>, luettu 3.9.2008.

136 Kirkoilla tarkoitetaan ensisijaisesti ortodoksista ja katolista kirkkoa sekä Jugoslaviassa ennen toista maailmansotaa toimineita protestanttisia yhteisöjä (ks. vuoden 2006 uskontolain artikla 10).

137 Serbian uskontolaki (2006) osoitteessa www.skupstinskamreza.org.yu/upload/documents/500-06-lat.pdf. Uskontolain luonnos löytyy englanniksi osoitteessa [www.venice.coe.int/docs/2006/CDL\(2006\)029-e.pdf](http://www.venice.coe.int/docs/2006/CDL(2006)029-e.pdf), molemmat luettu 3.9.2008. Luonnoksen ja Serbian parlamentin 27.4.2006 hyväksymän lopullisen lain artiklojen numerointi ei ole identtinen.

138 ”On Freedom of Religion in Kosovo”, UNMIK-hallinnon hyväksymä uskonnonvapauslaki, osoitteessa http://209.85.129.132/search?q=cache:CxmK1AGX4l0J:www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/02english/E2006regs/RE2006_48_ALE02_L31.pdf+on+freedom+of+religion+in+kosovo,+unmik&hl=fi&ct=clnk&cd=1&gl=fi, luettu 27.11.2008.

Serbian ja Kosovon välillä voi jatkua pitkään ja olla vaikeasti soviteltavissa.¹³⁹ Tällaista monimutkaista lisäksi Venäjän valtion ja ortodoksisen kirkon Serbialle antama tuki, joka tekee Kosovon serbien kysymyksestä kansainvälisen poliittisen ongelman,¹⁴⁰ sekä YK:n päätös (8.10.2008) ottaa – Serbian pyynnöstä – Kosovon itsenäistymisprosessin laillisuus käsiteltäväksi Haagin kansainvälisessä tuomioistuimessa.¹⁴¹

Toisaalta poliittinen muutos Serbian ortodoksisen kirkon sisällä on mahdollinen. Kirkon pyhä synodi vapautti 16.5.2008 pidetyssä istunnossaan terveydellisin perustein 93-vuotiaan patriarkka Pavlen viranhoidosta ja nimesi hänen sijaisekseen metropoliitta Amfilohijen.¹⁴² Tämä ei ole esittänyt Kosovosta yhtä jyrkkiä lausuntoja kuin Pavle. Elokuun lopulla pyhä synodi antoi julkilausuman, jossa se vetosi piispa Artemijeeseen ja tämän virastaan erottamaan Dečanin luostarin johtajaan, Lipljanin piispa Teodosijeeseen, jotta nämä sopisivat erimielisyytensä.¹⁴³ Tiedotteessa ei kerrottu, millaisista erimielisyyksistä oli kyse, mutta Artemijen tammikuun alussa 2009 julkistaman tiedotteen mukaan Teodosije, jonka tiedetään eräissä yhteyksissä ottaneen voimakkaasti kantaa Kosovon serbien oikeuksien puolesta,¹⁴⁴ olisi kieltäytynyt noudattamasta Artemijen Kosovo-politiikkaa.¹⁴⁵

Erimielisyys voidaan tulkita siten, että Serbian pyrkiessä EU:hun jotkut kirkon johtohenkilöt pyrkivät irtautumaan jyrkkäsävyisestä Kosovon puolustamisesta, jossa alueen menneisyys nähdään pelkästään serbien sortamisen näkökulmasta. Toinen vaihtoehto on, että kirkon kansainvälistä julkisuuskuvaa pyritään muuttamaan. Muutos, mikäli sellainen on tapahtumassa, antaisi toiveita siitä, että kirkon Kosovon itsenäistymisprosessin aikana esittämä vaatimus monikulttuurisen Kosovon kehittämisestä¹⁴⁶ voisi toteutua. Tie monikulttuurisuuteen ja

139 Vrt. Torbakov 2008.

140 Ks. esim. Itar-Tass'in uutinen "Patriarch of Moscow and All Russia Alexy II Hopes UN to Protect Serbian Minority in Kosovo" (*Russian Courier* 11.4.2008), osoitteessa <http://www.russiancourier.com/en/news/2008/04/11/89707/>, luettu 3.9.2008.

141 International Court of Justice, ks. "YK hyväksyi Kosovo-kiistan viemisen tuomioistuihin." *Helsingin Sanomat* 9.10.2008.

142 Pyhän synodin päätös 16.2.2008 osoitteessa http://www.spc.yu/sr/sveti_arhijerejski_sabor_srpske_pravoslavne_crkve_nastavlja_sa_svojom_radom, luettu 3.9.2008.

143 Pyhän synodin lausunto 26.8.2008 osoitteessa http://www.spc.yu/sr/saopstenja_sinodska_saopstenja, luettu 3.9.2008.

144 Ks. esim. piispa Teodosijen haastattelu *Danas*-lehdessä 21.–24.4.2006 (Jelena Tasić, "Kososki Srbi su građani Kosova, ali i Srbije" ["Kosovon serbit ovat Kosovon asukkaita, ja myös Serbian"]) osoitteessa <http://www.danas.co.yu/20060421/vikend7.html> sekä piispan alustus "The Historical Role of Decani Monastery, Kosovo" (pidetty 19.6.2008 P. Herman Alaskalaisen luostarissa Platinassa, Kaliforniassa), Serbian ortodoksisen kirkon Läntisen Amerikan hiippakunnan verkkosivuilla osoitteessa http://westsrbdio.org/decani/decani_monastery.html, molemmat luettu 3.9.2008.

145 Ks. "Insurrection in Visoki Decani", osoitteessa <http://www.eparhija-prizren.com/defaultE.asp?idvestep=3191>, luettu 7.1.2009 sekä edellä viite 79.

146 Ks. myös Ahtisaari 2008, 287.

sen kautta sovintoon – joka näkemykseni mukaan on kestävän rauhan edellytys¹⁴⁷ – on kuitenkin pitkä. Vaikka ulkomaailmalle tarkoitettut kannanotot näyttävätkin muuttuneen, sisäpoliittisesti muutosta on vaikea havaita: Serbian kirkon verkkosivuillaan esittämän näkemyksen mukaan Kosovo ja Metohija ovat edelleen osa Serbiaa, eivät itsenäinen Kosovon valtio.¹⁴⁸

Kiitän Lähetysteologisen Aikakauskirjan anonyymiä refereetä, Kirkon ulkoasiain neuvoston Itä-Euroopan työryhmän jäseniä sekä Kirkon ulkomaanavun nuorisoverkosto Changemakerin Joensuun osaston jäseniä artikkelin aiempien versioiden kommentteista. Vastaan luonnollisesti itse tässä esitetyistä näkemyksistä..

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Internet-lähteet on mainittu vain viitteissä.

AHTISAARI, MARTTI

2008 "Kosovo ei ole ongelma – Serbia on!" *Suomalaisten kovat paikat: Länsi-Balkan 1992–2008*. Toim. Nina Suomalainen & Jyrki Karvinen. Huutomerkki no 4/08. Helsinki: Tammi, 281–300.

AROLA, PAULIINA

2001 *Kirkkojen kannanotot Kosovon kriisiin 1998–2001*. Painamaton sosiaalietikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta.

BOGAVAC, ZORAN

2006 *Nečulna zvona: hrišćansko nasleđe Kosmeta – Silent Bells: Christian Heritage of Kosmet*. Beograd: Princip Bonart Press.

HERBST, ANNE

1999a "Absolut heuchlerisch und tragisch! Die orthodoxen Kirchen und die Nato-Einsätze gegen Jugoslawien". *Glaube in der 2. Welt* 5/1999, 11–16.

1999b "Kirche fordert Miloševićs Rücktritt". *Glaube in der 2. Welt* 7–8/1999, 3–4.

1999c "Serben auf der Flucht". *Glaube in der 2. Welt* 7–8/1999, 4–5.

HOLKERI, HARRI

2008 "Jälkiviisastelua". *Suomalaisten kovat paikat: Länsi-Balkan 1992–2008*.

147 Tässä olen samaa mieltä Holkerin (2008, 280) kanssa.

148 Ks. esim. "Ministers Jeremic and Sijakovic Meets with Members of the Holy Synod of the SOC" (23.1.2009), osoitteessa http://www.spc.rs/eng/ministers_jeremic_and_sijakovic_meets_members_holy_synod_soc, luettu 25.1.2009.

Toim. Nina Suomalainen & Jyrki Karvinen. Huutomerkki no 4/08. Helsinki: Tammi, 271–280.

LAITILA, TEUVO

2004 "Religion, Violence, Identity and the Enemy: The Role of the Serbian Orthodox Church in Serbian National State-building and Nation-making". *Nationalism and Orthodoxy: Two Thematic Studies on National Ideologies and Their Interaction with the Church*. Teuvo Laitila & Jyrki Loima. Renvall Institute Publications 15. Helsinki: Renvall Insititute, 22–92.

MARCH POGROM

2004 *March Pogrom in Kosovo and Metohija*. Belgrade: Ministry of Culture of the Republic of Serbian Museum in Priština (displaced).

MEMORANDUM

2004 *Memorandum sur le Kosovo et la Metochie [par] de l'Assemblée des évêques de l'Eglise orthodoxe serbe*. [Belgrade: Eglise orthodoxe serbe.]

TORBAKOV, IGOR

2008 "Kosovo vei diplomatian kriisiin". *Helsingin Sanomat* 10.3.2008, A2.

Läntiset missiot ja venäläisen uuskarismaattisuuden synty

Artikkelini tarkastelee venäläistä uuskarismaattisuutta. Analysoin sitä, millä tavoin alun perin läntisen vaikutuksen alaisena syntynyt kristinuskon muoto on kontekstualisoitu. Millä tavoin se on saanut paikallisia piirteitä ja muokattu venäläiseksi? Miten venäläisen uuskarismaattisuuden piirissä suhtaudutaan länteen 2000-luvulla?

USKONNONVAPAUDEN OPETTELU 1990-LUVUN VENÄJÄLLÄ

Uuskarismaattisuudella tarkoitetaan vanhoista kristinuskon tunnustuskunnista riippumattomia karismaattisia ryhmiä. Uuskarismaattisuuden leviämisaalto ympäri maailmaa oli erityisen voimakas 1990-luvulla; samaan aikaan Venäjällä tutustuttiin uskonnonvapauteen. Kun Neuvostoliiton kalkkiviivoilla vuonna 1990 uskonnonvapaus astui voimaan, yksi monista realiteeteista, jonka neuvostokansalaiset joutuivat kohtaamaan, oli valtava lähetystyöntekijöiden ja eri uskontokunnista tulevien vierailijoiden vyöry. Länsimaiset protestanttiset kirkot – uuskarismaattiset kirkot mukaan luettuina – lähetysnäkönsä innoittamina tekivät aktiivisesti pidempiä ja lyhempiä evankelointimatkoja entisen Neuvostoliiton alueella.

Venäjällä vuoden 1990 demokraattinen uskontolaki ja länsimyönteinen henki johtivat siihen, että vielä hetkeä aiemmin ateismia tavoitellut maa oli pian missioiden ja erilaisten karismaattisten kirkkojen aarreaitta. Kaikki uskonnolliset ryhmät perinteisestä ortodoksisesta kirkosta uusiin uskonnollisiin liikkeisiin olivat myös tasa-arvoisia valtion lakien edessä.¹ Tämä herätti paniikkia ”Venäjän menettämisestä”, kritiikkiä liberaalia uskontolakia kohtaan sekä useita esityksiä uudeksi uskontolaiksi. Kun uusi federatiivinen uskontolaki hyväksyttiin vuonna 1997, oli jo kolmannes Venäjän 89 alueesta hyväksynyt paikallisen uskontolain. Lähetystyön ja uusien uskontojen kirjavuudesta viestii se, että melkein kaikki paikalliset uskontolait operoivat käsitteillä: ”perinteiset ja ei-perinteiset uskon-

1 Kääriäinen 2004, 76–84.

not” ja ”venäläiset ja vieraat uskonnot”. Paikalliset lait pyrkivät rajoittamaan ulkomaisten lähetystyöntekijöiden pääsyä federaatiosubjekteihinsa.²

Venäjän uskontopolitiikassa on hallinnut 1990-luvun loppupuolelta alkaen ”lahkoja” ja lähetystyötä vastustava puhe, jossa tavoitteena pidetään ”omaan perinteeseen” palaamista.³ Venäjän ”omaan perinteeseen” palaamiset ovat puolestaan toistuvasti johtaneet Venäjän jonkinlaiseen pysähtyneisyyteen ja eristäytymiseen. Kuitenkin neuvostoaikoihin verrattuna ja siihen rinnastettuna, että monilla kansalaisjärjestöillä ja länsimielisillä korkeakouluilla on Venäjällä hankaluuksia, uskonnolliset yhdyskunnat saavat toimia Venäjällä verraten vapaasti ja uskonnollisten vähemmistöjen asema on vähemmistökirkkojen johtajien mukaan kohtalaisen hyvä. Vähemmistökirkkojen kohtaamat ongelmat nyky-Venäjällä liittyvät tiukennettuihin rekisteröinti- ja raportointisäädöksiin sekä lahkojen vastaiseen propagandaan, muttei suoranaiseen uskonnonharjoittamisen rajoittamiseen.

Karismaattisten ryhmien ja kirkkojen virallinen määrä Venäjällä on kuitenkin huomattavasti vähentynyt 1990-luvun ”kultaisista ajoista”. Osa ryhmistä on liittynyt muiden kirkkokuntien, kuten helluntailaisten ja evankelisten kristittyjen, organisaatioihin.⁴ Tämän lisäksi Venäjälle on perustettu karismaattisten kirkkojen yhdistyksiä, kuten tutkimani Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liitto”, johon kuuluu sen oman kirjanpidon mukaan noin 350 pientä karismaattista ”kirkkoa, missiota ja jumalanpalvelusta” ympäri Venäjää.⁵ Osa karismaattisista missioista toimii myös rekisteröitymättä, mistä syystä uuskarismaattisten ryhmien määrästä Venäjällä ei ole olemassa tarkkaa tietoa.⁶

NOPEIMMIN LEVIÄVÄ KRISTINUSKON SUUNTAUS – MIKSI?

Uuskarismaattisuus on maailmanlaajuisesti nopeimmin kasvava kristinuskon suuntaus. Se on epäyhtenäinen järjestäytymätön globaali liike, jossa painotetaan Roomalaiskirjeessä ja Korinttilaiskirjeessä mainittujen hengellisten lahjojen, *karismojen*, kuten uskonnollisen parantamisen, kielilläpuhumisen ja profetoimisen merkitystä tämän päivän kristillisyydessä.⁷ Erilaiset hengelliset kokemukset, ihmeet ja merkit legitimoivat ja tekevät Raamatun sanoman autenttiseksi.⁸ Ilmiö on osa modernia individualismia, jolloin se kuuluu hyvää elämää tavoittelevien

2 Shterin 2003.

3 Shterin 2000, 243.

4 Filatov 2002, 301–303; Kääriäinen 2004, 77. Ks. <http://www.religare.ru/article36302.htm>, 19.10.2008 vuoden 2007 alussa Venäjän federaation rekisteröidyistä uskonnollisista organisaatioista.

5 <http://www.accr.ru/history>, 17.4.2007. Ks. myös Bachinin 2006, 12.

6 Esim. Igor Nikitinin puhe ETYJ:n kokouksessa 10.10.2006. Avainmedia 6/2006.

7 Burgess 2006, 329; Kärkkäinen 2005, 302, 309–311; Day 2003, 93. Ks. myös Poewe 1994, xi.

8 Anderson 2004, 210–211.

terapioiden, elämäntapojen ja ruokavalioiden aikakauteen.⁹ Uuskarismaattisuudessa yksilöiden nähdään olevan merkityksellisiä Jumalalle; toisin sanoen liike mahdollistaa tavallisten ihmisten nousun arkipäiväisen elämän yläpuolelle ekstaasin valtakuntaan.¹⁰ Woodheadin ja Heelasin mukaan Raamatun ja subjektiivisen kokemuksen vaakakupeissa paino alkaa uuskarismaattisuudessa olla subjektiivisessa kokemuksessa.¹¹ Uuskarismaattisuus siis yhdistää fundamentalistiseen kristillisyyteen modernille uskonnollisuudelle ja uushenkisyydelle tyyppillistä henkilökohtaista kokemuksellisuutta ja elämäntapaopetusta.¹²

”Ajan hengessä” mukana olemisen lisäksi uuskarismaattisuuden levinneisyyttä selittää eskatologinen näkemys maailmasta, joka saa liikkeen seuraajat toimimaan aktiivisesti lähetystyön ja evankelioinnin eteen. Uuskarismaattisia ryhmiä onkin perustettu joka puolelle maailmaa hyvin erilaisiin kulttuureihin. Tämä aktiivinen lähetystyö on saanut osakseen myös kritiikkiä, esimerkiksi monien lähetystyöntekijöiden on nähty olevan kilpailunhaluisia ja haluttomia ekuumeeniseen yhteistyöhön.¹³

Karismaattisuuden levinneisyyteen vaikuttavana tekijänä pidetään myös sen joustavuutta suhteessa erilaisiin kulttuurisiin muotoihin. Uuskarismaattisuuden köykäinen oppi- ja rituaalirakenne on yksinkertaista siirtää ja muokata eri kulttuureihin. Eri puolilla maailmaa onkin lukuisia kontekstualisoituja eli kristillisen sanoman paikalliseksi suhteuttaneita ja paikallisia vaikutteita saaneita uuskarismaattisia kirkkoja. Andersonin mukaan emotionaalinen ylistystapa helluntailais-karismaattisissa liikkeissä helpottaa liikkeen assimilaatiota erityisesti kulttuureihin, joissa jumalan ja yliluonnollisen olemassaoloa pidetään itsestäänselvyytenä.¹⁴ Karismaattisuuden spontaani tapa viettää liturgiaa mahdollistaa monia sovellutuksia. Missioiden synnyttämien ryhmien johtoon nostetaan hyvin varhaisessa vaiheessa ”Jumalan kutsuma” paikallinen pastori, joka sitouttaa liikettä kunkin ryhmän omaan kulttuuriperinteeseen. Lisäksi liikkeessä muutenkin maallikoilla on suuri rooli ja monia vastuutehtäviä. Heitä sitoutetaan varhaisessa vaiheessa esimerkiksi vapaaehtoistyöhön.¹⁵ Käsittelen tässä artikkelissa uuskarismaattisuuden kontekstualisoitumista Venäjällä yllä olevien näkökulmien kautta.

9 Helander 2001, 252; Woodhead & Heelas 2000, 148–149.

10 Bouwer, Gifford & Rose 1996, 179–181; Kärkkäinen 2005, 314–5.

11 Woodhead & Heelas 2000, 148–149.

12 Hovi 2007, 75.

13 Anderson 2004, 206–209; Burgess 2006, 329; Coleman 2000, 191.

14 Anderson 2004, 212, 213.

15 Ks. esim. Anderson 2004, 208, 209; Coleman 1998.

TUTKIMUSKIRKOT

Artikkelin aineisto perustuu kenttätöihin neljässä pietarilaisessa uuskarismaattisessa kirkossa: Kristittyjen liitossa, joka on Kristillisten kirkkojen yhdistyksen perustajakirkko, Kirkko Sillassa, Kristillisessä voitonkeskuksessa ja Uudessa sukupolvessa, vierailuihin Kristillisten kirkkojen yhdistyksen pastorien kokouksiin, jäsenien haastatteluihin (N=18), teksteihin (julkaisut, esitteet, *Kolokol*-lehti), joita kirkot ja yhdistys ovat tuottaneet, sekä internet-aineistoihin, joita ovat kirkkojen kotisivut ja erityisesti www.vkontakte.ru¹⁶ -sivustolla olevat kirkkojen ryhmät.

Kolme neljästä tutkimastani venäläisestä uuskarismaattisesta kirkosta on linkittynyt uskonsana-liikkeeseen (Word of Faith Movement). Uskon sana tai uskonliike perustuu Essek W Keyonin (1867–1948) ”Jumalan sanan positiiviselle tunnustukselle”, jota sittemmin liikkeen opillisena keulakuvana pidetty Kenneth Hagin on kehittänyt eteenpäin. Hagin uskoo, että parantuminen ja menestys kuuluvat jokaisen kristityn elämään: terveys, varallisuus ja onnellisuus maallisessa elämässä ovat Jumalan käskyjen mukaan elävän kristityn oikeus.¹⁷ Vuodesta 1974 lähtien Oklahoman Tulsassa on toiminut RHEMA Bible Training Center, jonka ansiosta Haginin ympärille kuroutuu yksi kiinnostavimmista uuskarismaattisuuden verkostoista. Raamattukoulussa ovat opiskelleet monet uuskarismaattisten kirkkojen perustajat, kuten ruotsalaisen Elämän Sanan (Livets Ord) johtaja Ulf Ekman, joka on tukenut merkittävästi tutkimani Uuden sukupolven alkuvaiheita.¹⁸ Myös venäläisen Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liiton” pastorit ja perustajat Igor Nikitin ja Dmitri Poljakov sekä useat venäläisten uuskarismaattisten kirkkojen, kuten tutkimani Kristillisen voitonkeskuksen, amerikkalaiset perustajat ovat opiskelleet RHEMA raamattukoulussa.

Kristillinen voitonkeskus, Silta ja Kristittyjen liitto ovat Neuvostoliiton romahtamisen aikoihin läntisen lähetystyön pohjalta perustettuja pieniä kirkkoja, jotka kuuluvat Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liittoon”. Kristittyjen liiton (aluksi: Nuorten kristittyjen liitto) toiminnan alku palautuu vuoteen 1986, jolloin leningradilaiset nuoret Igor Nikitin ja Dmitri Poljakov tulivat uskoon amerikkalaisen pastorin David Esalan kautta.¹⁹ Heidän päästyään 1990-luvun alussa opiskelemaan RHEMA raamattukouluun Nuorten kristittyjen liitto rekisteröityi ulkomailla. Venäjällä siitä tuli pian alueellisten missioiden kattoorganisaatio Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liitto”, joka rekisteröityi vuonna 1996 uskonnolliseksi organisaatioksi Venäjällä silloin voimassa olleen

16 ”Kontaktissa” on venäläinen versio Facebook-palvelimesta.

17 Lue lisää Poewe 1994, 6; Bouwer, Gifford & Rose 1996, 190,191; Burgess 2006, 392–395; Anderson 2004.

18 Bouwer, Gifford & Rose 1996, 190,191; Hovi 2007, 64; Coleman 2000. Ks. myös www.livetsord.se 19.10.08.

19 Lue lisää Turunen 2008.

demokraattisen uskontolain perusteella.²⁰ Kristillisen voitonkeskuksen perustamisen taustalla taas oli Victory Christian Center -liikkeen amerikkalaisen pastoriin ”näky lähteä evankelioimaan Leningradia”. Vuoden 1991 evankelioimiskampanja synnytti amerikkalaisen perustajakirkon kaimakirkon marraskuussa 1992. Myös Silta on perustettu Neuvostoliiton hajoamisen aikoihin ja sen perustajat olivat hollantilaisen tunnustustenvälisen The Bridge International -järjestön lähetystyöntekijöitä. Myös Silta rekisteröityi vuonna 1992.

Pietarin Uusi Sukupolvi on alkanut toimia vasta vuoden 2006 toukokuussa, jolloin tuolloisen Uuden sukupolven pastori ja osa jäsenistä lähtivät liikkeestä ja jäljelle jääneet joutuivat perustamaan uuden kirkon. Tutkimani uusi ryhmä on rekisteröity Venäjän yhdistettyyn evankelisen uskon kristittyjen liittoon. Uusi sukupolvi on vuonna 1989 Latviassa venäläisten keskuudessa perustettu uuskarismaattinen liike. Sen perustaja Aleksei Ledjaev on kasvanut baptistiperheessä ja sittemmin toiminut pastorina helluntailaisuudessa, kunnes hänet erotettiin siitä liiallisena omantien kulkijana. Uusi sukupolvi on alkuvaiheessa saanut merkittävää tukea Pohjoismaista ja erityisesti ruotsalaiselta Elämän Sanalta, mutta Ekmanin ja Ledjaevin yhteistyö kuitenkin katkesi vuonna 2004 ”opillisiin kiistoihin”. Myös Pietarin Uuden sukupolven jakaantumisen taustalla oli Ledjaevin opetuksia koskevat erimielisyydet. Venäjän profeettana ja apostolina pidetyn Ledjaevin ja hänen vaimonsa Olga Ledjaevan johtama Uuden sukupolven pääkirkko toimii yhä Latvian Riiassa.

KARISMAATTISEN LIIKKEEN KONTEKSTUALISOITUMINEN VENÄJÄLLÄ

Venäläiset johtajat

Kuten yleensäkin helluntailaisissa ja karismaattisissa missioissa myös venäläisissä uuskarismaattisissa kirkoissa on pääsääntöisesti siirrytty paikallisten pastorien kauteen. Joissain ryhmissä on alun alkaen ollut venäläinen pastori, koska lähetystyöntekijät olivat vain lyhyen aikaa maassa.

Maija: Miksi halusit perustaa oman kirkon?

Sergei²¹: En tiedä... En halunnut, rehellisesti sanottuna, niin kävi. Itse asiassa aloin pastoriksi ennen kuin tajusin mikä sellainen pastori on ylipäätään. Oli aika, jolloin ei nousut kysymystä palvellako vai ei palvella, todistaako vai ei todistaa Kristuksesta. Eli meillä ei ollut mielessä käsitteitä: pappeus, papisto, maallikot. Emme erotelleet niitä. Eli jos olet uskovainen ihminen, et voi olla tekemättä sitä. Ja luonnollisesti, kaiken mitä silloin voin, tein: luin, opiskelin, rukoilin, kokoonnuin kavereiden kanssa, rukoilimme toistemme puolesta. Ja ajan kuluessa Jumala osoitti minulle, että he kokoontuvat sinun luoksesi.

20 *Ustav Religioznoj organizatsii Assotsiatsija hristianskih tserkvej "Sojuz Hristian"*.

21 Kaikkien haastateltujen nimet on muutettu.

Mutta periaatteessa, en koskaan pyrkinyt sitä kohti. Eli minulla ei ollut ajatuksia, tarkkoja suunnitelmia ei ollut. Tässä tietämättömyyteni, järjenvastaisuuteni täydentyi Jumalan siunauksella. Jumala auttoi minua, koska en itse voinut tehdä valintaa, minulla ei ollut mistä valita.

Globaalin uuskarismaattisen liikkeen tapaan Venäjälläkin pastorit ovat ryhtyneet tehtäväänsä yleensä ilman koulutusta ”Jumalan kutsusta”. He kertoivat yllä olevan lainauksen tapaan, ettei heillä ollut muuta vaihtoehtoa. Pastorit kuvasivat olleensa ennemmin kauhuissaan ymmärtäessään joutuvansa seurakunnan johtoon.

Anna: Kyllä, meidän piti rakentaa oma kirkko. Meille se oli täysi yllätys. Ja ajattelin kauhulla, mitä täytyy tehdä, sillä en ollut yhdistänyt kohtaloani täyspäiväiseen palveluun kirkossa. Minulla on ammattini, jota rakastan. Miehelläni on ammatti, jota hän rakastaa. – – mutta näin kävi.

Osassa kirkkoja amerikkalaisten pastorien kausi ei kuitenkaan loppunut kovin pian ja joissain uuskarismaattisissa kirkoissa on yhä amerikkalainen pastori, johon suhtaudutaan kirkkojen keskuudessa kyseenalaistavasti. Kristillisessä voitonkeskuksessa oli aluksi useita amerikkalaisia pastoreita, jotka eivät kuitenkaan sitoutuneet kirkkoon kovin pitkiksi ajoiksi, vaan tulivat ja menivät näkyjensä johdattamina, kunnes vuonna 1996 kirkon perustajan Bill Daughertyn näyn perusteella ryhmä sai venäläisen pastorin. Karismaattisten kirkkojen suuren lukumäärän osa haastatelluistani selitti yksinkertaisesti sanoen: ”*amerikantsi vinovaty*”, amerikkalaiset ovat syyllisiä; toisin sanoen jokaisen mission pohjalta on syntynyt yhä uusia kirkkoja, joiden yhteistyö rajoittuu lähinnä saman hallinnollisen rakenteen alaisuudessa olemiseen.

Suhde länteen

Läntiset vaikutteet ovat olleet ilmeisiä venäläisen uuskarismaattisuuden alkuvaiheissa: pääsääntöisesti ulkomaalaiset ovat perustaneet kirkot ja osa niistä on jopa ensin rekisteröity ulkomailla. He ovat saaneet taloudellista tukea lännestä ja isännöineet läntisiä lähetysryhmiä. Osa pastoreista on opiskellut Yhdysvalloissa raamattukouluissa ja lisäksi myös seurakuntalaiset lukevat paljon käännöskirjallisuutta ja osallistuvat ulkomaisten lähetystyöntekijöiden kursseille Venäjällä.

Näistä kiistämättömistä vaikutteista huolimatta tällä hetkellä venäläisessä uuskarismaattisuudessa on ilmeistä haluttomuus määritellä itsensä osana globaalia uuskarismaattista liikettä. Sen lisäksi, että kirkoissa on pääsääntöisesti jo venäläinen johtaja, kutsuvat kirkot tällä hetkellä usein vierailevat evankelistansa Venäjältä tai muualta entisen Neuvostoliiton alueelta, kuten Ukrainasta tai Balti-

an maista. Tämän eksplisiittisesti paljastetaan olevan tietoinen valinta ottaa etäisyyttä ”läntisiin ideoihin” ja tukea ”Venäjän omaa kulttuuria”. Usein mainitaan, ettei ulkomaisten saarnaajien sanoma täysin sovi ”venäläiseen mentaliteettiin”.

Käsitettä ”venäläinen mentaliteetti” käytetään laveasti legitimoimaan moninaisia asioita. Käsitteen epämääräisyydestä huolimatta voi tulkita, ettei yleisesti menestysteologian nähdä sopivan ”venäläiseen mentaliteettiin”. Uusi sukupolvi on omaksunut menestysteologisen opetuksen, muun muassa heidän parantumiskokouksissaan korostetaan, että kaikki uskovat voivat parantua, joka legitimoidaan sellaisin argumentein kuten ”ei Jeesukseen roikkunut ristillä silmälasi päässä”.²² Neuvostoliiton hajoamisen aikoihin perustetut kirkot kuitenkin ottavat etäisyyttä lähetystyössä olleiden amerikkalaisten opetukseen kristityn menestyksestä, koska sen nähdään olevan aluksi liian houkuttelevaa, mutta pian pettymystä aiheuttavaa teologiaa. Kristityn menestyksen, parantumisen ja rikkauden korostamisen sijaan useat haastatellut toivat esiin kärsimykseenkin sisältyvän siunauksen, ja että myös vastoinkäymiset ovat Jumalan tahto, jollainen opetus sopii paremmin Venäjän olosuhteisiin. Venäläisen ja amerikkalaisen ”mentaliteetin” eron nähtiin myös olevan siinä, ettei venäläinen voi sanoa asioiden olevan hienosti, koska se herättää voimakkaan epäilyksen sanojan vilpittömyydestä.

Toinen kritiikin aihe on liberalismi ja modernismi, joiden nähdään sijoittuvan länteen ja potentiaalisesti turmelevan Venäjän moraalin. Karismaattiset johtajat ovat konservatiivisia teologialtaan ja tulkitsevat Raamattua kirjaimellisesti, mutta vielä voimakkaammin konservatiivisuus näyttäytyy ”läntisen liberaalin seksuaalimoraalin” kritiikkinä, jolloin heidän opetuksensa on yhtä länsi-kriittistä kuin tämän päivän Venäjän ortodoksisen kirkon.²³ Toisin sanoen liberalismia vastaan ei ensisijaisesti hyökätä Raamatun argumentein, vaan sen nähdään yksinkertaisesti olevan vierasta venäläisyydelle. Läntisen moraalisen rappion eksplikoidaan huipentuvan saman sukupuolen parisuhteiden rekisteröintiin. Uuskarismaattisen kristillisyyden piirissä jopa järjestetään ”homoseksuaalisuuden vastaisten pilakuvien kilpailuja”, joiden satoa on esillä esimerkiksi Kristillisten kirkkojen yhdistyksen kotisivuilla ja joiden karikatyyrit ovat kaukana poliittisesti korrekteista kuvista.²⁴ Neuvostoaikana vastakulttuurille tyypillinen rienaavien karikatyyrien esittäminen, venäläinen äärimmäisyyksiin meneminen ja poliittisen korrektiuden ilmiön vieraus heijastuvat siinä, miten venäläiset

22 Tutkimuspäiväkirja 26.4.2008.

23 Ks. Venäjän ortodoksisen kirkon uusimmat kannanotot esim: <http://orthodoxeurope.org/>; <http://www.interfax-religion.com>.

24 Ks. <http://forum.alivefaith.ru/viewtopic.php?t=1531&sid=97446c67000d8e92df2025b746>, 27.2.2007.

uuskarismaattiset kirkot ilmentävät suhtautumistaan seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin.²⁵

Myös rituaaleihin liittyen läntistä karismaattisuutta kritisoidaan ja sitä syytetään kulttuurisen perinteen puutteesta. Venäläisen karismaattisuuden taas korostetaan ammentavan venäläisen kulttuurin rikkauksista. Rituaaleissa onkin lukuisien globaalien karismaattisuuden piirteiden lisäksi huomattavissa paikallisia muotoja, esimerkiksi kielilläpuhuminen voi joskus muistuttaa ortodoksista liturgiaa polvistumisineen tai oopperalaulaja voi olla herätyskokouksessa laulamassa ylistystä karismaattisille kirkoille tyypillisen pop-laulajan sijaan.

”Minun kaupunkini Pietari” ja ”minun taloni Venäjä”

Ruotsalaista Elämän Sanaa tutkinut Simon Coleman kirjoittaa, että uskonsanaaliikkeet saavat usein paikallisia ja jopa patrioottisia painotuksia. Ruotsalaisessa Elämän Sanassa tämä ilmenee muun muassa sen korostamisena, että Ruotsi on Jumalan kutsuma maa ja sen varallisuus, menestys ja rauha ovat Jumalan antamia siunauksia. Hallitus nähdään hengellisenä voimana, joka on tukenut hyvinvointia ja kristillistä kasvatusta. Kansallisvaltion tukemiseen liittyy myös vaatimus kristittyjen aktiivisesta toiminnasta valtion puolesta ja poliittinen vaikuttaminen.²⁶

Uusi sukupolvi liittyy tähän samaan puheeseen yhteiskunnallisen vaikuttamisen tärkeydestä, mutta vie pyrkimykset äärimmäisyyteen, toisin sanoen teokratian tavoitteluun. Ledjaevin mukaan herätyksen pitää lähteä ”ylhäältä” eliitistä ja vaikutusvaltaisista ihmisistä, joiden kautta voi rakentaa kristillisen hallituksen. Hänen mukaansa vain vaikutusvaltaiset ihmiset voivat muuttaa olemassa olevaa tilannetta ja siksi ”herätysreitit täytyy saada kulkemaan valtion rakenteiden läpi”. Seuraavalla tavalla hän perustelee lähtökohtansa ”uudelle maailmanjärjestykselle”:

Kun Jeesus oli tulossa Jerusalemiin, ihmiset huusivat: ”Hoosianna” – – mutta Jeesus itki. Miksi? Oi mutta siksi, koska herätys ”alhaalta” on hetkellinen ja heikko ilmiö. Kun ihmiset, joilla oli niin vähän vaikutusvaltaa yhteiskunnassa, huusivat ”Hoosianna” Jeesukselle, ei se ole huono, mutta jostain syystä Jeesus itki. Miksi? Oi, mutta siksi, koska tässä riemuitsevassa ihmisjoukossa hän ei nähnyt virkamiehiä, kansanedustajia, ministereitä ja ylintä johtoa. He olivat syrjässä. Huomenna he tulisivat hukuttamaan tämän herätyksen vereen, koska valta oli heidän käsissään. Jumalan suunnitelma on tuoda herätys ”ylhäältä”; siten sitä ei hukuteta parissa vuodessa.²⁷

25 Lue venäläisten kansanluonteesta esim. Vituhnovskaja 2007 ja kansallisesta itsetunnosta Vihavainen 2007.

26 Coleman 1993, 358–360.

27 <http://www.ngteam.org/english/NWO.htm>, 8.10.2008.

Ledjaevin mukaan ”herätys ylhäältä on lopunajan kirkon strateginen avainkysymys: kaikki valta on Jumalalta ja vallan täytyy tuntea Jumala”. Ledjaev on esitellyt ajatuksiaan kirjassaan *Uusi maailmanjärjestys*, jonka julkaisun jälkeen vuonna 2002 monet Ledjaevin yhteistyökumppanit ovat sanoutuneet irti hänen opeistaan. Myös hänen eksplikoimansa kirkon päätehtävä: invaasio ja ekspansio, on joidenkin entisten kannattajien mielestä liian aggressiivisesti esitetty. Sen sijaan Uusi sukupolvi on saanut jalansijaa Latvian hallituksessa, sillä useat Kristillisdemokraattisen Latvian Ensimmäisen puolueen (*Pirmā Partija*) kansanedustajat ovat mukana Uuden sukupolven toiminnassa.²⁸

Pietarin Uusi sukupolvi, joka on läheisessä yhteistyössä riikalaisen pääkirkon kanssa, korostaa myös paikallisuutta ja kansalaisaktiivisuutta. Sekä oma kaupunki että maa ovat usein esillä saarnoissa. Kaupunki on esillä myönteisenä: Pietarin historiallisuus, kulttuurisuus ja kauneus tuodaan esille rikkautena ja arvona. Uusi sukupolvi muun muassa järjestää Neva-joen jokilaivoilla Minun kaupunkini -gaala-iltoja, joissa tyylikkäissä puitteissa historiallisen Pietarin kanalien aalloilla julistetaan evankeliumia. Venäjän tilanteessa poliittinen vaikuttaminen taas ei ole mahdollista samassa määrin kuin Latviassa, mutta myös pietarilaisten saarnoissa tulee esiin tavoite vaikuttaa ja toimia yhteiskunnan eteen. Heidän mukaansa tämän ajan suurin valhe on ajatus, ettei asioihin voi vaikuttaa.

Solidaarisuus ja sosiaalinen vastuu on otettu vakavasti uuskarismaattisissa kirkoissa verrattuna Venäjän yleiseen yhteiskuntavastuun tuntuun.²⁹ Uudessa sukupolvessa Venäjä kuvataan usein taloksi, joka täytyy restauroida. Tällä tavoin uuskarismaattisuus luo solidaarisuutta oman ryhmän ulkopuolelle. Oman ryhmän dynamiikkaa ja houkuttelevuutta myös vahvistetaan. Uudella sukupolvella on toimintaa myös nimellä Dream team. Nuorten Dream teamin kotisivut ”Kontaktissa”-palvelimessa ovat mainos ulkopuolisille. Sivuilla ei esimerkiksi mainita sanoja usko tai kristinusko, vaan toimintaa verhotaan salaperäisiin ilmaisuihin, kuten ”Luuletko, että ihmeitä tapahtuu vain saduissa? Haluatko nähdä omin silmin?” Tämän jälkeen sanotaan aika ja paikka, jossa voi tulla ”ihmeiden todistajaksi”. Dream teamin sanotaan olevan ”ei kaikkia varten” ja että jäsenillä on ”se, josta muutkin haaveilevat”. Ryhmän määrittely sivuilla jatkuu:

Me luomme tulevaisuuden!!! Ja Sinä voit osallistua siihen!

”Dream-team.spb:ssa” on joukko nuoria, lahjakkaita, luovia ihmisryhmiä kiinnostusten kohteiden mukaan:

- musiikki (jo olemassa olevan ryhmän kuvaus: laulu, instrumentit, dj-projekti)
- tanssi

28 <http://vkontakte.ru/club1567123>, 15.10.2008.

29 Ks. Turunen 2005.

- näyttöleminen
- muotoilu
- hyväntekeväisyys
- bisnes-ryhmä "NBS" (nuorten bisnesmiesten seura)

Jos et löytänyt ryhmää, johon haluaisit osallistua – tule ja luo se meille!! Sinulta tulee idea ja meiltä mahdollisuus sen toteuttamiseen! Toiminnallamme ei ole rajoja!!

Erilaiset harrastusryhmät ja erityisesti taidepainotteinen toiminta on Uuden sukupolven tapa saada jäseniä ja sitouttaa heitä vapaaehtoisuuteen. Uuden sukupolven puheessa on havaittavissa toivoa ja uskoa muutokseen. "Ryhmä, joka tekee unelmista totta," edellyttää optimismia.

Uuskarismaattiset kirkot harjoittavatkin sosiaalista työtä paljon pieneen osallistujamääräänsä suhteutettuna. Lähes jokaisella pienelläkin kirkolla on päihderiippuvuustyötä sekä yhteyksiä lastenkoteihin ja kodittomiin lapsiin.

Lida: Sanoa, että olen uskovainen ihminen, mutta en ortodoksi kuten tavallisesti, on vaikeaa. – – vasta viime aikoina olen alkanut sanoa totuuden. – – Tiedän että herra suojelee minua ja voin sanoa, että käyn protestanttisessa kirkossa ja voin sanoa mitä kirkko tekee, millaisia tehtäviä ratkaisee, koska kirkkohon todella paljon toimii lastenkodeissa ja huume- ja alkoholivieroituskeskuksissa, se kaikki on tavallisten ihmisten harteilla. Ja sanoa tämä niissä piireissä, joissa liikun, on hyödyllistä, koska virkamiehet – liikemiehet ja -naiset – heidän tulee myös olla valmiita auttamaan ihmisiä. Hehän ovat yhteydessä esivaltaan.

Rukouksen ja yhteiskunnallisen toiminnan ajatellaan olevan uskovan velvollisuus, mutta sen myös painotetaan legitimoivan vähemmistökirkon asemaa yhteiskunnassa.

Vastustajia vastaan – esimerkkitapaus: Pust' gorjat

Venäjän uuskarismaattiset kirkot joutuvat usein vastaamaan median esittämään anti-lahko-propagandaan, joka perustuu usein hutaistuihin selvityksiin, huhuihin ja väärään tietoon. Kirkot ovatkin omaksuneet nationalistisen puheen, jota he käyttävät vasta-argumentaationaan, kuten seuraava tapaus osoittaa. Kesäkuussa 2006 valtiollisen ORT-televisiokanavan poleemisia aiheita populaarilla tyylillä esittävän *Pust' gorjat*, "Antaa muiden puhua", keskusteluohjelman kriittikin kohteena oli pietarilainen Uusi Elämä (*Novaja Zhizn*) -niminen uuskarismaattinen kirkko ja sen narkomaanien kuntoutuskeskus. Keskusteluohjelman juontaja Andrei Malahov oli kutsunut asiantuntijaksi Aleksander L. Dvorkinin, joka on tunnettu groteskista ja kielteisestä suhtautumisestaan kaikkiin muihin uskonnollisiin ryhmiin kuin Venäjän ortodoksisen kirkon virallisimpaan linjaan.

Sukutaustaltaan juutalainen, New Yorkissa asuessaan ortodoksiksi kääntynyt Dvorkin on ollut 1980-luvun alusta lähtien Yhdysvaltain kansalainen. Hän kuitenkin palasi Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen Venäjälle ja perusti Venäjän ortodoksisen kirkon tukeman ”uusien uskonnollisten liikkeiden, lahkosten ja kultteja” tutkivan Irenaeus Lyonilaisen informaatio- ja konsultaatiokeskuksen, joka lienee saanut nimen siitä, että Irenaeus Lyonilaiselta on ensimmäiset kristinuskosta poikkeavien harhaoppien listaukset. Dvorkin itse listaa lähes kaikki vähemmistöuskonnot ”totalitaarisiksi lahkoksiksi” ja ”destruktiivisiksi kultteiksi”.³⁰ Lisäksi hän paisuttelee lahkosten lukumääriä ja seuraajalukuja Venäjällä sekä jättää huomiotta monia lahkosten toiminnan vaarattomuutta puoltavia todisteita, kuten uusien uskonnollisten liikkeiden tarkkailevien komissioiden raportit.³¹ Hänen argumenttinsa ovat kauttaaltaan enemmän emotionaalisia kuin tiedollisia ja ilmaisut sen tyyliä kuten ”lahkot ovat myrkyllisen jättiameban jalvoja” ja ”uushelluntailaisuus jatkaa destruktiivisia toimiaan”.³² Kuten arvata saattaa, myös keskusteluohjelmassa Dvorkin provosoi lahkosten vastaisuutta ja suhtautui jopa aggressiivisesti Uuden Elämän harjoittamaa narkomaanien kuntoutuskeskusta vastaan.

Ohjelman seurauksena useat evankelisten vähemmistökirkojen edustajat lähettivät kirjeitä valtiolliselle ORT-kanavalle ja keskustelivat aiheesta kokouksissa ja internetin keskustelusivuilla.³³ Muun muassa Kristillisen kirkkojen yhdistys pui asiaa pastorien kokouksessa 13.6.2006³⁴ ja yhdistyksen presidentti Igor J. Nikitin julkaisi evankelisessa *Kolokol*-lehdessä kannanoton, jossa hän muun muassa pyysi kirkkojen pastoreita olemaan aktiivisia hallituksen suuntaan ja antoi ohjeet, miten voi kirjoittaa suoraan tuolloin presidenttinä olleelle Vladimir Putinille.

Millä argumenteilla valituksia tehtiin? Ensimmäinen silmiinpistävä puolustautuminen ohjelmaa vastaan oli, että Dvorkin on emigrantti, joka ei ymmärrä Venäjää ja itse asiassa on itse Venäjän yhtenäisyyden vastustaja. Ilmaisut Venäjän yhtenäisyys ja Venäjä monitunnustuskuntaisena maana toistuivat usein. Todeksi, että ”emigrantti Dvorkin ei varmaankaan ymmärrä venäläistä yhteiskristillistä taustaa, jossa ortodoksit, katolilaiset, luterilaiset, baptistit ja muut protestantit viettivät neuvosto-aikaa yhdessä vankileirillä”.³⁵ Uuskarismaattisten kirkkojen edustajat käyttävät siis samoja argumentteja kuin heidän kritisoijansa;

30 www.ireney.ru/links/index.htm, 15.10.08.

31 Shterin 1997.

32 Ks. myös <http://www.religare.ru/article22227.htm>, lainattu 29.8.08.

33 <http://news.invictory.org/print.php?id=8895>, 29.8.08, <http://jesuschrist.ru/forum/407814>, 18.10.08; http://accr.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=37m, 25.08.08.

34 Tutkimuspäiväkirja 13.6.2006. Osallistuminen Kristillisten kirkkojen yhdistyksen pastorien kokoukseen.

35 <http://news.invictory.org/print.php?id=8895>, 29.8.08.

molemmat puolet vakuuttavat olevansa ”todellisen Venäjän” puolella ja edustajia.

Toinen kiinnostava argumentti on, että Putinia ja muuta hallintoa pidetään oman asian puolella olevana. Valtionjohtoa ei kritisoida. Sen sijaan evankelisen kristillisyyden vastustajia sanotaan myös Putinin vastustajiksi.

Meillä on koko joukko todisteita sen puolesta, että Venäjän federaation presidentti ja muut maan johtavat tahot suhtautuvat kunnioituksella evankelisia uskovia ja kirkkoja kohtaan, näkevät niiden luovan roolin uuden Venäjän rakentamisessa. Ukaasillaan Venäjän federaation presidentti V.V. Putin asetti Venäjän federaation Julkiseen komissioon Venäjän yhdistetyn evankelisen uskon kristittyjen liiton (helluntailaiset) piispan S.V. Rjahovskin, jonka isän, pastori V.V. Rjahovskin 1960-luvulla KGB tukahdutti ja joka vietti vuosikausia GULAG:in³⁶ piikkilangan takana. Maan paikalliset johtajat operatiivisesti vastaavat meidän puhuttelumme uskovaisten oikeuksien loukkauksista ja toimittavat lainmukaisia toimenpiteitä rikkojia kohtaan – – Siksi ei ole epäilystäkään, että Pietarissa pidetyn G8-kokouksen kynnyksellä A. Malahovin televisiolähetys oli provokaatio paitsi evankelisia kirkkoja myös Venäjän federaation presidenttiä ja koko Venäjää vastaan.³⁷

Uuskarismaattisten kirkkojen edustajat vakuuttavat, että heidän vastustajansa ovat ymmärtäneet väärin lainsäätäjien intention ja toimet vähemmistökirkoja kohtaan. Tällöin siis evankelisen kristillisyyden vastustajat vastustavat itse valtiota.

Kolmas argumentti vastusti väitettä, että protestanttinen kristillisuus olisi vaaraksi yhteiskunnalle kuten ohjelma ja Dvorkinin ”lahko-tutkimus” esittävät. Evankelisten vastaväite oli empiirinen näyttö: kuntoutuskeskus on vapauttanut huumeriippuvuudesta ihmisiä, jotka olivat ennen ”vaaraksi yhteiskunnalle”, mutta muodostavat nyt ”onnellisia kristittyjä perheitä”. Uuskarismaattisten liikkeiden toistelema puolustus: ”Hedelmistään puu tunnetaan” jää kuitenkin usein sen venäläisen käsityksen varjoon, että uskonnot ovat ensisijaisesti etnisiä.

LOPUKSI : VENÄLÄISEN HENGELLISYYDEN JATKUMOSSA

Uuskarismaattisuuden eskatologisuudesta nouseva lähetysnäky ja kommunismin romahtamisen jälkeinen uskonnonvapaus ovat mahdollistaneet moninaisen venäläisen uuskarismaattisuuden synnyn. Läntinen lähetystyö on jo rauhoittunut ja sen seurauksena syntyneet kirkot sinnittelevät pääosin pienenevien kävijämäärien ja tiukennetun uskontoja koskevan byrokratian keskellä. Suuri määrä

36 *Glavnoe upravlenie lagerei*, Vankileirien keskushallinto, jolla tarkoitetaan usein ylipäätään vankileirillä oloa.

37 Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liiton” presidentti Igor J. Nikitinin kirjoitus *Kolokol*-lehdessä. www.kolokol.net.

kirkkoja on myös lopettanut toimintansa tai jakautunut yhä pienempiin kotiryhmiin. Osa kirkkoista on kuitenkin vakiinnuttanut paikkansa ja niissä on havaittavissa uskonnollisten ryhmien kehityskaaren piirteitä: ”vanhat” 15–20 vuotta toimineet kirkot ovat poistaneet nimestään nuoreen ikään viittaavat sanat, niiden kokoukset eivät ole enää kovin karismaattisia, vaan etenevät kohtalaisen vakiintuneen kaavan mukaan, eivätkä ne myöskään enää opeta menestysteologisesti. Sen sijaan nuorten Uuden sukupolven tilaisuudet ovat hyvin karismaattisia, niillä on toimintaa myös nimellä Nuorten Dream Team ja ne uskovat optimistisesti kristityn menestykseen.

Venäläisessä uuskarismaattisuudessa toteutuu sama kuin ruotsalaisessa Elämän Sanassa, jossa amerikkalaisen imperialistisuuden inspiroimaa kritiikkiä vastaan puolustaudutaan spirituaalisen nationalismin vasta-argumentein, joissa konservatiivinen protestanttisuus nähdään olemuksellisesti ruotsalaisena.³⁸ Venäjällä sen lisäksi, että konservatiivisuuden nähdään olevan olemuksellisesti venäläistä, venäläisyyden nähdään olevan itsessään pyhää: kansa itsessään on uskonnollisen pyhän keskiössä, mikä puolestaan toisintaa venäläisen messiaanisuuden ajatusta.

Venäläinen karismaattisuus artikuloidaan kulttuurisemmaksi, vanhemmaksi ja syvemmäksi ilmiöksi kuin uuskarismaattisuus muualla maailmassa. Venäläinen uuskarismaattisuus siis toteuttaa globaalin karismaattisuuden mallia: muuttumista paikalliseksi ja sopeutumista kulttuuriin piirteisiin sekä nationalistisen puheen omaksumista, mikä sopii samalla erinomaisesti tämän päivän isovenäläiseen nationalismiin, jossa ilmaisut Venäjän kansan henkisestä luonteesta ja messiaanisesta roolista ovat yleisiä. Karismaattisuuden nähdään olevan venäläisen hengellisen perinteen jatkaja ja merkki Venäjän kansan henkisyydestä. Näin ollen venäläisessä uuskarismaattisuudessa on samanaikaisesti äärimmäisen amerikkalaisia ja fanaattisen venäläisiä piirteitä.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painamattomat lähteet ja internet-lähteet

18 teemahaastattelua, 6/2006–4/2008 välisenä aikana. Tekijän hallussa.

Tutkimuspäiväkirja, 6/2006–4/2008 välisenä aikana. Tekijän hallussa.

Ustav Religioznoj organizatsii Assotsiatsija hristianskih tserkvej "Sojuz Hristian"

(Uskonnollisen organisaation Kristillisten kirkkojen yhdistys "Kristittyjen liiton" ohjesääntö)

<http://orthodoxeurope.org/>

38 Coleman 1998, 246; Coleman 1993.

<http://www.interfax-religion.com>
www.kolokol.net, 19.10.08
<http://www.ngrossia.ru>, 19.10.08
www.iriney.ru/links/index.htm, 15.10.08
<http://www.ngteam.org/english/NWO.htm>, 8.10.2008
<http://www.accr.ru/history>, 17.4.2007.
<http://forum.alivefaith.ru/viewtopic.php?t=1531&sid=97446c67000d8e92df2025b746>, 27.2.2007
<http://www.religare.ru/article36302.htm>, 19.10.08
<http://vkontakte.ru/club1567123>, 15.10.08
<http://www.livetsord.se>, 19.10.08
<http://www.religare.ru/article22227.htm>, 29.8.08
<http://news.invictory.org/print.php?id=8895>, 29.8.08
<http://jesuschrist.ru/forum/407814>, 18.10.08 http://accr.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=37m, 25.08.08
<http://news.invictory.org/print.php?id=8895>, 29.8.08

Painetut lähteet ja kirjallisuus

ANDERSON, ALLAN

2004 *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

BACHININ, VLADISLAV A.

2006 *Evangel'skie tsennosti v grazhdanskom obshchestve: Assotsiatsija "Sojuz Hristian" i ee opyt postroenija al'ternativnoj modeli grazhdanskih otnoshenii*. (Evangeliset arvot kansalaisyhteiskunnassa: Kristittyjen liitto -yhdistys ja sen kokemus vaihtoehtoisen kansalaisuuden rakentamisessa.) Sankt-Peterburg: Aleteia.

BOUWER, STEVE & GIFFORD PAUL & ROSE SUSAN D.

1996 *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge.

BURGESS, STANLEY M.

2006 "Neocharismatic Movements". *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*. Ed. S. Burgess. New York: Routledge, 329.

COLEMAN, SIMON

1991 "Livets Ord ock det svenska samhället: Analys av en debatt". *Tro & tanke. Svenska kyrkans forskningsråd* 1991:4, 29–73.

1993 "Conservative Protestantism and the World Order: The Faith Movement in the United States and Sweden". *Sociology of Religion* 1993, 54:4.

1998 "Charismatic Christianity and the Dilemma of Globalization". *Religion* 28 (3), 245–256.

2000 *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.

DAY, PETER

2003 *A Dictionary of Christian Denominations*. London: Continuum.

FILATOV, SERGEI

2002 "Fenomenon rossijskogo protestantizma". (Venäläisen protestanttisuuden ilmiö.) *Religija i obshchestvo: Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii*. Moskva: Letnij sad, 293–314.

FURSETH, INGER

1996 "The Impact and Relevance of Social Movement Theories in the Sociology of Religion". *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Ed. P. Repstad. Oslo: Scandinavian University Press, 63–89.

FURSETH, INGER & PÅL REPSTAD

2006 *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.

HELANDER, EILA

2001 "Nokia-ilmiö ja uskonnollisten liikkeiden tutkimus". *Teologinen Aikakauskirja* 3/2001, 249–254.

HOVI, TUIJA

2007 *Usko ja kerronta: Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C – osa 254. Turku: Turun yliopisto.

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI

2005 "Vapaakristillisuus, helluntailaisuus ja baptismi". *Kirkkotiedon kirja: Ekuumeeninen johdatus kirkkojen oppiin ja elämään*. Toim. P. Metso ja E. Ryökäs. Helsinki: Kirjapaja, 285–326.

KÄÄRIÄINEN, KIMMO

2004 *Ateismin jälkeen: Uskonnollisuus Venäjällä*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 86. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

NIKITIN, IGOR

2006 "Venäjän evankelisten kristittyjen asema häkellyttävästi huononemassa". *Avainmedia* 6/2006, 10.

POEWE, KARLA

1994 "Introduction: The Nature, Globality and History of Charismatic Christianity". *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Ed. K. Poewe. Columbia: University of South California Press, 1–29.

SHTERIN, MARAT

1997 "New religions, cults and sects in Russia: A critique and brief account of the problems". CESNUR Center for studies on new religions. <http://www.cesnur.org/testi/Shterin.htm>, 13.11.2008.

2000 "Church-State Relationships and Religious Legislation in Russia in the

- 1990s". *Religious Transition in Russia*. Ed. by M. Kotiranta. Helsinki: Kikimora Publication, 218–250.
- 2003 "Legislation in the Face of Uncertainty". *Law and Informal Practices: The Post-Communist Experience*. Ed. D. Galligan & M. Kurkchiyan. Oxford: Oxford University Press, 113–134.
- TURUNEN, MAIJA
- 2005 "Venäjän kirkon ja kansan eettiset periaatteet". *Teologinen Aikakauskirja* 6/2005, 538–549.
- 2008 "Karismaattisuuden venäjännös. Globaali uuskarismaattinen liike jälkisosialistisessa Pietarissa". *Teologinen Aikakauskirja* 2/2008, 109–129.
- VIHAVAINEN, TIMO
- 2007 "Me ja he. Omakuva ja naapurikuva". *Opas venäläisyyteen*. Toim. T. Vihavainen. Helsinki: Otava, 308–324.
- VITUHNOVSKAJA, MARINA
- 2007 "Kansanluonne ja elämäntapa". *Opas venäläisyyteen*. Toim. T. Vihavainen. Helsinki: Otava, 114–136.
- WOODHEAD & HEELAS
- 2000 *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.

Helluntailiike Euroopassa

Pirstoutuneisuudesta kohti yhteyden teologiaa

JOHDANTO

Matti Repo otsikoi johdannon helluntailaisuuden historiaa tarkastelemaan artikkelinsa *Reseptio*-lehdessä (1 / 2007) ”Yksi vai sata ja yksi herätystä?”. Tällä tavalla hän tulee tiivistäneeksi maailmanlaajuisen helluntailiikkeen havainnointiin liittyvän perusongelman. Asia mutkistuu entisestään, kun mukaan otetaan vielä karismaattinen liike. Helluntailais-karismaattisesta tarkastelukulmasta päädytään yli puoleen miljardiin ihmiseen, jolloin on oikeutettua puhua neljästä kristikunnan päähaarasta, katolisesta, ortodoksisesta, reformatorisesta ja karismaattisesta. Repo kysyy kuitenkin oikeutetusti, missä määrin on perusteita puhua yhdestä liikkeestä karismaattisuudessa, kun se koskettaa merkittävältä osin muun muassa roomalaiskatolista kirkkoa.¹ Helluntailais-karismaattisuuden yhteiset piirteet ovat häälyvä kokonaisuus, johon useimmiten liitetään henkilökohtainen kääntymys ja armolahjat.² Siihen voidaan liittää myös piirteitä, joihin kaikki nimikkeen alla olevat tahot eivät yhdy, kuten menestysteologia.³

Helluntailaisuuden tutkimuksessa on vähemmälle huomiolle jäänyt sen järjestäytynyt uoma. Sitä edustavat Euroopan helluntaikirkkoja yhdistävä Pentecostal European Fellowship (PEF), maailmanlaajuisesti kongregationaalisesti painottuvia helluntaiseurakuntia yhdistävä World Assemblies of God Fellowship (WAGF) ja kaikkia eri helluntaisuuntia yhdistävä Pentecostal World Fellowship (PWF). Tässä artikkelissani pyrin osoittamaan, että PEF:ssä nähtävissä oleva historiallinen kehitys ei tue sellaista käsitystä, että helluntailaisuus olisi pelkästään epämääräinen joukko pirstoutuneita liikkeitä. Helluntailaisuudessa

1 Repo 2007, 3.

2 Hasu 2008, 6.

3 Hasu tekee tästä piirteestä merkittävän tansaniaista Efatha-seurakuntaa koskevassa tutkimuksessaan. Tämän kirkon oppi ja käytäntö kuitenkin poikkeavat tältä osin suuresti Tansanian klassisten helluntaiseurakuntien näkemyksistä. Hasu 2008, 7–11.

on nähtävissä strukturoitunut ja opillista identiteettiä kehittävä haara, jonka niputtaminen epämääräisesti yleiskarismaattisuuteen ei ole perusteltua.

HELLUNTAILAISUUDEN MÄÄRITTELYÄ

David Barrett ilmoittaa helluntailais-karismaattisten määrän vuonna 2008 olevan 601 miljoonaa.⁴ Barrett jakaa helluntailaiset ensimmäisen aallon helluntailaisiin ja kolmannen aallon helluntailaisiin. Toisen aallon muodostavat vanhoissa kirkoissa toimivat karismaatikot. Ensimmäisen aallon helluntailaiset jakautuvat Barrettin mukaan klassisiin helluntailaisiin (pyhitysliikkeen, baptistiset ja apostoliset helluntailaiset) sekä ”Oneness”-helluntailaisiin, jotka eivät tunnusta kolminaisuusoppia (Jeesus yksin). ”Oneness”-helluntailaiset ovat tässä ryhmässä pieni vähemmistö.⁵

Saksalaisen Paul Schmidgallin mukaan klassisia helluntailaisia oli viime vuosisadan vaihteessa 215 miljoonaa, kolmannen aallon helluntailaisia 110 miljoonaa.⁶ Kolmannen aallon nimikkeen takana on Barrettilla kirjava joukko erityisesti viime vuosisadan jälkipuoliskolla syntyneitä helluntailiikkeitä, jotka ovat irtaantuneet tai syntyneet kokonaan erillään helluntaisuudesta tai vanhojen kirkkojen karismaattisuudesta. C. Peter Wagner alkoi nimittää niitä termillä kolmas aalto (third wave).⁷ Patrick Johnstone puolestaan laskee helluntailaisia olleen viime vuosisadan vaihteessa 115 miljoonaa. Tällä luvulla hän näyttää tarkoittavan ensimmäisen aallon helluntailaisia.⁸

Yhtenäisen tilastoinnin vaikeus heijastelee helluntailaisuuden pirstoutuneisuuden ongelmaa. Helluntailainen missiologi Grant McClung toteaa Barrettiin viitaten maailmassa olevan 11 000 helluntailaista uskontokuntaa (denomination) ja 3000 itsenäistä karismaattista uskontokuntaa.⁹ Helluntailaisuuden pirstoutuneisuus on tosiasia. On kuitenkin syytä ottaa huomioon, että nykyään suuri osa helluntailaisuudesta on järjestäytyntä joko mantereittain tai maailmanlaajuisesti. Tämä pätee erityisesti suuriin liikkeisiin. Pirstoutuneisuus ilmenee ennen muuta pienten uskontokuntien runsautena ilman vahvaa verkostoitumista muiden kanssa.

EUROOPAN HELLUNTAILAISUUDELLA GLOBAALI VAIKUTUS

Eurooppa ei ole helluntailaisuuden valta-alue. Johnstonen mukaan vuosisadan vaihteessa Euroopassa oli 4,3 miljoonaa helluntailaista. On kuitenkin huomattava, että helluntailaisuus näyttää olevan vahvimmin kasvava kristillinen

4 Barrett, Johnson & Crossing 2008, 30.

5 Barrett 2001, 388–389.

6 Schmidgall 2003, 9.

7 Barrett 2001, 396–397.

8 Johnstone & Mandryk 2001, 3.

9 McClung 2006, 235.

taho maanosassamme (3,6 %:n vuotuinen kasvu).¹⁰ On myös muistettava sen vaikutus muuhun maailmaan: esimerkiksi maailman suurin helluntailiike, Brazilian Assembleias de Deus (15,4 miljoonaa jäsentä Brazilian virallisen tilaston mukaan), syntyi kahden ruotsalaisen lähetystyöntekijän vaikutuksesta. Myöhemmin Suomikin antoi panoksensa liikkeen kehitykseen.

Pohjoismaat ovat lähetystyönsä kautta käynnistäneet useita Itä- ja Keski-Afrikan helluntaikirkkoista. Pohjoismaisen lähetystyön taustalta syntyneissä kirkkoissa on näissä maissa tällä hetkellä noin neljä miljoonaa jäsentä. Suomalaiset helluntailähetit Anna-Liisa ja Sanfrid Mattson käynnistivät Etiopiassa helluntailiikkeen 1950-luvun alussa. Maassa on nyt yli 2,5 miljoonaa helluntailaista ja yli 6 miljoonaa karismaatikkoa.¹¹

Mikä on syynä siihen, että helluntailaisuus ei ole saanut Euroopassa sellaista jalansijaa kuin Afrikassa, Amerikan mantereilla ja monissa Aasian maissa? David Barrettin mukaan eurooppalaiset eivät olleet valmiita jättämään suuria valtionkirkkojaan ensimmäisen aallon aikana. Sen sijaan karismaattisuuden leviyttä vanhoihin kirkkoihin 1970-luvulta lähtien tämäntyyppinen helluntailaisuus on saanut vahvasti jalansijaa. Karismaattikojen ja helluntailaisten välinen määrällinen suhde on edellisten hyväksi paljon suurempi kuin millään muulla mantereella.¹²

BERLIINI JA BARRATT – KAKSI VAIKUTTAJAA

Yhtenä esteenä helluntailaisuuden vastaanottamiselle Euroopassa oli vuosikymmeniä Saksan Evankelisen Allianssin vuonna 1909 antama Berliinin julistus. Siinä otettiin voimakas kanta helluntailaisuutta vastaan. Allianssi katsoi, että helluntailiike on syvyydestä (”von unten”) ja siinä vaikuttavat saatana ja demonit.¹³ Kannanotto vaikutti laajasti Euroopan kristillisissä piireissä ja sai aikaan ennakkoluuloja ja esti aidon dialogin pitkäksi aikaa. Vasta vuonna 1996 syntyi Kasselin julistus, jossa Saksan päähelluntaisuunta Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) ja Saksan Evankelinen Allianssi asettuivat yhteiseen rintamaan. Tässä julkilausumassa armolahjat ja muu Pyhän Hengen karismaattinen toiminta saavat yhteisen hyväksynnän. Molemmat kantavat huolta myös tietyistä silloin ilmenneistä äärikarismaattisista ilmiöistä.¹⁴

Euroopan helluntailaisuuden kehittymisessä norjalaisen Thomas Barrattin vaikutus oli ilmeinen. Tämä oslolainen metodistipastori oli rahankeräysmatkalla Yhdysvalloissa kokiessaan Pyhällä Hengellä täyttymisen. Siihen vaikuttivat

10 Johnstone & Mandryk 2001, 52.

11 Johnstone & Mandryk 2001, 244.

12 Barrett 2001, 385.

13 Berliner Erklärung / Kasseler Erklärung 2008.

14 Berliner Erklärung / Kasseler Erklärung 2008.

uutiset Los Angelesin Azusa-kadun tapahtumista, vaikka Barratt ei siellä itse käynytäkään.¹⁵

Barrattin palattua Norjaan Amerikan-matkaltaan 1906 alkoi uusi liike levitä Euroopassa. Heti seuraavana vuonna se saavutti 51 kaupunkia ja kylää Norjassa. Vuonna 1911 Barratt toi sen Suomeen. Hänen vaikutuksensa ulottui lisäksi ainakin Saksaan, Englantiin, Tanskaan, Ranskaan ja Sveitsiin. Liikkeen leviämiseen Euroopassa vaikuttivat Nils Bloch-Hoellin mukaan seuraavat seikat:

- 1) Sensaatioväyiset lehtiutiset esimerkiksi Ruotsissa, Englannissa ja Saksassa.
- 2) Barrattin vierailut eri maissa.
- 3) Barrattin levittämä helluntaikirjallisuus. Hänen lehtensä ”Korsets Seier” (Ristin Voitto) ilmestyi ruotsiksi, suomeksi, venäjäksi, saksaksi ja espanjaksi.¹⁶

Paitsi Barratt, liikkeen syntyyn vaikuttivat eri Euroopan maiden kontaktit Yhdysvaltoihin. Näin oli muun muassa Alankomaiden, Valko-Venäjän, Latvian, Liettuan, Romanian ja Italian laita. Bulgarian, Ukrainan ja Venäjän helluntailiikkeiden syntyyn vaikutti ratkaisevasti Ivan Voronaev, joka tutustui helluntailaisuuteen Yhdysvalloissa ollessaan siellä venäläisen seurakunnan pastorina.

Monissa Euroopan maissa helluntailiikkeen syntyyn on vaikuttanut toisesta Euroopan maasta sinne suuntautunut lähetystyö. Ruotsin rooli on ollut ilmeinen Espanjassa, Itävallassa, Belgiassa ja Baltiassa. Kaikissa näissä on Suomikin antanut panostaan. Englannin helluntailaisuus antoi sysäyksen Ranskan helluntailaisuuden syntyyn. Mielenkiintoista on, että Portugalin helluntailiikkeen juuret johtavat Brasiliaan; sieltä lähetetyt työntekijät loivat pohjan helluntailiikkeelle Portugalissa. Saksasta levisi vaikutteita ainakin Puolaan. Unkari sai sytykkeitä paitsi Yhdysvalloista myös Venäjältä. Euroopan helluntaikirkkojen syntyyn on paneutunut saksalainen Paul Schmidgall, jonka teos *Von Oslo nach Berlin*¹⁷ on ainoa tiedossani oleva koko Euroopan kattava ja näihin päiviin yltävä helluntailaisuuden historiaa ja tilastoja esittelevä teos.

Erilaisista syntytaustoista johtuu, että eri maiden helluntailiikkeillä ei välttämättä ollut alusta asti keskinäistä yhteyttä. Pohjoismaat, joissa liikkeiden johtohahmoja olivat norjalainen Thomas Barratt, ruotsalainen Lewi Pethrus ja suomalainen Eino Manninen, löysivät pian keskinäisen kanssakäymisen. Niitä yhdisti vahvasti presbyteris-kongregationaalinen seurakuntamalli.¹⁸ Kaikki kolme

15 Schmidgall 2003, 19.

16 Schmidgall 2003, 21.

17 Schmidgall 2003, 9.

18 Hämäläinen 2005, 113–120.

painottivat itsenäisen paikallisseurakunnan roolia löyhän valtakunnallisen organisoitumisen sijasta. Jotkin toiset maat etenivät keskitetyimmän hallinnon ja koordinoinnin suuntaan. Näin oli muun muassa Church of God (Gemeinde Gottes) -seurakuntien laita. Näillä seurakunnilla oli vahvat siteet Yhdysvaltojen vastaavaan kirkkokuntaan. Church of God -kirkkoa voidaan pitää kansainvälisenä kirkkona. Sen sijaan taas jotkin muut tahot, joilla oli kontakteja ja juuriakin Yhdysvaltojen suuntaan, korostivat kansallisten kirkkokuntien itsenäisyyttä. Tämä on ollut ja on edelleen Yhdysvaltojen Assemblies of Godin työn keskeinen periaate. Kirkkokunnassa pitäydytään vahvasti kolmen itsen periaatteeseen; tavoitteena ovat hallinnollisesti, taloudellisesti ja missionaarisesti itsenäiset kansalliset seurakunnat.¹⁹

VARHAISIA YHTEYSPYRKIMYKSIÄ

Euroopan helluntailaisilla oli yhteyspyrkimyksiä jo varhain. Tunnettuja johtajia kutsuttiin puhujiksi eri maiden omiin konferensseihin. Näin muodostui jonkinlainen löyhä verkosto, joka perustui pienen johtajajoukon keskinäiseen tuntemukseen. Vuonna 1912 perustettiin jopa Kansainvälinen helluntaineuvosto (International Pentecostal Council). Se ehti kokoontua muutaman kerran ennen ensimmäistä maailmansotaa. Merkillepantavaa on, että se oli selvästi Eurooppa-painotteinen. Amerikkalaisia kutsuttiin kuitenkin vieraisiksi.²⁰ Euroopan helluntailaisuus on siis ollut alusta lähtien varsin itsenäistä, vaikka vuorovaikutus Pohjois-Amerikan kanssa on nähty hyödylliseksi.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeen kutsuttiin koolle kansainvälinen helluntaikonferenssi Amsterdamiin vuonna 1921. Yhteydenpito jäi kuitenkin lyhyeen, sillä 1920-luku oli kansallisten helluntaiuskontokuntien muotoutumisaikaa ja huomio kiintyi kansalliselle tasolle. Kaiken lisäksi näkemykset järjestyntymisen tavasta eivät olleet yhteneväisiä.²¹ Kansainvälinen yhteydenpito jäi kotimaan asioiden varjoon.

Englantilainen Donald Gee kuitenkin ponnisteli saadakseen Euroopan helluntailaiset yhteen. Siihen tulikin tilaisuus, kun Ruotsissa oli asiaa kohtaan vastakaikua. Vuonna 1939 pidettiin Tukholmassa helluntaikonferenssi, jossa Geen unelma täyttyi. Siellä kuitenkin törmättiin ongelmaan, joka vaikutti tulevaan kehitykseen. Pohjoismaat korostivat paikallisten seurakuntien itsenäisyyttä niin voimakkaasti, etteivät hyväksyneet mitään valtakunnallista uskonto-kunta- (denomination) rakennetta. Muualla Euroopassa oli edetty toiseen suuntaan.²² Toisen maailmansodan jälkeen yhteyden kokemiseen tuli uusi tilanne,

19 Hodges 1999, 22, 42, 74.

20 Schmidgall 2003, 21.

21 Schmidgall 2003, 21.

22 Schmidgall 2003, 22.

kun helluntailiikkeen maailmankonferenssi pidettiin Zürichissä 1947. Tuonkin konferenssin järjestelyyn liittyi jännitteitä Pohjois-Euroopan ja muun Euroopan kesken. Donald Geen sitkeys ja kärsivällisyys piti kuitenkin yhteyden unelman elossa.²³

Ne eurooppalaiset helluntaikirkot, jotka olivat järjestäytyneet uskontokunniksi, kokoontuivat 1966 Roomaan ja perustivat yhteisen katto-organisaation European Pentecostal Fellowship (EPF). EPF:n jäsenet olivat etupäässä Assemblies of God -tyyppisiä ja osin sen nimisiäkin, ja ne alleviivasivat paikallisseurakuntien vahvaa asemaa. Mukana oli kuitenkin myös episkopaalisempia helluntailiikkeitä. EPF alkoi kokoontua vuosittain.²⁴

EUROOPPA - KONFERENSSIT

Pohjoismaat alkoivat organisoida omaan kongregationaaliseen käytäntöönsä nojaten kolmen vuoden välein eurooppalaisia helluntaikonferensseja. Tässäkin leirissä nähtiin yhteyden merkitys, vaikka tiettyjä rakenteita vieroksuttiin. Ensimmäinen Pentecostal European Conference (PEC) järjestettiin Nyhemissä, Ruotsissa 1969. Nämä konferenssit pyrkivät kokoamaan Euroopan helluntailaiset yhteen ja onnistuivatkin siinä siitä huolimatta, että järjestäytymisasiossa oli näkemuseroja.²⁵ Konferenssien suunnittelua varten oli olemassa komitea, jossa eri Euroopan maat olivat edustettuina.

Konferensseja on pidetty seuraavasti:

- 1969 Nyhem, Ruotsi
- 1972 Bern, Sveitsi
- 1975 Hedmarktoppen, Norja
- 1978 Haag, Alankomaat
- 1981 Helsinki, Suomi
- 1984 Stuttgart, Saksa
- 1987 Lissabon, Portugali
- 1991 Jönköping, Ruotsi
- 1994 Bordeaux, Ranska
- 1997 Frydek-Mistek, Tsekki
- 2000 Helsinki, Suomi
- 2003 Berliini, Saksa
- 2007 Oslo, Norja
- 2008 Madrid, Espanja.²⁶

23 Schmigdall 2003, 22.

24 Schmigdall 2003, 22.

25 Schmidgall 2003, 23.

26 Schmigdall 2003, 23.

Euroopan helluntailaisten yhteys saavutti uuden vaiheen 1987, kun EPF ja PEC -organisaatiot yhtyivät. Syntyi Pentecostal European Fellowship (PEF), josta on kehittynyt koko ajan vahvempi Euroopan helluntailaisuutta edustava instituutio. Se järjestää edelleen PEC-konferensseja. Berliinin konferenssin aikaan 2003 PEF:n komitea teki päätöksen rekisteröidä järjestö Belgiaan kansainvälisenä NGO-organisaationa. PEF:n rekisteröinti siellä vahvistettiin 2005. PEF:llä on nykyään koordinaattori ja toimisto Brysselissä. Koordinaattorina toimii belgialainen Daniel Costanza., puheenjohtajana saksalainen Ingolf Ellssel ja sihteerinä Arto Hämäläinen Suomesta.

Mikä oli syynä pitkään jatkuneeseen vastakkainasetteluun pohjoismaisen ja muun Euroopan edustaman seurakuntanäkemyksen välillä? Ruotsin helluntailiikkeessä oli vuoden 1919 pastorikonferenssissa tehty päätös, jonka mukaan seurakuntien tuli olla vapaita ja sen vuoksi ne eivät saa hyväksyä mitään auktoriteettia yläpuolelleen.²⁷ Tämä teologinen tulkinta sai aikaan myös sen, että Ruotsi, Norja ja Suomi lakkauttivat jo perustamansa lähetysjärjestöt vuoden 1930 vaiheilla.²⁸ Näin ne tulivat toteuttaneeksi Orlando E. Costasin edustamaa modality-näkemystä seurakunnan missionaarista luonteesta, mutta jättivät huomiotta sen näkökulman, että sodality (seura, yhdistys)-rakennetta tarvitaan kuitenkin modality-rakenteen (kirkko) sisällä ja osana.²⁹ Suomessa tähän havahduttiin 1940-luvun lopulla ja helluntailainen lähetysyhdistys Suomen Vapaa Ulkolähetys herätettiin unesta 1950 (nimi muuttui Fida International ry:ksi 2001). Norjassa sama tapahtui 1986 ja Ruotsissa vasta 1998.³⁰

EKKLESIOLOGINEN ONGELMA POHJOISMAISSA

Pohjoismaisten helluntailähetysten historia kertoo selvästi problematiikasta, joka Pohjoismaissa vallitsi. Ekklesiologia paikallisen seurakunnan osalta oli vahva. Sen sijaan se oli heikko seurakuntien yhteistoiminnan eli Kristuksen ruumiin teologian osalta. Tällä oli heijastuksensa myös suhtautumisessa Euroopan laajuiseen yhteyteen. Konferenssien luoma yhteys, joka oli luonteeltaan enemmän hengellistä rakentumista kuin yhteisiin tavoitteisiin sitoutumista, sopi hyvin rakenteita karttavaan pohjoismaiseen ajatteluun. PEF:n muotoutuminen vuonna 2005 järjestöksi, johon kunkin kansallisen helluntaikirkon on liityttävä jäseneksi, merkitsi teologisesti suurta askelta kaikille Pohjoismaille, jotka Tanskaa lukuun ottamatta ovat nyt PEF:n täysjäseniä. Tanskallekaan kysymys ei liene teologinen, vaan pienehkön liikkeen resurssien puutetta.

27 Sundstedt 1978, 231.

28 Hämäläinen 2005, 115.

29 Hämäläinen 2005, 247–250.

30 Hämäläinen 2005, 115.

Väitöstutkimuksessani tutkin suomalaisten helluntailähettien ja heidän kansallisten kumppaneidensa (pastoreiden) näkemyksiä paikallisen seurakunnan itsenäisyydestä. Kysymykseen, tulisiko paikallisten seurakuntien olla kokonaan itsenäisiä, vastasi läheteistä 36 % myönteisesti. Vastaava luku oli kansallisilla pastoreilla 14 %.³¹ Ensinnäkin voidaan havaita, että 2000-luvulla, jolloin tutkimus tehtiin, äärikongregationalistinen ajattelutapa ei ole enää hallitseva Suomen helluntailaisuudessa, jota tässä edustavat siis lähetit. Toiseksi voidaan nähdä, että ajatusta ei ole kovin voimakkaasti opetettu kumppaneille, koska he ovat seurakuntien täydellisen itsenäisyyden kannalla vielä heikommin. Silti ei voida väittää, että tämä näkemys olisi kokonaan hävinnyt.

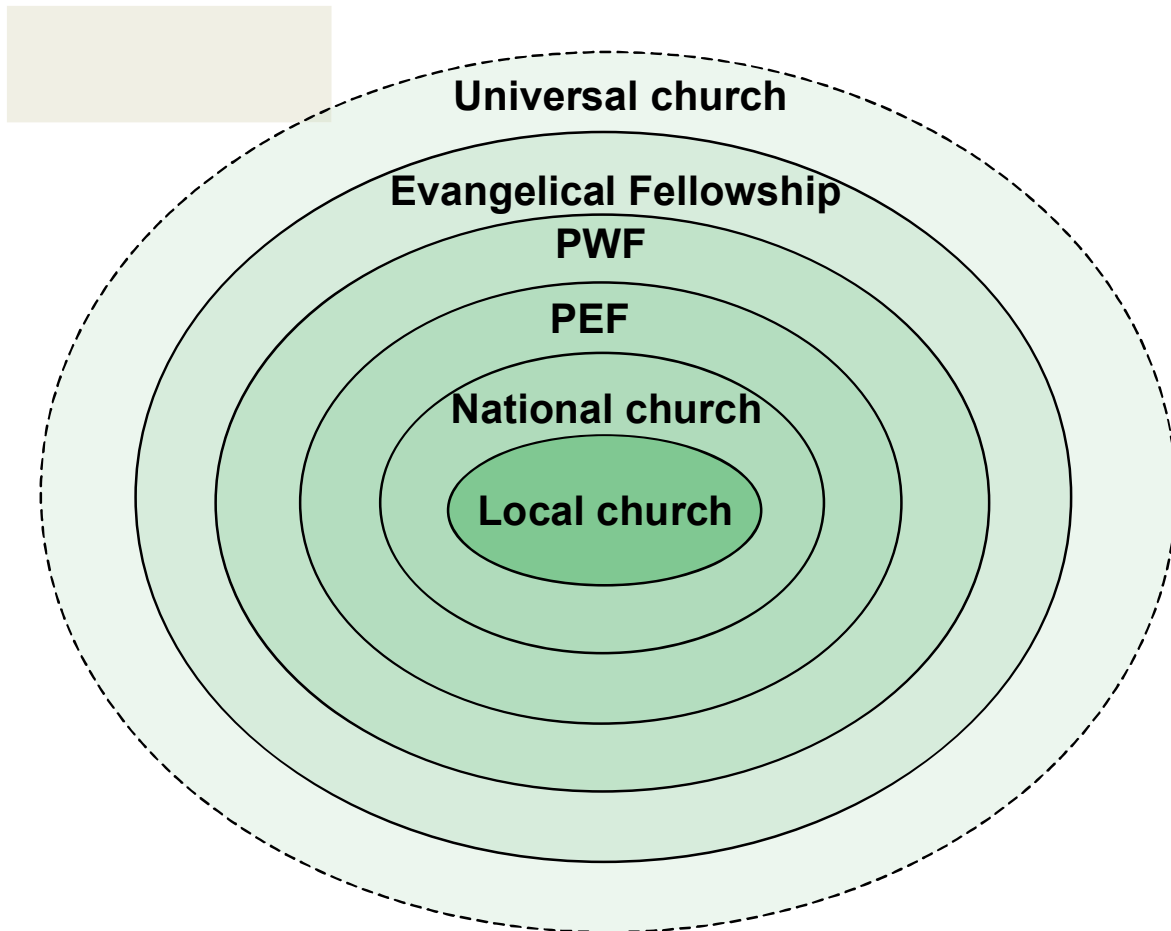
Tutkimukseen liittyi myös teologinen näkökulma seurakuntien välisestä yhteistyöstä. Kysymys kuului, onko seurakuntien yhteistoiminta hengellinen vai käytännöllinen asia. Kansalliset kumppanit mielsivät sen ensisijaisesti käytännöllisenä asiana (56 % vastaajista). Läheteistä sen sijaan valtaosa piti sitä hengellisenä kysymyksenä (n. 70 % vastaajista).³² Kristuksen ruumiin yhteys oli siis lähtökohtana lähettien ajattelulle, mutta jostakin syystä tämä teologinen näkökulma ei ole välittynyt yhtä voimakkaana kumppaneille. Kummitteleeko taustalla edelleen vanha pohjoismainen rakenteiden pelko?

PEF:n kautta eurooppalainen helluntailaisuus on siis vahvistunut viimeisen vuosikymmenen aikana ratkaisevalla tavalla. PEF:n yhteydessä toimii jaostoja, kuten Pentecostal European Mission (PEM). Sen toiminta alkoi 1991. Jäseninä on parikymmentä helluntailähetyksjärjestöä, ja se edustaa noin 1700 lähettä noin sadassa maassa. Muita jaostoja ovat European Pentecostal Theological Association (EPTA), nuorisotoimintojen Pentecostal European Fellowship-Youth (PEFY), naisten jaosto Pentecostal European Fellowship-Women (PEFW) ja European Pentecostal Press Association (EPPA). Vuonna 1987 perustettu European Pentecostal Relief Organisation (EPRO) sulautui PEM:iin 1999.

Euroopan helluntailaiset ovat linkittyneet myös maailmanlaajuisiin helluntaiorganisaatioihin. Monet niistä ovat jäseninä World Assemblies of God Fellowshipissä (WAGF). WAGF:n 2008 pidetyssä maailmankonferenssissa Lissabonissa julkistetun tiedon mukaan siihen kuuluu 57 miljoonaa jäsentä. Monet WAGF:n jäsenkirkoista kuuluvat myös Pentecostal World Fellowshipiin (Maailman helluntaiyhteisö), joka on laajin helluntailaisia edustava organisaatio maailmassa. Kun WAGF:n jäsenet ovat presbyteeris-kongregationaaleja, PWF:ssa ovat edustettuina myös episkopaaliset helluntaikirkot. PWF:n yhteydessä on vuodesta 2005 alkaen toiminut World Missions Commission ja muutama muu jaosto.

31 Hämäläinen 2005, 235.

32 Hämäläinen 2005, 236.



Kuinka Euroopan helluntailaiset näkevät asemansa koko kristikunnassa? Esitelmässäni PEF:n johtajuuskonferenssissa Wienissä 2006 esitin asian seuraavasti:

Kuvalla halusin ilmaista Kristuksen ruumiin teologiaa. Uloin ympyrä on ilman selityksiä. Sinne kuuluvat helluntailaisten suhteet muihin kirkkoihin. Kansallisesti tilanne on kirjava, eikä Euroopankaan osalta voida puhua kovin merkittävistä yhteyksistä. Ensimmäisiä suurempia linjauksia tässä suhteessa on PEF:n puheenjohtajan Ingolf Ellsselin esitelmä PEF:n Madridin johtajuuskonferenssissa 2008. Hänen viestinsä oli ensinnäkin vahvistaa helluntailaisuuden omaa identiteettiä. Sen lisäksi on tärkeää rakentaa suhteita muihin kirkkokuntiin eli tukea Kristuksen ruumiin yhteyttä. Kolmanneksi hän korosti uskollisuutta lähetystehtävälle.³³

³³ Ellssel 2008.

YHTEYDEN HAASTEITA

Ellssel toi puheessaan esiin dialogin tarpeen suhteessa roomalaiskatoliseen kirkkoon. Vaikka helluntailaisuuden ja roomalaiskatolisuuden kesken on käyty oppikeskusteluja, suuret helluntailaisuuden kattojärjestöt PEF ja PWF eivät ole olleet niissä osallisina. Ellssel ei halua dialogia hinnalla millä hyvänsä vaan kriittiset kohdat tiedostaen. Hän näkee roomalaiskatolisen kirkon taholla kuitenkin aitoa kiinnostusta helluntailaisuutta kohtaan. Siihen on jotenkin vastattava.

Helluntailaisuuden suhde Kirkkojen maailmanneuvostoon on yleisesti ollut kriittinen. Cecil M. Robeck Jr. muistuttaa alkuajan helluntailaisten kuten Parhamin avoimesta ekumeenisesta asennoitumisesta ja denominaatio-kielteisyydestä. Helluntailiikkeen toivottiin vaikuttavan uutta vanhoissa uskontokunnissa. Uusien kirkkokuntien muotoutuminen oli kuitenkin väistämätöntä ja vähitellen muotoutui kriittinen asenne ekumeeniseen liikkeeseen.³⁴

PEF:n piirissä on ollut avoimuutta Global Christian Forumin suuntaan. Syynä lienee se, ettei se ole kirkko-organisaatio vaan kohtaamisen foorumi. Euroopan helluntailaiset ovat osallistuneet näihin tapaamisiin. Robeck näkee helluntailaisten nimenomaan vierastavan kaikkea sellaista, mihin liittyy kirkkojen orgaaninen yhteenliittyminen.³⁵ Se on monesti koskenut helluntailaisuutta itseäänkin, mihin viittasin käsitellessäni Pohjoismaiden ekklesiologista kehitystä. Evankelikaalisen kristillisyyden yhteistyö ei ole tuottanut helluntailaisille ongelmia. World Evangelical Alliance (WEA) ja Lausanne-liike ovat tahoja, joissa monet helluntailaiset ovat olleet aktiivisia.

PEF on ollut aktiivinen myös yhteyksien rakentamisessa EU:n suuntaan haluten löytää paikkansa vaikuttajana eurooppalaisessa yhteiskunnassa. Se on osallistunut EU:n komission kirkkojen ja uskontojen foorumille 1990-luvun loppupuolelta alkaen. PEF kannatti Jumalan nimen mainitsemista EU:n perustuslaissa ja teki asiassa yhteistyötä Prodin ja Barroson neuvonantajan tri Michael Weningerin kanssa. Se osallistui kutsusta myös kirkkojen, uskonnollisten yhdyskuntien sekä uskonnollisten ja tunnustuksettomien yhdistysten konferenssiin Milanossa 1999 ja antoi lausuntonsa EU:n tulevasta lainsäädäntötarpeesta uskontojen osalta.³⁶

PEF:lla on yhä haasteita vahvemman yhteyden luomiseksi eri helluntaitahojen kesken. Jean-Daniel Plüss muistuttaa erityisesti etelän ja idän suunnan huomioon ottamisesta.³⁷ Afrikkalaiset helluntaikirkot kuuluvat Euroopan suurimpiin. Ghanalaiset seurakunnat ovat jo jäseniä PEF:ssa. Singaporen helluntailaiset

34 Robeck 1999, 341–343.

35 Robeck 1999, 351.

36 Chizzoniti 2002, 193.

37 Plüss 1999, 177.

taas ovat jäseniä PEM:ssä ja tekevät lähetystyötä Euroopassa yhdessä eurooppalaisten kumppaniensa kanssa.

Yhteyden vahvistamisen tiellä on muitakin haasteita. Risto Ahonen viittaa Allan Andersoniin esittäessään huolensa kirkko-käsitteen määrittelemättömyydestä helluntailaisuudessa. Aina ei tiedetä sitäkään, kuka on jäsen.³⁸ Tällä saatetaan viitata brittiläiseen käytäntöön, jossa jäsenrekistereitä ei harrasteta. Käsitteäkseni tämä tapa ei kuitenkaan ole yleistettävissä ainakaan klassisen helluntailaisuuden ominaispiirteeksi. Sen sijaan yhdyn siihen näkemykseen, että kirkon määrittelyssä on yhä haastetta. Se, mitä Miroslav Volf sanoo yleisesti vapaakirkoista, pätee turhan usein helluntailaisuuteenkin. Volf näkee niiden liian usein tulkitsevan riippumattomuutensa paikallisena seurakuntana, ei ainoastaan riippumattomuutena, vaan täydellisenä itseriittoisuutena, mikä johtaa laiminlyömään muut seurakunnat ja näin loukkaamaan ekklesiologian periaatteita.³⁹ Dialogissa roomalaiskatolisen kirkon kanssa helluntailaiset ovat löytäneet yhtymäkohtia ekklesiologiassa. Erityisesti kuva kirkosta Kristuksen ruumiina ja Jumalan kansana ovat olleet sellaisia. Osapuolten välillä on kuitenkin ollut suuria eroja siinä, miten kirkon universaalisuuden ja paikallisuuden suhde pitäisi ymmärtää.⁴⁰

Yhdysvalloissa helluntailaiset hyväksyttiin vuonna 1942 evankelikaaleja edustavaan kattojärjestöön (National Association of the Evangelicals).⁴¹ Euroopassa kehitys kulki maittain omaa tahtiaan, mutta vasta viime aikoina yhteydet helluntaiyhteisön (PEF) ja Euroopan Evankelisen Allianssin välillä ovat tiivistyneet.

Suomessa evankelis-luterilaisen kirkon ja helluntaiherätyksen väliset oppikeskustelut vuosina 1987–1989 olivat urauurtavia maanosassamme.⁴² Muista maista ei ole tietoa vastaavista. Kasselin julistukseen johtaneessa prosessissa Saksan helluntailiikkeen ja Saksan Evankelisen Allianssin kesken oli jossain määrin samoja piirteitä, mutta lähtökohta oli toinen. Kasselin prosessin juuret olivat Berliinin julistuksessa. Suomessa prosessiin ei johtanut ongelma vaan osapuolten aito halu tutustua toisiinsa.

Yhteinen teologinen pohja on ollut merkittävä helluntailiikkeitä yhteen liittävä pohja. Sekä PEF:lla, WAGF:lla että PWF:lla on opilliset linjauksensa, joihin jäsenet sitoutuvat. Näistä opin pääkohdista löytyvät yleensä apostolisen uskonnustuksen elementit. Luonnollisesti helluntailaisuus pyrkii sanomaan jotain

38 Ahonen 2007, 177.

39 Kärkkäinen 2002, 138.

40 Ahonen 2007, 178.

41 McClung 2006, 10.

42 Päätösasiakirja. Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen viralliset neuvottelut 1987–1989. Ristin Voitto ry. / Suomen evankelisluterilaisen kirkon ulkomaanasiainkeskus, 1989.

Pyhän Hengen vaikutuksesta armolahjoina (esim. www.pef.net). Käytännön teologian alueella yhteyttä on ilmennyt PEM:n koordinoimissa humanitaarisen avun hankkeissa (esim. tsunami 2004–2005, Myanmar 2008). Koinonia on toteutunut monien helluntailähetysjärjestöjen yhteistyönä. Siinä Pohjoismaat koke-neimpina ovat olleet vetureina.

Philip Jenkins toi laajaan tietoisuuteen kristillisyyden painopisteen muuttu-misen eteläiselle pallonpuoliskolle. Hän näkee Euroopan kristillisyyden päivien olevan luetut. Tosin toivo pilkottaa lännen kristillisyydelle hänen käsityksensä mukaan etelän vaikutuksena pohjoiseen.⁴³ Frans J. Verstraelen ei täysin yhdy Jenkinsin näkemyksiin. Verstraelen arvelee, että jälkisekulaarin (post-secular) kristillisyyden jälkeen länsimaissa nousee uusi kristillisyyden aalto, jossa on sa-moja piirteitä kuin etelän kristillisyydessä. Tämän uuden pohjoisen kristillisyy-den on opittava näkemään itsensä osana moninapaista globaalia kristillisyyttä.⁴⁴ Tämä pätee Euroopan helluntailaisuuteen. Linkittyminen maailmanlaajuisiin verkostoihin tekee siitä palasen globaaleihin helluntailaisuuden ja kristillisyy-den perheisiin. Se voi parhaimmillaan antaa uutta ja tuoretta sykettä noihin ver-kostoihin ja olla vahva osa uutta kristillisyyttä, jonka Verstraelen kuvaa maallis-tumisen vastavoimaksi Euroopassa.

LOPUKSI

Euroopan helluntailaisuus on kulkenut pitkän tien pirstoutuneisuudesta Kris-tuksen ruumiin yhteyttä vahvistavaan rakenteeseen, jota PEF jaostoineen edus-taa. Se on taiteillut seurakuntanäkemyksensä kanssa alleviivaten kaiken aikaa paikallisten seurakuntien keskeistä roolia. Viime vuosikymmeninä on vahvis-tunut käsitys yhteistoiminnan ja sitä tukevien rakenteiden tärkeydestä. PEF kirkko-organisaationa on aluksi keskittynyt oman identiteettinsä lujittamiseen, mutta se etsii samalla toimivaa suhdetta toisiin kristittyihin ja ympäröivään yh-teiskuntaan. Kristuksen ruumiin teologia on sen sisällä vahvistumassa.

KIRJALLISUUS

AHONEN, RISTO

2007 *Civitas Dei*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

BARRETT, DAVID

2001 "The Worldwide Holy Spirit Renewal". *The Century of the Holy Spirit*. Ed. by Vinson Synan. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

43 Jenkins 2002, 192.

44 Verstraelen 2007, 108–109.

- BARRETT, DAVID B., TODD M. JOHNSON & PETER F. CROSSING
 2008 "Missiometrics 2008: Reality Checks for Christian World Communions".
International Bulletin for Missionary Research Vol. 32, No 1, 27–34.
- BERLINER ERKLÄRUNG / KASSELER ERKLÄRUNG
 www.wikipedia.org/wiki/Berliner_Erkl%C3%A4rung_(Religion),
 20.10.2008.
- CHIESE, ASSOCIAZIONI, COMUNITÀ RELIGIOSE E ORGANIZZAZIONI
 NON CONFENSIONALI NELL' UNIONE EUROPEA
 2002 Toim. Antonio Chizzoniti. Milano: V&P Strumenti.
- ELLSEL, INGOLF
 2008 *Presentation in the PEF Leadership Conference*. Madrid.
- HASU, PÄIVI
 2008 "Globaali helluntailaisuus, kulttuurinen (epä)jatkuvuus ja talous
 Tansaniassa". *Lähetysteologinen aikakauskirja – Journal of Mission Theology*
 Vol.10, 5–18.
- HODGES, MELVIN
 1999 *The Indigenous Church*. Springfield: Gospel Publishing House.
- HÄMÄLÄINEN, ARTO
 2005 *Leadership: The Spirit and the Structure*. Helsinki: Fida International.
- JENKINS, PHILIP
 2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford
 University Press.
- JOHNSTONE, PATRICK & JASON MANDRYK
 2001 *Operation World*. Cumbria: Paternoster Lifestyle.
- KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI
 2002 *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspecti-
 ve*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- MCCLUNG, GRANT
 2006 "Try to Get People Saved: Azusa 'Street Missiology' ". *Azusa Street and
 Beyond*. Ed. by Grant McClung. Gainesville: Bridge-Logos, 1–21.
- PLÜSS, JEAN-DANIEL
 1999 "Globalization of Pentecostalism or Globalization of Individualism? A
 European Perspective". *The Globalization of Pentecostalism*. Ed. by Mur-
 ray W. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen. Oxford: Regnum
 Books, 170–182.
- PÄÄTÖSASIAKIRJA
 1989 Päätösasiakirja. Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja Suomen hellun-
 taiherätyksen viralliset neuvottelut 1987–1989. Ristin Voitto ry./Suomen
 evankelisluterilaisen kirkon ulkomaanasiainkeskus.

REPO, MATTI

2007 *Sata ja yksi vuotta helluntaiherätystä*. Kirkon ulkoasian osaston teologisten asiain tiedotuslehti 1 / 2007.

ROBECK, CECIL M. JR

1999 "Pentecostals and Ecumenism in a Pluralistic World". *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Ed. by Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen. Regnum Books: Oxford, 338–362.

SCHMIDGALL, PAUL

2003 *Von Oslo nach Berlin*. Erzhausen: Leuchter-Edition.

SUNDSTEDT, ARTHUR

1978 *Pingstväckelsen och den vidare utveckling*. Stockholm: Normans Förlag.

VERSTRAELEN, FRANS J.

2007. "Jenkins' The Next Christendom and Europe". *Global Christianity: Contested Claims*. Ed. by Frans Wijzen & Robert Schreiter. Amsterdam: Rodopi, 95–116.

Tiivistelmät

MIRJA AUKEE-PEIPONEN

Katolisen kirkon yhteiskunnallisen ajattelun arvoperustasta

Subsidiariteettiperiaate kuuluu roomalaiskatolisen sosiaalietiikan peruskäsitteisiin. Periaatteen mukaan kaikki päätökset tulisi tehdä niin lähellä päätöksentekoa koskevat ihmisiä kuin mahdollista. Ainoastaan kun tämä ei ole mahdollista, tulisi ylempänä olevan päättävän tahon puuttua päätöksentekoon. Subsidiariteettiperiaate on myös yksi Euroopan integraation avainkäsitteistä. Tämän artikkelin päämääränä on esitellä joitain periaatteeseen liittyviä näkökohtia Euroopan unioniin liittyvässä keskustelussa sekä periaatteen juuria ja yhtymäkohtia roomalaiskatolisessa sosiaalietiikassa.

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN

Uskontodialogin lajeista, intentioista ja subjekteista

Uskonnot ovat totuusyhteisöjä, joiden edustajat menettävät identiteettinsä, mikäli hylkäävät oman perustansa, sen päämäärät ja keinot. Uskontodialogi lakkaa olemasta uskontojen edustajien ja kannattajien välistä dialogia, jos edellytyksenä on alkuperäisen totuusyhteisöluonteen lakkauttaminen ja sen kannattajien liittäminen uuteen. Aidoin pluralismi ja aidoin uskontodialogi tunnustavat uskontojen erilaisuuden ilman näiden erot mitätöiviä metatason teorioita. Kun uskontodialogia tarkastellaan edelleen koettaen erottaa aloitteen tai toimijoiden subjektit, näiden intentiot ja dialogin tilanne, paljastuu, missä määrin on kyse yhteiskunnan tai sekulaarien toimijoiden hankkeesta ja missä määrin on kyse uskonyhteisöjen sisäisestä motivaatiosta nousevasta toiminnasta. Yhteiskunnan tai sekulaarin toimijan aloite voi osaltaan myös kutsua uskonyhteisöt uskonnollisesti motivoituun dialogiin. Uskontodialogi jakautuu ja painottuu joko yhteiskunta- tai kulttuuridialogiksi tai toisaalta uskonyhteisöjen väliseksi yhteydenpidoksi. Uskontojen erilaisuus motivoi sekä yhteiskuntaa ja yhteisöjä että uskonyhteisöjä etsimään dialogia, joka mahdollistaa rauhanomaista rinnakkaiseloä, jotta uskonnon tai uskonnottomuuden harjoittajat voisivat elää yhdessä mahdollisimman suuressa sovussa.

NIKO HUTTUNEN

Kun Paavali turvautui pakanuuteen: Synkretismiä vai kontekstualisaatiota?

Varhainen kristinusko kohtasi hellenistisen kulttuurin. Kahden perikoopin (Room. 1:18–32 ja Ap. t. 17:16–34) analyysit havainnollistavat, miten pitkälle nouseva kristinusko saattoi omaksua pakanallisen filosofian. Perikooppien kirjoittajat korostavat kahta seikkaa pakanoita vastaan: polyteismin hylkääminen ja Jumalan pelastava työ Kristuksessa. Muuten kirjoittajat ovat avoimia filosofialle ja sen panteistiselle teologialle. Tämä avoimuus saattaa nykyisen kristillisen opin näkökulmasta olla ongelmallista, mutta sitä on vaikea pitää synkretisminä.

ARTO HÄMÄLÄINEN

Helluntailiike Euroopassa: Pirstoutuneisuudesta kohti yhteyden teologiaa

Helluntailais-karismaattisuus ymmärretään usein terminä, joka yhdistää väljästi hyvin pirstoutunutta joukkoa erilaisia seurakuntia ja hengellisiä liikkeitä. Helluntailaisuudella on kuitenkin olemassa teologisesti ja rakenteellisesti järjestäytyneet merkittävät uomansa. Tätä suuntausta edustava Euroopan helluntailaisuus on kulkenut pitkän tien pirstoutuneisuudesta Kristuksen ruumiin yhteyttä vahvistavaan rakenteeseen, jota PEF jaostoinen edustaa. Se on taiteillut seurakuntanäkemyksensä kanssa alleviivaten kaiken aikaa paikallisten seurakuntien keskeistä roolia. Viime vuosikymmeninä on vahvistunut käsitys yhteistoiminnan ja sitä tukevien rakenteiden tärkeydestä. PEF kirkko-organisaationa on aluksi keskittynyt oman identiteettinsä lujittamiseen, mutta se etsii samalla toimivaa suhdetta toisiin kristittyihin ja ympäröivään yhteiskuntaan. Kristuksen ruumiin teologia on sen sisällä vahvistumassa.

RISTO JUKKO

Vallankumouksesta välinpitämättömyyteen:
Ranska 2000-luvun alussa lähetysten näkökulmasta

Artikkeli kuvaa Ranskan uskonnollista tilannetta 2000-luvun alussa kolmesta näkökulmasta: kirkon ja valtion suhteesta käsin, ennen kaikkea Ranskan tärkeimmän kristillisen kirkon, roomalaiskatolisen kirkon, näkökulmasta, toiseksi perinteisten ja uusien protestanttisten kirkkojen näkökulmasta – niistä osa on maahanmuuttajien perustamia – ja kolmanneksi Ranskan ei-kristillisten uskontojen, ennen kaikkea islamin, näkökulmasta. Lopuksi peilataan Ranskan uskonnollista tilannetta missiologian näkökulmasta.

TEUVO LAITILA

Serbian ortodoksinen kirkko ja Kosovon itsenäistymisprosessi 1998–2008

Kosovon itsenäistymiseen 2008 johtaneen tapahtumasarjan voidaan katsoa alkaneen Kosovon sodasta 1998–1999, jonka seurauksena Kosovosta tuli kansainvälisen yhteisön hallintoalue. Serbian ortodoksinen kirkko kritisoi kansainvälistä hallintoa Kosovon enemmistön, albaanien, suosimisesta. Samoin se vastusti albaanien vaatimuksia alueen itsenäisyydestä. Kirkko pyrki vaikuttamaan kansainväliseen politiikkaan – tässä se sai kevääseen 2004 saakka tukea mm. Kirkkojen maailmanneuvostolta – päästäkseen mukaan Kosovon tulevasta asemasta käytäviin neuvotteluihin. Kun tämä epäonnistui, kirkko yritti vaikuttaa Kosovon kansainväliseen hallintoon, ja kun tämäkään ei onnistunut, se ryhtyi vakiinnuttamaan asemaansa itsenäistyvässä Kosovossa.

MAIJA TURUNEN

Läntiset missiot ja venäläisen uuskarismaattisuuden synty
Artikkelini tarkastelee venäläisen uuskarismaattisuuden syntyä. Uskonnonvapauden tultua voimaan Neuvostoliitossa vuonna 1990 yksi monista realiteeteista, jonka kansalaiset joutuivat kohtaamaan, oli valtava evankelisista ja karismaattisista kirkoista tulleiden vierailijoiden vyöry. Eskatologisuuden innoittama lähetysnäky ja kommunismin romahtamisen jälkeinen uskonnonvapaus mahdollistivat ainutlaatuisen venäläisen uuskarismaattisuuden synnyn. Artikkelini analysoi sitä, millä tavoin uuskarismaattisuus on kontekstualisoitu Venäjälle ja millaisia paikallisia piirteitä se on saanut. Analyysi perustuu kenttätööhön neljässä pietarilaisessa uuskarismaattisessa kirkossa sekä kirkkojen tuottamiin monipuolisiin teksteihin.

MIKA VÄHÄKANGAS

Eurooppa etelän kristinuskon lähetyskenttänä

Viime vuosikymmenien merkittävä lähetysten luonteessa tapahtunut muutos on länsimaiden muuttuminen lähettävästä alueesta samanaikaisesti etelän kristittyjen lähetyskentäksi. Eurooppa näyttäytyy etelän kristityille lähetyskenttänä osittain siksi, että Euroopassa on merkittävä määrä ei-kristittyjä kuten muslimeita ja uskonottomia tai uususkonnollisuuteen suuntautuneita. Lisäksi maaillistumisen seurauksena suurin osa Euroopan kirkkojen jäsenistä vaikuttaa etelän kristittyjen silmissä nimikristityiltä. Osaltaan tähän vaikuttaa se, että etelän keskimäärin melkoisen konservatiiviset kristityt eivät voi hyväksyä liberaaleja kristinuskon tulkintoja. Etelän kristittyjen lähetyspanosta Euroopassa kasvattaa

paradoksaalisesti sekä vauraus että köyhyys. Etelä-Korean vauraus on osatekijänä korealaisten lähetystyöntekijöiden vyöryyn ympäri maailmaa, Eurooppa mukaan lukien. Afrikkalainen lähetyspanos taas saa vauhtia äärimmäisestä köyhyydestä, joka ajaa afrikkalaisia kristittyjäkin muuttamaan Eurooppaan. Kasvavien afrikkalaisten kristittyjen määrien seurauksena Eurooppaan syntyy yhä enemmän afrikkalaistaustaisia kirkkoja, joilla on tavoitteena evankelioida uudelleen maallistunut Eurooppa. Etelän kristinusko on tullut Eurooppaan jäädäkseen, ja se pyrkii omalla panoksellaan tuomaan tänne etelän tulkintoja kristinuskosta.

Summaries

MIRJA AUKEE-PEIPONEN

Foundational Values of Catholic Social Theory

The principle of subsidiarity is one of the main concepts of Roman Catholic social ethics. According to this principle all decisions should be made as near as possible to those people whom they might concern and only when this is not possible could higher administrative units interfere in decision making. The principle of subsidiarity is also one of the key questions of discussion of European integration. The aim of this article is to introduce some aspects of the principle of subsidiarity in the discussion of the European Union and its roots and connections in Roman Catholic social ethics.

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN

The Areas of Engagement, Intentions and Actors in Religious Dialogue

The religions are truth communities. They cherish certain body of basic truths and practices. If the representatives or adherents of religions depart from their foundations, aims, and means, and if the requirement of a dialogue is admitting a new metatheory as a common ground for the discussion, the dialogue ceases to give voice to the respective original communities, and is no longer an interfaith dialogue, but a new form of exclusivism or inclusivism. The genuine pluralism and interfaith dialogue accepts the differences between religions without assumption of a new common basic foundation to be found beyond the given religions. When viewing further a given interfaith dialogue project trying to distinguish and differentiate the subjects, the intentions and the situation of a dialogue, one realizes to what extent it is a project of a secular actor and to what extent a project motivated by an inner ethos of a religious community. It is the task of a secular community / state to invite the representatives of its religious communities to seek for peace in the society. The initiative of a secular actor may in turn invoke the need for its religious communities for a genuine and mutual interfaith dialogue. The concept of interfaith dialogue may be divided into cultural, social, or religious interfaith dialogue depending on who is the initiator of the project, and what is the aim of it. The fact that there are several and various religious communities acts as a motivation for the secular or over all community to seek for means to guarantee the societal peace, a peaceful coexistence of the religious communities in the society.

NIKO HUTTUNEN

When Paul Consulted Paganism: Syncretism or Contextualisation?

The early Christianity encountered the Hellenistic culture. Analyses of Rom. 1:18–32 and Acts 17:16–34 illustrate how far the rising Christianity could adopt pagan philosophy. The authors of these texts emphasize two points against pagans: the rejection of polytheism and God's saving act in Christ. Otherwise, the authors were open to philosophy and even its pantheistic theology. This openness may seem problematic within the modern doctrinal framework, but it is difficult to regard it as syncretistic.

ARTO HÄMÄLÄINEN

Pentecostal Movement in Europe: From Fragmentation to the Theology of Unity

The development in the Pentecostal European Fellowship shows that the term Pentecostal-Charismatic is many times imprecise including very different type of churches. This way of bundling overlooks the fact that the Pentecostal movement has developed structures in national, continental and global level. The European Pentecostalism has come a long way from fragmentation to the structure promoting the unity of the body of Christ which is now represented by the PEF with its branches. The PEF has balanced with its view concerning the church structure emphasizing the whole time the crucial role of the local church. In the past decades the comprehension about the collaboration and the importance of the supporting structures for it has been strengthened. The PEF as church structure has concentrated first to firm its own identity, but at the same time it is striving for a functioning relation with other Christians and the surrounding society. The theology of the body of Christ is becoming stronger.

RISTO JUKKO

From the French Revolution to Indifference: France at the Beginning of the 21st Century from a Missiological Point of View

The article illustrates the religious situation in France at the beginning of the third millennium from three aspects: first, the relationship between Church and State, especially from the point of view of the French Roman Catholic Church; second, the situation of historical and new Protestant Churches, some of which are founded by immigrants – and third, the situation of non-Christian religions,

concentrating on Islam. The conclusion is a missiological reflection on the religious situation of France.

TEUVO LAITILA

The Serbian Orthodox Church and the Way to Independent Kosovo, 1998–2008

The process leading to the declaration of the independent Kosovo in 2008 can be traced back to the Kosovo War (1998-9), which put Kosovo under international, or UN, administration. The Serbian Orthodox Church (SOC) strongly criticised the UN administration of favouring Kosovo's majority population, the Albanians. The Church also opposed the Albanian demand for an independent Kosovo and tried to influence the international policy in order to be acknowledged as a partner in negotiations on the future status of Kosovo. Here it was until the spring of 2004 supported by the World Council of Churches. When this policy failed, the SOC attempted to affect the UN administration in Kosovo, and when this came to nought as well, the Church started to reassert its position in the independent Kosovo.

MAIJA TURUNEN

Western Missions and the Birth of the Russian Neo-Charismatic Movement

This article examines the birth of the Russian neo-charismatic movement. When communism collapsed in Russia, one of the many new realities people were to face was a huge invasion of visitors from Western-based evangelical and charismatic churches. An eschatological vision of the world, and thus an emphasis on the importance of spreading the Gospel, together with the new freedom of religion in Russia, made it possible for a unique Russian neo-charismaticism to be born. Numerous new churches were established. The article analyses how neo-charismaticism has been contextualized and has acquired Russian characteristics. The analysis is based on diverse data: interviews, observation and texts that the neo-charismatic churches have produced.

MIKA VÄHÄKANGAS

Europe as a Mission Field for Christianity of the South

Recently, one of the remarkable changes in the nature of global mission has been the fact that the West is no longer only a sending but also a receiving area in terms of missionaries. Europe is a mission field in the eyes of many Christians

of the global South. This is partly due to the swelling numbers of non-Christians in Europe – Muslims as well as non-religious and neo-religionists. Additionally, the secularization of Europe has made most of the church members look like nominal Christians in the eyes of the Christians of the South. One reason for this is that the often quite conservative Christians of the South cannot condone liberal interpretations of the Christian faith. Paradoxically, southern missionary impact in Europe is boosted both by affluence and by poverty. South Korean affluence is one of the reasons for the ubiquity of Korean missionaries, also in Europe. African missionary impact, in turn, is boosted by extreme poverty, which forces many Africans to immigrate in Europe. The growing number of African Christians in Europe gives birth to churches initiated by the immigrants. These churches usually have the vision of converting the secular Europe. Christianity of the global South is in Europe to stay, and it strives to plant here southern interpretations of the Christian faith.

Kirjoittajat – Contributors

MIRJA AUKEE-PEIPONEN, TM,
SOSIAALIETIIKAN JATKO-OPISKELIJA
mirja.aukee@helsinki.fi

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN, KM, USKONTOKASVATUSSIIHTEERI
Kirkon Lähetystyön Keskus
PL 185
00161 Helsinki
(09) 1802 425
pekka.hiltunen@evl.fi

NIKO HUTTUNEN, TT
Porthania 718
PL 4
00014 Helsingin yliopisto
(09) 191 24049
niko.huttunen@helsinki.fi

ARTO HÄMÄLÄINEN, DOCTOR OF MINISTRY, FK, HUK.,
MUSIIKINOPETTAJA
Palikkapolku 4B
01750 Vantaa
040 5521 423
arto.hamalainen@fida.info

RISTO JUKKO, TT, FL
Suomen Lähetysseura
PL 154
00141 HELSINKI
risto.jukko@mission.fi

TEUVO LAITILA, DOS., FT, KIRKKOHISTORIAN LEHTORI
Ortodoksinen teologia
PL 111
80101 Joensuu
050 414 0631
teuvo.laitila@joensuu.fi

MAIJA TURUNEN, TT, TUTKIJATOHTORI
Katariina-instituutti
Teologinen tiedekunta
PL 33
00014 Helsingin yliopisto
(09) 191 22754
maija.turunen@helsinki.fi

MIKA VÄHÄKANGAS, DOS., TT, FM, MISSIOLOGIAN
YLIOPISTONLEHTORI
Systemaattisen teologian laitos
PL 33
00014 Helsingin yliopisto
045 1351291
mika.vahakangas@helsinki.fi

LÄHETYSTEOLGINEN

AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

Tähän mennessä ilmestyneet – The Volumes Published Before

NUMERO 1, 1991

Healing Ministry, Concept of Healing in the Religions – Challenges to the Healing Ministry of the Church in Mission, Helsinki 16–18 August 1990, Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research (NIME)

NUMERO 2, 1992

The Mission of the Evangelical Lutheran Church of Finland

NUMERO 3, 1993

New Age and New Religious Movements, Ryttylä 10–13 May 1993

NUMERO 4, 1995

Usko ja kulttuuri, Faith and Culture Conference, Helsinki 9.–10.2.1994

NUMERO 5, 1997

Kulttuurin muutos ja uskonnolliset ilmiöt; Kulturella förändringar och religiösa företeelser; Change of Culture and Religious Phenomena, Helsinki 21.–22.10.1997

NUMERO 6, 2001

Islam ja kristinusko – näkökulmia kristittyjen ja muslimien kohtaamiseen; Islam and Christianity – Perspectives for Christian-Muslim Encounter

NUMERO 7, 2002

Lähetystyö ja uskonnot Itä- ja Etelä-Aasiassa; Missionary Work and Religions in Southeast Asia and Far East

NUMERO 8, 2006

Näkökulmia Itä- ja Etelä-Aasian kirkkojen lähetystyöhistoriaan ja uskontoteologiaan; Outlooks on Mission History and on Theology of Religions by Churches of East, Southeast and South Asia.

NUMERO 9, 2007

Kristinuskon globaalit haasteet ja mahdollisuudet; Global Challenges and Potentials of the Christian Faith

NUMERO 10, 2008

Kristinusko, islam ja kehitysyhteistyö afrikkalaisessa kontekstissa; Christianity, Islam and Development Aid Cooperation in the African Context

NUMERO 11, 2009

Eurooppa tänään – Näkökulmia kristillisen lähetys- ja uskontoteologisen tehtävän toteuttamiseen moniarvoisessa ja muutosten alaisessa eurooppalaisessa kontekstissa; Europe Today – Views on the Realisation of the Task of Christian Missiology and Theology of Beliefs in a Diverse, Continually Changing European Context