



Diakonian tutkimus

Journal for the Study of
Diaconia

Diakonian tutkimus -aikakauskirjan toimitus

Päätoimittaja/Editor

Yliopistonlehtori, dosentti, Helsingin yliopisto, vieraileva professori (Tallinna)

Kari Latvus

kari.latvus@helsinki.fi, puhelin 0400-9799 21

Päätoimittaja ottaa vastaa artikkelit ja muut tekstit
kirja-arvosteluja lukuunottamatta.

Toimitussihteeri/Editorial Assistant

Sosionomi YAMK **Raisa Muikku**

raisa.muikku@evl.fi, puhelin 040-547 6166

Toimittajat/Editorial Team

TM **Tiina Ikonen**

tiina.h.ikonen@helsinki.fi

Tiina Ikonen ottaa vastaan kirja-arvostelut.

Akatemiatutkija, TT, dosentti **Anne Birgitta Pessi**

anne.b.pessi@helsinki.fi, puhelin 041-544 3424

Professori **Marjaana Seppänen**

marjaana.seppanen@ulapland.fi, puhelin 050-588 0724

Diakonian tutkimuksen toimitusneuvosto/Editorial Board

Tutkijayliopettaja, dosentti Mikko Malkavaara, Diak, Helsingin yliopisto

Professori Paavo Kettunen, Itä-Suomen yliopisto

Professori Heikki Hiilamo, Kela

Professori Sakari Hänninen, THL

Sosiaalityön professori Irene Roivainen, Tampereen yliopisto

Lehtori Kai Henttonen, Diak

Professori Juho Saari, Itä-Suomen yliopisto

Yliopettaja, koulutuspäällikkö, TtT Lea Rättyä, Diakonia-ammattikorkeakoulu

Ohjelmajohtaja, TL Antti Elenius, Helsingin Diakonissalaitos

Toiminnanjohtaja Riitta Hiedanpää, Diakoniatyöntekijöiden Liitto

Akatemiatutkija, dosentti Virpi Mäkinen, Helsingin yliopisto

Ulkoasu ja taitto: Seija Puro

Forssa Print 2011

ISSN 1796-5675

Diakonian tutkimus

Journal for the Study of Diaconia



SISÄLLYS

Kirjoittajat	2
Pääkirjoitus	
Anne Birgitta Pessi Köyhät keskeillämme – keskiössä?	3
Artikkelit	
Virpi Mäkinen Perusoikeudellisia näkökulmia romanikerjäläisyyteen	7
Liisa Rantala & Paavo Kettunen Kuurojentyö kirkon ja yhteiskunnan rajapinnalla	27
Kirjoitukset	
Sirpa Yli-Rekola Psalmi 140 ja köyhyys	48
Sakari Häkkinen Poverty in the First-Century Galilee	55
Leena Koivisto Lesket Vanhassa testamentissa ja 2000-luvun Afrikassa – tarinoita köyhistä ja syrjityistä vai sankareista ja selviytyjistä?	77
Hanne von Weissenberg Jesaja, Aamos, Job ja Sananlaskujen kirja suomalaisessa köyhyykeskustelussa	88
Kolumni	
Pirjo Hakala Rakenteet ja valinnat – haaste kirkollisen ammattikorkeakoulutuksen tulevaisuudelle	95
Kirjallisuus	
Kari Latvus, Sakari Häkkinen, Hanne von Weissenberg Köyhien Raamattu (Helena Tuominen)	97

Diakonian tutkimus I / 2011 kirjoittajat

Pirjo Hakala
Vararehtori
Diakonia-ammattikorkeakoulu
pirjo.hakala@diak.fi

Sakari Häkkinen, TT
Hiippakuntadekaani (Kuopio)
sakari.hakkinen@evl.fi

Paavo Kettunen
Professori
Itä-Suomen Yliopisto
paavo.kettunen@uef.fi

Leena Koivisto
Aluekoordinaattori
Kirkon Ulkomaanapu
leena.koivisto@kua.fi

Virpi Mäkinen
Dosentti, akatemiaturkija
Helsingin yliopisto
virpi.makinen@mappi.helsinki.fi

Anne Birgitta Pessi
Dosentti, akatemiaturkija
Tutkijakollegium, Helsingin yliopisto
anne.b.pesti@helsinki.fi

Liisa Rantala
TT, kappalainen
Pyhäselän seurakunta, Joensuu
liisa.rantala@evl.fi

Helena Tuominen
Hiippakuntas sihteeri
Espoon hiippakunta
helena.tuominen@evl.fi

Hanne von Weissenberg, TT
Eksegetiikan osasto
Helsingin yliopisto
hanne.vonweissenberg@helsinki.fi

Sirpa Yli-Rekola, TM, diakoni
Kouluttaja
sirpa.yli-rekola@kolumbus.fi

Köyhät keskellämme – keskiössä?

”Köyhät teillä on aina keskuudessanne” on monille varmasti yksi tutuimpia Raamatun köyhyys-kohtia. Ensiajatuksella voisi katsoa, että Raamattu kehottaa tällä lauseella keskittymään henkisempiin asioihin kuin köyhyiden poistoon, ellei suoranaisesti pesemään kädet köyhyiden ikaikaiselta ilmiöltä asenteella ”näin on aina ollut ja näin on aina oleva”. Mutta kuten emeritusarkkipiispa Paarma on todennut (alustus Sosiaali- ja terveysministeriön vaikuttajafoorumissa 21.1.2002), tekstiyhteydessään lause saa oikean sisällön. Nykyinen raamatunkäännös kuuluu: ”Köyhät teillä on luonanne aina, ja te voitte tehdä heille hyvää milloin tahdotte” (Mark. 14:7). Arkkipiispa korostaa, että lauseella Jeesus halusi sanoa, että solidaarisuus köyhien kanssa on opetuslasten pysyvä tehtävä.

Kirkko on – ja sen pitää olla – tänäänkin samassa taisteluasemassa köyhyyttä vastaan, solidaarisuuden puolesta. Mainio tuore osoitus tästä on evankelisluterilaisen kirkon julkaisema hallitusohjelmataavoite. Kirkko esittää tulevaan hallitusohjelmaan kohdat suomalaisten terveys- ja tuloerojen kaventamisesta, toimista köyhimpien maiden ruokaturvan parantamiseksi, kuten myös perheiden ja vanhemmuuden tukemisesta. Tavoitteet nousevat siis eritoten diakonia- ja perhetyön kokemuksista sekä sosiaalieettisestä vastuusta. Kirkon ääni pääsi hyvin läpi mediassa, vaikka parhaillaan jokainen puolue koettaa olla köyhien asialla.

Asia onkin yhteinen. Kasvavien tuloerojen karua kieltä olemme saaneet lukea tutkimuksista jo jonkin aikaa. Tuorein esimerkki on THL:n uunituore julkaisu *”Sosiaalipolitiikka – hukassa vai uuden jäljillä”*. Kahden viime vuosikymmenen aikana perus- ja vähimmäisturvan varassa elävien, työttömien ja myös lapsiperheiden asema on heikentynyt; esimerkiksi toimeentulotuen perusosa on jäänyt ansiokehityksen tasosta 40 prosenttia. Eriarvoistuminen heijastuu selkeästi jopa terveyseroissa. Kirjan tutkijat huomauttavatkin, että olemme kulkemassa kohti luokkayhteiskuntaa – ja vieläpä samalla, kun enemmistö kansalaisista kannattaa perinteistä hyvinvointiyhteiskuntaa. Poliitiikan arvot ovat koventuneet ja liberalisoiduneet; jokainen pitääköön huolen eritoten itsestään. Kirja kysyy, onko hyvinvointivaltio hukannut perimmäiset arvonsa.

Juuri näistä arvoista kirkkoa tarvitaan muistuttamaan, sekä julkisen sektorin suuntaan että laajemmin. Kirkko on yksi näkyvimpiä ja luotetuimpia instituutiota Suomessa. Se on instituutio, jonka ominta alaa on pitää esillä lähimmäisyyden, oikeudenmukaisuuden, välittämisen arvoa, sanoin ja teoin. Kirkolla on köyhyyden vastaisessa taistelussa vahva kansan mandaatti; kun tutkimuksissa on esimerkiksi pyydetty valitsemaan joko ”Kirkon pitäisi aktiivisesti osallistua julkiseen keskusteluun reiluidesta, oikeudenmukaisuudesta” tai ”Kirkon ei pitäisi olla esillä julkisissa debateissa”, niin yhdeksän kymmenestä valitsee ensin mainitun. Samoin yhdeksän kymmenestä valitsee ensin mainitun seuraavista väitteistä: ”Kirkon pitäisi tehdä hengellistä työtä ja myös auttaa ryhmiä kuten vanhuksia” tai ”Kirkon pitäisi keskittyä erityisesti hengelliseen työhön, ei niinkään sosiaaliseen kuten vanhusten auttamiseen”.

Samalla köyhyyden kysymys ei ole kirkollekaan helppo. Ei tarvitse mennä diakonaatti-debatteihin ja tai kiemuroihin siitä, onko hengellinen vai sosiaalinen tärkeämpää, tai voidaanko näitä ylipäättänsä erottaa, vaan voimme esimerkiksi todeta kirkon ihanteen siitä, että diakoniatyössä keskitytään juuri heihin, joista muut eivät pidä huolta. Samalla kirkon työntekijät eivät tutkimusten mukaan haluaisi olla paikkaajia julkisen turvan aukoilta, ainakaan pidemmän aikaa. Dilemma on ilmeinen.

Samalla tämä dilemma on tarpeen ja tärkeä. Kirkon tulee olla ajassa ja elää ajassa – ja vieläpä jo huomiseenkin valppaasti tähyten ja kärkeä. Dilemma muistuttaa, että köyhyys muuttuu, elää, monimuotoistuu. Köyhyyden hermoilla on pysyttävä. Ja mitä kaikkea köyhyys voikaan olla – muutakin kuin materian ja rahan puutetta. Rakkauten köyhyyttä, ihmissuhteiden köyhyyttä, läheisyyden köyhyyttä, verkostojen köyhyyttä – hyvän elämän monitahoista köyhyyttä. Kirkko, kansalaisjärjestöt, vapaaehtoistoimijat, seurakuntalaiset – eli kaikki diakonian kenttään laajasti ymmärrettynä kuuluvat tahot ja yksilöt – voivat toimia näiden kaikkien eteen.

Köyhyyden ilmiön tällainen laajentaminen eri elämän osa-alueille ei toki saa viedä huomiota pois siitä syvästä kärsimyksestä ja eristämisestä, mitä riittämätön toimeentulo ihmiselle aiheuttaa. Tuhansille ja tuhansille ihmisille Suomessakin. Köyhät ovat keskellämme tänäänkin. Keskellämme – siis toivottavasti juuri keskiössä. Tätä vastaan puhuu kuitenkin yleinen havainto siitä, että köyhillä on vaara joutua syrjään. Köyhyyden yksi suurimpia vaaroja on marginalisoida ihmisiä.

Välittävässä sivistyneessä yhteiskunnassa heikoimmat ovat nimenomaan keskiössä; kukaan ei saisi haluamattaan tipahtaa yhteisten turvaverkkojen läpi. Ikinä.

Tästä muistuttaa sekä tutkimuksellisesti että myös laajemmin tämä *Diakonian Tutkimuksen* numero. Saamme sekä artikkeleissa että kirjaesittelyssä lukea köyhyyden monista näkökulmista Raamatussa. Sirpa Yli-Rekola pureutuu psalmiin 140 köyhyyden näkökulmasta. Hanne von Weissenberg rakentaa kiehtovia siltoja Jesajasta, Aamoksesta, Jobista ja Sananlaskujen kirjasta tämänpäivän suomalaiseen köyhyys- ja tuloerokeskusteluun. Hän osoittaa, että vaikka Vanha testamentti on köyhyyden suhteen sangen moniääninen, perusviesti on, ettei toisten kurjuutta pidä missään tilanteessa hyväksyä. Sakari Häkkinen puolestaan laajentaa näkökulmaa ensimmäisen vuosisadan Galilean köyhyyteen (ja tekstillään mainiosti muistuttaa, että tässä aikakauskirjassa julkaistaan tekstejä myös englanniksi). Leena Koivisto muistuttaa monista tavoista katsoa köyhyyttä: "Lesket Vanhassa testamentissa ja 2000-luvun Afrikassa – tarinoita köyhistä ja syrjityistä vai sankareista ja selviytyjistä". Rantala ja Kettunen sekä Hakala taas tuovat lankoja yhä vahvemmin tähän päivään; kuinka koulutamme diakoneja huomenna? Kohtaako kirkko kuurot tänään eilistä paremmin? Virpi Mäkinen pureutuu artikkelissaan puolestaan kerjäläisten polttavaan kysymykseen; mitkä heidän perusoikeutensa ovat, ja miten ne toteutuvat, sekä lähtö- että kerjuumaassa? Tällöin katsotaan jo kerjäämisen taakse, syvälle ihmisoikeuksien ytimeen.

Syvä köyhyys on monelle helposti vierasta. Sen katsominen helposti sattuu ja/tai häiritsee oman arjen sujuvuutta. Kerjäläis-keskustelussa on ollut viitteitä siitä, miten juuri kerjääminen on vahvimmin asia, jonka haluamme katseemme ulottumattomiin, vaikka juuri kerjäävät romanit kertovat karua mutta todellista kieltä EU:n eriarvoisuudesta. Yllä mainitun kirjan kirjoittajat pureutuvat uuteen alaluokkaan luokkayhteiskunnan akuutissa uhkakuvassa (ellei jo todellisuudessa) – luokkaan, johon keskiluokilla ei ole enää kosketus- tai ymmärryspintaa. Tällöin on akuutisti vaarassa kadota köyhyyden aito kohtaaminen: köyhyys yhteisessä keskiössämme.

Perusoikeudellisia näkökulmia romanikerjäläisyyteen

Johdanto

Kerjääminen on lisääntynyt Euroopan unionin alueella viimeisten vuosien aikana. Näin myös Suomessa. Valtaosa kerjäläisistä tulee Itä-Euroopan maista, erityisesti Romaniasta. Euroopan unioniin liittymisen myötä vuonna 2007 Romanian kansalaiset saivat oikeuden liikkua vapaasti unionin alueella (direktiivi 2004/38/EY). Tätä oikeuttaan erityisesti maan romaniväestö on käyttänyt laajasti. Äärimmäisessä köyhyydessä ja syrjityssä asemassa elävät romanit ovat lähteneet unionikansalaisuuden myötä vauraampiin maihin ja elättäneet itseään pääasiassa kerjäämällä sekä satunnaistöillä, esimerkiksi rihkamakaupalla, kukkien myynnillä ja katusoitolla.

Oikeus vapaaseen liikkuvuuteen oli alun perin pyrkimys helpottaa työvoiman liikkuvuutta Euroopan unionin alueella. Liikkumisvapaus laajeni kuitenkin yleiseksi kansalaisoikeudeksi (Puumalainen 1995, 304–363). Nyt liikkujia ovat ammattihenkilöiden lisäksi niin sanotut paperittomat siirtolaiset. Jälkimmäisillä viitataan henkilöihin, joilla ei ole joko luotettavaa henkilöllisyystodistusta tai matkustusasiakirjaa taikka oleskelulupaa. Tähän ryhmään luetaan myös romanikerjäläiset. (Puumalainen 2009, 121–170.)

Romaniväestön katukerjäläisyydessä on kysymys uudentyypisistä ilmiöistä, joka näyttää jäävän kaikenlaisen kontrollin ulottumattomiin. Taustalla on monia niin rakenteellisia, sosiaalisia kuin historiallisiäkin syitä. Äärimmäisen köyhyyden ja etnisen diskriminaation vuoksi valtaosa romaneista jää osattomaksi kotimaansa sosiaaliturvasta, terveydenhuollosta sekä koulutuksen ja työnsaannin mahdollisuuksista. Unionikansalaisuuden myötä Romanian romanien syrjitty asema ja köyhyys

ovat tulleet näkyväksi kaikkialla Euroopassa. Koska EU-tasolla ei ole pystytty luomaan minkäänlaista yhteistä toiminta- tai romanistrategiaa, kukin unionimaa on luonut tai on luomassa omat käytäntönsä, joissa ei juurikaan paneuduta kerjäläisyyden taustalla oleviin ongelmiin, vaan asiaa pyritään hoitamaan poistamalla se silmistä maan rajojen ulkopuolelle. Romanikerjäläisten pakkohäädöt, maasta karkottamiset ja kerjäämisen kriminalisointi ovat olleet yleisimpiä suhtautumis- ja toimintatapoja EU-maissa. Erityisesti Italia ja Ranska ovat turvautuneet erityisen karkeisiin toimenpiteisiin kerjäläisongelman ratkaisemisessa.

Italiassa Silvia Berlusconiin hallitus on ottanut romanikerjäläisiin jyrkän kannan ja hyväksyi jo marraskuussa 2007 väliaikaisen hätäasetuksen, joka mahdollistaa toisen jäsenvaltion kansalaisen karkottamisen ”turvallisuuden kannalta elintärkeistä syistä” nopealla aikataululla. Tällaisia syitä ovat ihmisarvoa, perustavia ihmisoikeuksia ja yleistä turvallisuutta ja yhteiskuntarauhaa uhkaava käyttäytyminen (yleensä rikostapaus). Hätäasetuksessa karkotuksia koskevaa päätösvaltaa on siirretty sisäministeriöltä paikallisviranomaisille. Karkotuspäätökset voidaan toimeenpanna välittömästi, eikä päätöksistä voi valittaa. Karkotetuilla on kolmen vuoden maahantulokielto Italiaan. Suurin osa toimenpiteistä on kohdistunut Romanian romaneihin. (Murder Causes Anti-Romanian acklash and Open Way for the Expulsion of EU Nationals 2008; Italy: Expulsion Decree Targets Romanians 2008.) Väliaikaisen hätäasetuksen jälkeen Italiassa on toimeenpantu yhä useampia pakkohäätöjä (Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta 2008, 15; Ranta 2010, 14). Poikkeusasetusta on arvosteltu Euroopan unionin lainsäädännön ja perusoikeuksien vastaisena. Asetusta ei ole hyväksytty laiksi, mutta se on uusittu aina määräajan umpeuduttua.

Ranska käynnisti elokuussa 2007 erillisen ohjelman pääasiassa Romaniasta ja Bulgariasta Ranskaan saapuneiden romanien palauttamiseksi kotiseuduilleen. Ranskan ulkomaalaislaki mahdollistaa tällaisen, koska sen mukaan Ranskaan saapuneiden ulkomaalaisten tulee 90 päivän oleskelun jälkeen osoittaa, että he ansaitsevat varat asumiseensa rehellisesti. Ranska on kaiken aikaa palauttanut pääasiassa Pariisin alueella eläviä kerjäläisiä takaisin Romaniaan. Kullekin palautettavalle aikuiselle henkilölle on maksettu humanitaarisena apuna lentolipun lisäksi 300 euroa ja jokaiselle lapselle 100 euroa. Palautuksia on toimeenpantu tuhansia. Maassa on arviolta 400 000 romanian. (Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta 2008, 14–15.) Viimeisimmät mittavat maastakarkotukset Ranska teki viime vuoden presidentti Nicolas Sarkozyn johdolla. Tällöin maasta karkotettiin noin 10 000

Romanian ja Bulgarian romania. Sarkozyn mukaan kysymys on turvallisuudesta ja rikollisuuden torjunnasta.

EU-komissio arvosteli jyrkästi Ranskan toimenpiteitä perus- ja ihmisoikeuksien vastaisina. Lisäksi komissio uhkasi Ranskaa rikkomusmenettelyllä, koska sen toimet rikkoivat yhtäältä EU-kansalaisen oikeutta liikkua vapaasti unionin alueella ja toisaalta syrjintäpykälää. Maata epäiltiin etnisen ryhmän joukkokarkotuksesta sen sijaan, että se käsittelisi kunkin romanin tapausta yksilöllisesti. Ranskaa painostettiin myös lainsäädännöllisiin muutoksiin suhteessa unionin perusoikeuksiin.

Romanikerjäläisten kohtelu on herättänyt keskustelua myös Suomessa. Päällimmäisenä on ollut kysymys, kuinka heihin pitäisi suhtautua ja miten heitä tulisi auttaa? Myös meillä viranomaiskeskustelu on painottunut romanikerjäläisten aiheuttamaan turvallisuuden ja rikollisuuden uhkaan. Näihin viitaten on vaadittu muun muassa kerjäämisen kriminalisointia. Myös laittomaan leiriytymiseen halutaan puuttua lainsäädännöllisin muutoksin. Poliisi on jo hajottanut romanikerjäläisten leirejä laittomaan leiriytymiseen vedoten. Viime vuoden lopussa Helsingin kaupunki antoi romanikerjäläisille matkalippuja tai -rahaa paluumatkaa varten Romaniaan. Mikään edellä mainituista toimenpiteistä ei ratkaise itse ongelmaa vaan siirtää sen joko muualle tai tulevaisuuteen. Kevään tullen samaiset tai jotkut toiset romanikerjäläiset asettuvat jälleen maahamme. On myös huomattava, että kerjäämisen tai leiriytymisen mahdolliseen kriminalisoimiseen liittyy romanikerjäläisiin kohdistuvia perusoikeusloukkauksia ja etnistä syrjintää.

Tarkastelen artikkelissani romanikerjäläisten perusoikeuksia ja niiden toteutumista sekä lähtö- että kerjuumaassa. Vaikka aihe on sekä oikeudellisesti että yhteiskuntapoliittisesti relevantti kaikkien unionimaiden näkökulmasta, keskityn romanikerjäläisten perusoikeuksien toteutumiseen heidän lähtömaassaan Romaniaassa ja kerjuumaassaan Suomessa. Koska valtaosa maassamme tavatuista kerjäläisistä ovat olleet Romanian romaneja, keskityn pääasiassa heidän tilanteeseensa. Perusoikeudellinen näkökulma tuo puolestaan erityisen selvästi esille kerjäläisyyteen liittyvät erityisongelmat. Koska kysymys on lähinnä yhdestä etnisestä ryhmästä, romaneista, kerjäläisyys tuo näkyvästi esille unionin alueella harjoitettavan etnisen syrjinnän.

Perusoikeudet ovat kansallisessa perustuslaissa valtion kansalaisilleen ja muille valtion oikeudenkäyttöpiirissä oleville takaamat oikeudet. Ne on määritelty Suomen ja Romanian perustuslaissa. Euroopan unionin jäsenmaina molempia maita sitovat myös Euroopan unionin konstitutiiossa säädetyt perusoikeudet. Perusoikeudet

luokitellaan henkilökohtaisiin vapausoikeuksiin, poliittisiin oikeuksiin ja vapauksiin, tasa-arvo-oikeuksiin ja niin kutsuttuihin TSS-oikeuksiin (taloudelliset, sosiaaliset ja sivistykselliset oikeudet). Vapausoikeudet turvaavat yksilön vapautta julkisen vallan puuttumisilta. Tällaisia oikeuksia ovat Suomen perustuslain mukaan muun muassa oikeus elämään, henkilökohtaiseen vapauteen ja koskemattomuuteen (7§) samoin kuin liikkumisvapaus (9§), yhdenvertaisuus (6§), yksityiselämän (10§) tai omaisuuden suoja (15§). Poliittisia oikeuksia ja vapauksia ovat muun muassa uskonnon ja omantunnon vapaus (11§), sananvapaus (12§) ja kokoontumis- ja yhdistymisvapaus (13§). Tasa-arvo-oikeuksiin kuuluvat muun muassa jokaisenoikeus sekä rodullinen, sukupuolellinen ja uskonnollinen tasa-arvo. TSS-oikeuksiin kuuluvat muun muassa oikeus työhön ja elinkeinonvapaus (18§), oikeus sosiaaliturvaan (19§) ja opetukseen, oikeus omaan kieleen ja kulttuuriin (17§). Suomen perustuslaissa perusoikeudet kuuluvat lähtökohtaisesti kaikille, eivät siis yksinomaan Suomen kansalaisille. Tämän vuoksi perusoikeuksia ei enää kutsuta kansalaisoikeuksiksi.

Luonteeltaan perusoikeudet ovat relatiivisia, eivät absoluuttisia oikeuksia – muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta. Tämä merkitsee sitä, että yksi perusoikeus voi rajoittaa toista perusoikeutta; joskus kaksi perusoikeutta voidaan joutua sovittamaan yhteen tai toinen perusoikeus syrjäytyy toisella. Tässä artikkelissa katukerjäläisten perusoikeuksien tarkastelu rajoittuu romanikerjäläisiin, koska sekä etniseen vähemmistöön että syrjittyyn väestönosaan kuuluvina heidän asemansa on erilainen kuin valtaväestöön kuuluvan kerjäläisen.

Artikkelissa keskitytään ainoastaan niihin perusoikeuksiin, joiden toteutumisessa romanikerjäläisten kohdalla on ilmennyt vakavia puutteita tai ne ovat vaarassa jäädä toteutumatta kokonaan niin lähtö- kuin kerjuumaissa. Tällaisia perusoikeuksia ovat ennen kaikkea yhdenvertaisuus, oikeus työhön ja elinkeinon, liikkumisvapaus sekä oikeus sosiaaliturvaan. On myös huomattava, että romanikerjäläisten perusoikeudellinen asema lähtömaassa Romaniassa on erittäin heikko ja sitä sävyttää etninen diskriminaatio.

Etnisyydellä tarkoitetaan tiettyä yhteistä kulttuurista, kielellistä ja sosiaalista erottuvuutta muusta väestöstä ja omaa tietoisuutta siitä. Etnisyyteen liitetään usein vähemmistöasema, mutta se ei ole käsitteen välttämätön ehto. Vähemmistönä esiintyvien etnisten ryhmien näkyvyys on selvempää kuin valtaväestön etnisyyttä. (Lepola & Villa 2007, 110–111.) Romanikerjäläisten määrittäminen etniseksi ryhmäksi on kiistanalainen, vaikka se, miten romanit tuovat sen itse esiin, vaihtelee (Rom po drom -väliraportti 2008, 70–71). Romaneja ei kuitenkaan voi käsitellä etnisesti

yhtenä ryhmänä, koska yksilölliset erot romanietnisyyden näyttäytymisessä ovat suuria. Tämä ilmenee muun muassa elämänä perinteiseen tapaan tai sulautumisenä valtaväestöön. (Oksanen 2009, 171.) Lisäksi on huomattava, että Euroopan unionin jäsenvaltioissa ei ole yhtenevää näkemystä siitä, onko niillä etnisiä vähemmistöjä. Esimerkiksi Ranska on tehnyt tällaisen varauksen YK:n kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskevan yleissopimuksen 27 artiklaan. (Puumalainen 2009.) Köyhyyden lisäksi myös etnisyyden on osoittautunut kerjäläisilmiön keskeisimmäksi kysymykseksi. Sitä se on myös vapaan liikkuvuuden kannalta. (Puumalainen 2008; 2009; Katukerjääminen ja viranomaisyhteistyö 2008, 8, 14–15.)

Ajankohtaisesta romaniongelma- ja nimenomaan romanikerjäläisistä Euroopan unionin alueella ei juurikaan ole tieteellistä tutkimusta. Ajankohtaisuutensa vuoksi tilanne myös muuttuu kaiken aikaa. Tutkimustiedon vähäisyyden vuoksi käytän lähteenäni aihepiiristä julkaistuja viranomaisaineistoja, joissa ongelmaa käsitellään pitkälti raporttien ja lausuntojen muodossa. Näistä keskeisimmät ovat Euroopan Unionin perustamisartikkelit ja perusoikeudet sekä Suomen perustuslaki. Romanien asemaa Euroopan unionissa koskevista kansainvälisistä lähteistä käytän kokoelmaa *Roma, Gypsies: Texts Issued by International Institutions* (2001), EURoma -projektin julkaisemaa materiaalia (mm. *EURoma Report* 2010) sekä Euroopan unionin kotisivustoja. Suomen osalta pääasiallisena lähdeaineistoni ovat sisäasiainministeriön mietintö *Katukerjäläisyys ja viranomaisyhteistyö* (2007), *Rom po drom* -projektin väliraportti (2008) sekä kerjäämisen kieltämistä koskevat välikysymykset ja sisäasiainministeriön julkaisema kerjäämisen kieltämistä selvittävän työryhmän loppuraportti (2010).

Euroopan syrjityin vähemmistö

Romanikerjäläisyyden ymmärtämiseksi on aluksi tarkasteltava sen taustalla vaikuttavia syitä. Millaiset yhteiskunnalliset ja sosiaaliset olosuhteet ja rakenteet pakottavat nimenomaan Romanian romanit kerjäämään? Euroopan unionin alueella arvioidaan olevan kaikkiaan noin kaksitoista miljoonaa romanian, joista valtaosa asuu Itä-Euroopassa. Unionin suurin romaniväestö on Romaniassa, jossa heitä on arviolta kaksi miljoonaa. Huomattavia romaniyhteisöjä on myös Bulgariassa, Espanjassa, Unkarissa, Turkissa, Slovakiassa ja Serbiassa. (OSCE 2008, liite V.) Romanit ovat Euroopan unionin syrjityin vähemmistö. Kysymys on nimenomaan etnisestä

syrynnästä, joka on vakavaa rakenteellista syrjintää. Tällaisesta ovat raportoineet muun muassa EU-MIDIS (Minorities and Discrimination Survey), Euroopan unionin rasismin ja syrjinnän vastainen komissio (European Commission against Racism and Intolerance; ECRI), European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) sekä Amnesty International. Esimerkiksi ECRI:n kolmannessa maaraportissa sekä FRA:n raporteissa ja vuoden 2009 vuosiraportissa todetaan, että romanien osalta on havaittu laajalle levinnyttä diskriminaatiota kaikilla elämänoilla aina asumisesta ja perusterveydenhoidosta koulutukseen ja työllistymiseen saakka. Raportissa peräänkuulutetaan unionimaiden yhteistyötä sekä romaniyhteisöjen itsensä mukaan ottamista elinolosuhteiden parantamiseksi ja syrjinnän estämiseksi. (Ks. myös FRA Report 2007; FRA Report 2008.)

Suomen syrjintäkielto perustuu kansainvälisiin ihmisoikeussopimuksiin kuten Kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskevaan yleissopimukseen (SopS7–8/1976), Euroopan ihmisoikeussopimukseen (SopS18–19/1990), Euroopan sosiaaliseen peruskirjaan ja Kansainvälisen työjärjestön (ILO) yleissopimukseen nro 111. Perustuslaissa säädetyt syrjintäkiellot saavat konkreettisen sisällön yhdenvertaisuuslain (21/2004) säännöstössä. Siinä kielletään muun muassa etniseen tai kansalliseen alkuperään liittyvä syrjintä. Myös Euroopan neuvoston direktiiveissä etniseen alkuperään perustuvasta syrjinnästä on Suomea velvoittavia säännöksiä. Rodullista tasa-arvoisuutta koskeva EU-direktiivi säätää sekä rotuun että etnisyyteen perustuvasta syrjinnästä. (direktiivi 2000/43/EC.) Se kieltää diskriminaation työnhakua, koulutusta, asumista, sosiaaliturvaa ja terveydenhoitoa koskevissa asioissa. Jäsenvaltiot ovat ratifioineet direktiivin omassa lainsäädännössään. Tosin joidenkin jäsenvaltioiden osalta on raportoitu puutteita. Näin esimerkiksi Romaniassa. Direktiivin mukaan myös mahdollisten syrjintää kohtaavien ryhmien tulisi olla tietoisia kansallisista säännöksistä. Onkin todettu, että vähemmistöihin kuuluvat kansalaiset ovat vähemmän tietoisia oikeuksistaan unionikansalaisina kuin valtaväestöön kuuluvat kansalaiset (EU-MIDIS2010).

Romania on Euroopan unionin köyhimpiä maita. Se on rakentanut markkinataloutta ja oikeusvaltiota kommunistisen ja korruptoituneen konkurssin raunioille. Maan elintaso on edelleenkin unionin alhaisimpia. Romania on ratifoinut suurimman osan kansainvälisistä sopimuksista, jotka koskevat ihmis- ja vähemmistöoikeuksia. Se on myös kehittänyt omaa lainsäädäntöään syrjinnän ehkäisemiseksi. Euroopan neuvosto on antanut hyväksynnän sen laaja-alaiselle kansainvälisten sopimusten ratifioinnille. Toisaalta Euroopan unioni on myös langettanut varoituksia Romanian

hallitukselle maassa harjoitettavasta jatkuvasta etnisiä vähemmistöjä, erityisesti romaniväestöä koskevasta syrjinnästä. Euroopan unionin sosiaalipoliittinen toimivalta on kuitenkin varsin suppea. Sopimusten oikeusperusta on osoitettu riittämättömäksi köyhyyden poistamiseen tarkoitetuille unionin monivuotisille rahoitusohjelmille. Rakennerahoja voidaan suunnata epäsuorasti hallinnon ja oikeusjärjestyksen sekä elinolojen kehittämiseen. (Puumalainen 2009; Kuivalainen 2009.)

Osattomuutta perusoikeuksista

Romanikerjäläiset ovat kertoneet lähteneensä pakoon kotimaansa köyhyyttä ja etnistä syrjintää (Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta 2008). Kerjäämisen taustalla on siis äärimmäistä köyhyyttä ja syrjäytyneisyyttä. Kysymys on pitkittyneestä rakenteellisesta köyhyydestä, jolla on vuosisatainen historia (Pulma 2009). Romanian romaneista keskimäärin 66 prosenttia elää köyhyydessä, kun köyhien osuus valtaväestöstä on noin 25 prosenttia (Katukerjäläisyys ja viranomaistoiminta 2008; Rom po drom -väliraportti 2009). Köyhyys ilmenee monin tavoin.

Romanit elävät lähtömaissaan ”köyhyyssloukussa”. Käsitteellä viitataan yleensä kehitysmaiden talouksiin, mutta se kuvastaa myös romanikerjäläisten asemaa lähtömaissaan ja erityisesti Romaniassa. Köyhyyssloukku on eräänlainen tasapainotila, josta pois pääsyyn ei ole mitään yksinkertaista ratkaisua tai keinoa. Yksittäiselle ihmiselle köyhyyssloukusta irrottautuminen on erittäin vaikeaa, koska kaikki vaikutussuhteet – talous, kulttuuri, historia ja odotukset – liittyvät toisiinsa siten, että kaikki voimat vetävät takaisin loukun pohjalle. Esimerkiksi koulutuksesta huolimatta syrjintä ja stereotyyppit estävät työllistymisen. (Mikkola 2009, 271.)

Romanikerjäläisten kohdalla puhutaan myös eurooppalaisesta köyhyydestä. Se poikkeaa kehitysmaiden tilanteesta sikäli, ettei taustalla ole akuuttia nälänhätää ja vakavaa elämän jatkumisen uhkaa (nk. absoluuttinen köyhyys). Jokainen Euroopan unionin kansalainen on periaatteessa sosiaaliturvan ja -etuisuuksien alainen. Nämä eivät välttämättä toteudu romanikerjäläisten osalta vaan heidän elämänsä sävyttää puute elämän perustarpeista ja hyvinvoinnista. Erityisesti lähtömaat puhuvat mielellään romanikerjäläisten kohdalla eurooppalaisesta köyhyydestä ja eurooppalaisesta ongelmasta ja sysäävät vastuuta näin muille jäsenmaille. Euroopan unionissa ongelmaa tarkastellaankin kaikkia jäsenvaltioita koskevana, mutta korostetaan myös lähtömaiden vastuuta.

Romanien asuinolot Romaniassa ovat surkeita. Kaupunkien laidoilla sijaitsevat hökkelikylät ovat kaukana palveluista ja ne on useimmiten rakennettu terveydelle vaarallisille ja elinkelvottomille jätemaille. Valtaosalla ei ole puhelinta, yli puolelta puuttuu viemärinti ja oma sänky. Harvalla on myöskään jääkaappia. Romanit elävät myös jatkuvassa velkakierteessä. Kerjuumatkoille lähdetään usein velan turvin ja sen takaisin maksaminen voi olla vaikeaa. (FRA Reports 2008; Mikkola 2009, 268–269.)

Köyhyydestä johtuen myös ravitsemus on heikkoa. EU:n Public Health -ohjelman raporttien mukaan noin 15 % koko Euroopan romaniväestöstä kärsii kroonisista sairauksista ja monista puutostaudeista, esimerkiksi kelta- ja punataudista sekä salmonellasta, koska terveydenhoitoon hakeutuminen tai sen piirissä oleminen on riittämätöntä joko maantieteellisistä syistä tai syrjinnän vuoksi. Noin 32.5 % romaneista ei ole koskaan käynyt hammaslääkärissä ja 23.9 % 16-vuotiaista tai sitä vanhemmista raskaana olleista naisista ei ole ollut gynekologin vastaanotolla ennen raskauttaan. (EURoma Report 2010, 13.) Romanilapset ovat 7–15 senttimetriä lyhempiä kuin muut lapset ja romanivanhukset kuolevat noin kymmenen vuotta varhemmin kuin muut eurooppalaiset vanhukset (Ranta 2010, 12). Esimerkiksi Romaniassa romanien keskimääräinen elinikä on 63 vuotta. Vastaavasti syntyvyys on huomattavasti korkeampaa kuin muun väestön osalta unionin alueella. (EURoma Report 2010, 13.)

Asumisolojen puutteellisuuden takia monilta puuttuu myös pysyvä osoite. Ilman sitä myös henkilöllisyystodistuksen saaminen Romaniassa on mahdotonta. Tämän vuoksi todistus puuttuu myös perheiden lapsilta. Osalta Romanien romaneista puuttuu syntymä- tai henkilöllisyystodistus, koska niiden hankkiminen on kallista ja sen saaminen on monimutkaista – ja se edellyttää sekä luku- että kirjoitustaitoa. Edellä mainittujen todistusten puuttumisen vuoksi romanit jäävät myös sosiaaliturvan, asunnon, terveyspalveluiden, koulutuksen, työnhau ja oikeusjärjestelmän ulkopuolelle. Romanian sisäasianministeriö on aloittanut ohjelman, jolla pyritään kartoittamaan henkilöt, joilta puuttuu henkilöllisyystodistus ja laatimaan heille sellainen. (Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta 2008.)

Siitä huolimatta, että Romaniassa on kiinnitetty huomiota romanilasten syrjintään ja koulutukseen, suurin osa heistä on edelleen koulujärjestelmän ulkopuolella. Noin 70 prosenttia romanilapsista on kirjoilla koulussa 11–12-ikävuoteen asti, mutta 15-vuotiaista enää 43 prosenttia. Arviolta noin 15 prosenttia romanilapsista ei aloita koulunkäyntiä Euroopan unionin alueella. Myös keskeyttämisprosentti on

korkea, 4–6 kertaa suurempi kuin valtaväestön lapsilla. Osalla romanilapsista syntymä- ja henkilöllisyystodistuksen puute estää koulun aloittamisen. Myös kiertävä elämäntapa ja pysyvän asuinpaikan puute vaikeuttavat koulussa käymistä. Vaikka Romanian hallitus antoi vuonna 2007 määräyksen, jossa romanilasten eristäminen omiksi luokikseen estettäisiin, sijoitetaan heidät yhä edelleen erityisluokille tai omille luokilleen. (EURoma Report 2010, 14–15.)

Koulunkäyntiä vaikeuttaa myös valtaväestöstä poikkeava kieli. Romanian kielilain (2001) mukaan vähemmistöillä on oikeus omaan kieleen myös virallisissa yhteyksissä, joissa enemmän kuin 20 prosenttia väestöstä puhuu kyseessä olevaa kieltä. Oikeutta käyttää tällaista kieltä on kuitenkin erikseen anottava. Vuodesta 1990 on ollut mahdollista opettaa romanikieltä. Tätä varten on myös pyritty koulutamaan romanikielisiä opettajia ja vahvistamaan kielen asemaa opetusohjelmassa. (EUMAP.)

On myös huomattava, että kerjääminen on ankarasti sanktioitu Romaniassa. Korkeimmillaan siitä voi saada vuosien vankeusrangaistuksen (Puumalainen 2009, 78). Koska kerjäämisen kriminalisointi kohdistuu kaikkein köyhimpään ja sosiaaliturvan ulottumattomissa olevaan ryhmään, pakottaa se heidät etsimään elantonsa jostain muualta. Monelle romaniperheelle kerjääminen onkin viimeinen selviytymiskeino.

Unionikansalaisen oikeus vapaaseen liikkuvuuteen

Jokaisella EU-kansalaisella on oikeus matkustaa unionin alueella vapaan liikkuvuuden direktiivin mukaisesti. Se oikeuttaa enintään kolmen kuukauden oleskeluun jossakin unionimaassa. Tämän jälkeen henkilön on haettava oleskeluoikeuden rekisteröintiä asuinpaikkakuntansa poliisilaitokselta. Vapaan liikkuvuuden oikeuteen liittyy myös se, ettei viranomaisilla ole oikeutta käännä EU-kansalaista, ellei yli kolmen kuukauden yhtäjaksoinen oleskeluaika ole ylittynyt tai henkilöllä ei ole varaa elättää todistettavasti itseään. (direktiivi 2004/38/EY.)

Romanikerjäläisten kohdalla tätä jokaiselle unionikansalaiselle kuuluvaa perusoikeutta liikkua ja oleskella vapaasti toisessa unionimaassa – myös Suomessa – pyritään kumoamaan tai rajoittamaan esimerkiksi hankaloittamalla heidän oleskeluaan toimeenpanemalla leirien ja asumusten tuhoamisia ja pakkohäätöjä, uhkaamalla lastensuojelluisilla toimenpiteillä tai poliisien tehokampanjoinnilla. Täl-

laisia on raportoitu myös Suomesta. (Ks. esim. Outi Alanko-Kahiluodon kirjallinen kysymys 2008.) Romanikerjäläisiä on käännytetty myös pikkurikosten perusteella (Euroopan parlamentti, päätöslauselmat 23.1.2008).

EU-kansalaisen Suomessa oleskelun ja asettumisen lähtökohtana on riittävä toimeentulo (direktiivin 7 artiklan 1 b-alkohta, ulkomaalaislaki 158a, 159 a §). Euroopan unionin kansalaisena kerjäläisen maasta poistamiseen sovelletaan ulkomaalaislain 167 §:n (käännyttäminen) ja 168 §:n (karkottaminen) säännöksiä. Käännyttäminen on mahdollista vain, jos henkilön oleskeluoikeutta ei ole rekisteröity tai hänelle ei ole myönnetty oleskelukorttia. Rekisteröitymisen laiminlyönti ei kuitenkaan vielä ole käännyttämisen peruste, sillä lyhytaikaisessa, vähemmän kuin kolme kuukautta kestävässä oleskelussa tällaista velvoitetta ei edes ole. (Puumalainen 2009, 139–140.) Keskeisin käännyttämisperuste liittyy siis yleisiin maahantuloedellytyksiin. Tällaisia ovat puuttuva henkilötodistus tai passi (ulkomaalaislaki 155 § 1). Matkustusasiakirjan puuttuminen onkin useimmiten ollut romanikerjäläisen käännyttämisperuste. (Puumalainen 2009, 140.)

Toinen maahanmuuttoedellytyksiin liittyvä käännyttämisperuste on uhka yleiselle järjestykselle ja turvallisuudelle (156§) tai kansanterveydelle (157§). Suomessa kerjäämisen kieltämistä on perusteltu nimenomaan turvallisuuteen ja kaupunkiviihtyvyyteen viitaten. Viitattaessa perustuslain seitsemänteen pykälään, joka säätää oikeudesta turvallisuuteen, kerjäämiskiellon tausta-ajatuksena on kerjäämisen rinnastaminen häiritsevään käyttäytymiseen, joka vaarantaa yksilön ja yhteisön turvallisuutta ja edellyttää näin kontrollin lisäämistä ja kriminalisointia.

Sisäasiainministeriön vuonna 2007 asettama katukerjäläisyyttä ja viranomaisyhteistyötä käsittelevä työryhmä tuli kuitenkin loppuraportissaan *Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta* (2008) tulokseen, että kerjäläisyydessä on suurelta osin kyse sosiaalisesta ongelmasta, johon tulisi puuttua ensisijassa hallinnollisin toimin. Edelleen työryhmä kirjasi, ettei ”kerjäämisen kieltäminen sovi järjestyslakiin, koska sen ei perusmuodossaan voida katsoa vaarantavan yleistä järjestystä ja turvallisuutta. Jos kerjääminen on häiritsevää, asiaan voidaan puuttua voimassa olevien säännösten nojalla. Kerjäämisen kieltäminen ei myöskään estäisi köyhien EU-kansalaisten saapumista Suomeen, vaan se saattaisi osaltaan ohjata kerjäläisiä hankkimaan elantoaan rikollisin keinoin”. (Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta 2008, 45–46.) Tämä ei kuitenkaan riittänyt kaikille.

Kokoomuksen kansanedustaja Juha Hakolan aloitteesta 51 kansanedustajaa allekirjoitti kerjäämisen kieltämistä puoltavan lakialoitteen kaksi vuotta myöhemmin,

huhtikuussa 2010. Siinä muun muassa todetaan: ”Kerjääminen ja rikosten tekeminen on rinnakkaisia ilmiöitä. Kieltämällä kerjääminen voitaisiin kaupunkiviihtyvyyttä olennaisesti kohentaa. [...] Omaisuusrikollisuus vähenisi sekä kerjäläisten osin luvaton leiriytyminen loppuisi”. Kieltoa perusteltiin myös sillä, että kerjääminen on paisuva ongelma, joka vähentää turvallisuutta. Lakialoitteen mukaan nykyinen järjestyslaki ei mahdollista kerjäämisilmiöön puuttumista. Tämän vuoksi lakialoitteessa ehdotettiin, että nykyisen järjestyslain toisen luvun seitsemänteen pykälään lisätäisiin uusi, neljäs momentti, joka selkeästi kieltäisi kerjäämisen yleisellä paikalla. Kerjäämisestä aiheutuvaksi sanktioksi ehdotettiin sakkorangaistusta. (LA24/2010 vp – Juha Hakola /kok ym.)

Hakolan lakialoitteen jälkeen sisäasiainministeri Anne Holmlund asetti kerjäämisen kieltämistä käsittelevän työryhmän, joka aloitti työskentelynsä toukokuussa 2010. Sen tehtävänä oli kartoittaa, miten lainsäädäntöä tulisi muuttaa, jotta viranomaiset voisivat puuttua kerjäämiseen. Työryhmän selvitys julkistettiin syksyllä 2010. Työryhmä esittää loppuraportissaan toimenpidekokonaisuutta, jonka päätahto on organisoidun kerjäämisen ja siihen liittyvän kerjäläisten hyväksikäytön torjunta. Työryhmän konkreettiset esitykset ovat: Kerjääminen julkisella paikalla itseään elättääkseen tulee kieltää järjestyslailla. Rikoslain 17 lukuun tulee lisätä erityinen sääntely, jolla kielletäisiin kerjäämisen organisointi. Järjestyslakiin tulee sisällyttää luvattoman leiriytymisen kieltö. Ihmiskauppaa koskevat säännökset tulee ottaa huomioon laajemmin viranomaistoiminnassa, jotta mahdolliset ihmiskaupan uhrin pääsevät auttamisjärjestelmien piiriin. Lähtömaiden kanssa tehtävää yhteistyötä tulee tehostaa, jotta Suomen tilanteesta mahdollisissa lähtömaissa olisi käytettävissä oikeaa tietoa. Vastaavasta menettelystä on kokemusta turvapaikanhakijoiden osalta. (Kerjäämisen kieltämistä selvittävän työryhmän loppuraportti 2010, s. 8.)

On syytä huomata, että työryhmän raporttiin sisältyy oikeusministeriön ja sosiaali- ja terveysministeriön edustajien eriävä mielipide. Siinä he hyväksyvät järjestyslain 3 §:n 1 momentin 2 kohdan täsmentämistä koskevan ehdotuksen, mutta vastustavat kerjäämisen kiellon lisäämistä järjestyslakiin (3 §:n 1 momentin uusi 4 kohta) sekä suhtautuvat varauksellisesti ehdotettuun leirintäkieltoon (järjestyslaki uusi 6a§). Oikeusministeriö ja sosiaali- ja terveysministeriö eivät myöskään yhdy työryhmän ehdottamaan kerjäämisen organisoiminnan kieltämiseen rikoslaisissa. (Kerjäämisen kieltämistä selvittävän työryhmän loppuraportti 2010, s. 56.) Lopuksi he myös toteavat eriävässä mielipiteessään:

”Työryhmän toimintaa on leimannut kiire ja tarkoitushakuisuus. Työryhmä ei ole keskittynyt tasapuolisesti selvittämään ja punnitsemaan kerjäämisen kieltämiseen tai kriminalisointiin kohdistuvia vaatimuksia perus- ja ihmisoikeusjärjestelmän ja kriminalisointiperiaatteiden näkökulmasta, vaan etsimään perusteita kerjäämisen kieltämiseksi. Työskentelyn tällainen perusasenne on johtanut yksipuoliseen tarkasteluun ja tarkoitushakuisiin painotuksiin. Kerjäämisen käsitettä ei myöskään ole määritelty lainvalmistelutyölle ominaisella tarkkuudella, mikä jo sellaisenaan muodostaa lähtökohtaisesti ongelman ehdotetulla sääntelylle.” (Emt., s. 56.)

Sisäasiainministeriön kerjäämisen kieltämistä selvittävä työryhmä toteaa loppuraportissaan myös, että kerjääminen on lisääntynyt edellisen, vuonna 2008 tehdyn selvityksen jälkeen etenkin pääkaupunkiseudulla merkittävästi ja sen luonne on muuttunut. ”Kerjääminen on saanut aikaisempaa häiritsevempiä ja aggressiivisempia muotoja. Häiritsevään ja aggressiiviseen, pelkoa herättävään tapaan toimia voidaan puuttua, mutta yleistä järjestystä häiritseviin tekemuotoihin ei voida puuttua. Järjestyslain nykyinen sääntely ei anna poliisille tarvittavia keinoja puuttua kerjäämisen aiheuttamiin yleisen järjestyksen häiriöihin tai toimia ennalta estävästi.” (Kerjäämisen kieltämistä selvittävän työryhmän loppuraportti 2010, s. 7.)

Kun kerjäläisiä on korkeimmillaan ollut 300–400 koko maassa ja heistä suurin osa harjoittaa passiivista kerjäämistä, yleiseen turvallisuuteen vetoaminen kuulostaa ylimitoitetulta uhalta. Lakiehdotusta onkin kuvattu symboliseksi rikoslainsäädännöksi, joka sattumanvaraisesti kohdistuisi yhden EU-valtion kovia kokeneen etnisen ryhmän jäseniin. Myös Oslon ja Kööpenhaminan esimerkit osoittavat, ettei kerjäämisen kieltäminen ole vähentänyt kerjäläisyyttä vaan kieltämisen myötä kaikenlainen pikkurikollisuus, esimerkiksi varkaudet ovat lisääntyneet.

Kerjäämisen kriminalisoiminen sakoin tai muunlaisin rangaistuksin on perusoikeuksiin, ja nimenomaan liikkumisvapauden kajoamista. Järjestyslain mukaan poliisi voi jo nyt puuttua häiritsevään ja turvallisuutta vaarantavaan käyttäytymiseen, myös aggressiiviseen kerjäämiseen (Järjestyslaki 612/2003). Nykyinen järjestyslaki tuli voimaan vuoden 2003 uudistuksessa, jossa se kumosi aikaisemmat kuntakohtaiset järjestyssäännöt. Monissa niistä oli kirjattuna vielä kerjäämiskielto, mutta se poistettiin tarpeettomana. Nyt kuntakohtaisia järjestyssääntöjä ja kerjäämiskieltoa haikaillaan takaisin, ei kuitenkaan kotoperäisen vaan romaniperäisen kerjäämisen kieltämiseksi.

Kerjäämisen kieltämiseen liittyy myös etnisesti syrjiviä piirteitä, koska se koski käytännössä yhtä kansanryhmää. Vaikka lakiehdotuksessa esiintyykin rajaus, jonka mukaan kriminalisointi kohdistuisi vain pääasiallisena elinkeinona harjoitettuun kerjäämiseen, ehdotukseen liittyy etnisesti syrjiviä piirteitä, näin olisi vaikka kriminalisoinnin ehdottaminen puettaisiin yleiseen muotoon. On itsestään selvää, että kerjäläisilmiöllä tarkoitetaan Suomeen tai muualle EU:n alueelle kerjäämään tulleita romaneja.

Direktiivin 27 artiklan mukaan yleisen järjestyksen ja yleisen turvallisuuden vuoksi toteutettujen toimenpiteiden on myös oltava suhteellisuusperiaatteen mukaisia. Niiden on perustuttava yksinomaan asianomaisen henkilön omaan käyttäytymiseen, jonka on muodostettava todellinen, välitön ja riittävän vakava uhka, joka vaikuttaa johonkin yhteiskunnan olennaiseen etuun. Kerjääminen ei itsessään aiheuta tällaista uhkaa, koska valtaosa Suomeen tulleista romanikerjäläisistä harjoittaa niin sanottua passiivista kerjäämistä ja heitä on kaduilla suhteellisen vähän.

Suomen perustuslain mukaan käännättämissperusteena on myös, jos kerjäläinen turvautuu toistuvasti toimeentulotukeen tai vastaaviin etuisuuksiin tai muulla vastaavalla tavalla rasittaa Suomen sosiaalihuoltojärjestelmää (167 § i mom. 2 kohta) tai henkilö ei täytä oleskeluoikeuden rekisteröimisen ehtoja (167 § i mom. 3. kohta). Direktiivin 8 artiklan 3 kohdan mukaan jäsenvaltio voi rekisteröintitodistuksen antamista varten vaatia voimassa olevaa henkilökorttia tai passia. Kerjäläisten kohdalla jäsenvaltio voi myös vaatia selvityksen riittävästä varoista, jotta henkilöt eivät muodostuisi rasitteeksi sosiaaliturvajärjestelmälle. Tätä edellytystä useimmat kerjäläiset eivät pysty toteuttamaan, mutta unionin kansalaisen käännättäminen varojen puutteen vuoksi ei voi olla maahantulokiellon peruste. (Puumalainen 2009.)

Karkottamistoimenpide ei direktiivin mukaan saa automaattisesti perustua sosiaalihuoltojärjestelmään turvautumiseen (14 artikla 3 kohta). Sisäasianministeriön selvitysten mukaan romanikerjäläiset eivät kuitenkaan tukeudu suomalaiseen sosiaaliturvajärjestelmään vaan he joko tietävät, että toistuva turvautuminen siihen voi johtaa käännättämiseen tai he eivät ole selvillä sosiaalisista oikeuksistaan ja niiden hakemisesta Suomessa. Jälkimmäistä puoltaisi jo se, että luku- ja kirjoitustaidottomina suomalaisen sosiaaliturvajärjestelmän anomuskaavakkeiden viidakko olisi heille ylitsempääsemättömän vaikea ilman ulkopuolista apua (Rom po drom -väliraportti 2009). EU-maiden välillä liikkuvien kansalaisten oikeudet sosiaaliturvaan paranivat toukokuusta 2010 alkaen, mutta koskevat säännöllisesti työssäkäyviä. Uuden EU-asetuksen mukaan sosiaalietuuksien maksaminen myös nopeutuu,

koska etuisuuksia maksetaan myös väliaikaisesti, jos maat ovat eri mieltä siitä kumpi maa, lähtö- vai tulomaa, on velvollinen maksamaan etuudet.

On kuitenkin huomattava, että perustuslain 19 pykälässä säädetty oikeus sosiaaliturvaan ei toteudu kerjäläisten kohdalla Suomessakaan. Maahamme saapuneet romanikerjäläiset eivät ole turvautuneet maamme sosiaaliturvajärjestelmään, koska huomattava turvautuminen siihen olisi maasta käännöttämisen peruste.

Karkottamistoimenpidettä ei myös saa suorittaa, jos unionin kansalainen on tullut vastaanottavan jäsenvaltion alueelle työnhakuun (14 artikla 4 b kohta). Jotkut kerjäläisistä ovat kertoneet tulleensa nimenomaan työnhakuun (Ks. laajemmin Puumalainen 2009, 141). Kesän 2010 kynnyksellä maahamme on tullut myös Romanian romaneja, jotka ovat ilmoittaneet etsivänsä töitä. Heillä on mukanaan työtodistuksia muun muassa Italiasta. Romanikerjäläisten asema Suomen työmarkkinoilla on kuitenkin huono. Vailla koulutusta ja riittävää työkokemusta heidän on vaikea löytää edes väliaikaista saatikka pysyvää työsuhdetta. Uusien säännösten mukaan toiseen EU-maahan työnhakuun lähtevä saa kotimaastaan työttömyysturvaa kolmen kuukauden ajan ja työtä voi hakea kolmen kuukauden aikana monessa unionimaassa. Ennen työttömyysturvaa tuli hakea siitä maasta, johon meni työnhakuun. Jos työtä ei löydy, hakijan on palattava kolmen kuukauden jälkeen kotimaahansa, jotta etuisuuksien maksu jatkuisi. Koska säännökset ovat uusia, romanikerjäläiset tuskin ovat niistä tietoisia tai ovat niihin vielä tukeutuneet.

Uuden asetuksen mukaan myös romanikerjäläiset ovat oikeutettuja sosiaali-etuuksiin, jos he viipyvät Suomessa pari vuotta. Asumista arvioidaan kokonaisvaltaisesti ja siinä otetaan huomioon, millaiset siteet henkilöllä on lähtömaahan, useimmiten Romaniaan, ja tulomaahan. Työskentelyn perusteella oikeus etuuksiin voi syntyä jo aikaisemmin.

Kerjäläisten mahdollisuudet pidempiaikaiseen maassa oleskeluun näyttävät joka tapauksessa vähäisiltä. Kerjäläinen voi kuitenkin pysytellä maassa lyhyen ajan (3kk), ellei hän turvaudu sosiaalihuoltojärjestelmään. Jos kerjäläinen tulee käännetyksi, hän voi poistua vapaaehtoisesti johonkin toiseen unionin jäsenvaltioon. Hän voi myös palata Suomeen, ellei hän ole maahantulokiellossa. (Puumalainen 2009, 142.)

Kerjääminen laillisena elinkeinona Suomessa

Kerjääminen on laillinen elinkeino niin kauan kuin sitä ei ole kielletty laissa. Se on perustuslaissa säädetyn oikeuden työhön ja elinkeinon (18§) mukainen, vaikka se eroaakin muusta työstä lyhykestoisuuden ja väliaikaisuuden vuoksi. Kerjääminen ei kuitenkaan ole rinnastettavissa sellaiseen työhön, joka toisi henkilölle sosiaalietuisuuksia (Puumalainen 2009).

Romanikerjäläisten päivittäiset ansiot ovat epämääräisiä. Kevään 2010 aikana kerjäläiset ovat haastattelujen mukaan saaneet noin 10–15 euroa päivässä, jotkut vain 6–7 euroa, kun edellisvuonna ansiot olivat vielä noin 20–25 euroa päivässä. Joidenkin laskelmien mukaan romanikerjäläinen saisi kuukaudessa noin 600 euron ansiot. (Rom po drom -väliraportti.) Kerjäämisen avulla saadut ansiot ovat joka tapauksessa satunnaisia, mutta välttämättömiä minimi toimeentulon turvaamiseksi. Kerjäämisen kriminalisoiminen olisi myös tähän perusoikeuteen kajoamista. Se veisi kaikkein köyhimmältä väestönosalta ainoan toimeentulon muodon. Vaarana myös olisi, että heidät työnnettäisiin pikkurikollisuuden pariin.

Toisaalta kenenkään toimeentulon ei enää 2000-luvun Euroopassa, yhdessä maailman vauraimmista alueista, tulisi perustua kerjäämiseen. Romanikerjäläisten elinoloja sekä koulutus- ja työnsaantimahdollisuuksia tulisi pyrkiä parantamaan läh- tömaissa niin, ettei heidän tarvitsisi hankkia elantoaan kerjäämällä vieraisissa maissa.

Leirytyemisestä pakkohäätöihin

Romanikerjäläisten asumis- ja elinolot eivät juurikaan parane siirryttäessä Roma- niasta kaukaiseen Pohjolaan. Lisäksi Suomen sääolosuhteet ovat kahtena viime talvena olleet äärimmäiset. Valtaosa romanikerjäläistä on leirytynyt Helsingissä Kalasataman alueelle Sosiaalikeskus Sataman pihalle, jossa heillä on asumuk- sinaan asuntovaunuja sekä vanhoja moottorittomia henkilö- ja pakettiautoja. Sähköä ja vettä he saavat läheisestä sosiaalikeskuksesta. Kaikki tavarat on saatu lahjoituksina, ostamalla käytettyinä tai haettu jätetuormista. Pääasiallisesti roma- nien asumisesta vastaa Vapaa Liikkuvuus -järjestö, joka vuokraa tilaa Helsingin kaupungilta. Helsingin kaupunki ei tarjoa kerjäläisille asuntoa, mutta on hoitanut alueelle saniteettitilat.

Poliisi on purkanut joitakin luvattomia romanikerjäläisten leirejä Helsingissä. Myös Kalasataman leiri on kertaalleen purettu lokakuussa 2009 ja se on uhattu sen jälkeenkin purkaa monta kertaa uudelleen. Näin tavallaan tapahtuikin joulun alla 2010, kun Helsingin kaupunki kehotti romanikerjäläisiä lähtemään maasta maksamalla heille matkustusrahaa.

Kerjäläisten leirit voidaan purkaa, jos ne rikkovat leiriytymiskieltoa. Helsingissä toimeenpannut leirien purkamiset lähenevät pakkohäätöjä. Pakkohäädöllä tarkoitetaan ihmisten siirtämistä kodeistaan tai asuinalueiltaan vastoin heidän tahtoaan ja ilman, että tietyt oikeusturvatakeet toteutuvat. Pakkohäädöt ovat kansainvälisten ihmisoikeussopimusten vastaisia. Kansainvälisen oikeuden vaatimusten mukaan häädön toteuttamiseen kuuluu riittävä ja kohtuullinen ennakkovaroitus, mahdollisuus asianmukaiseen neuvotteluun, oikeusturvaan ja -apuun tarvittaessa, asianmukainen vaihtoehtoinen asunto, sekä häädöstä aiheutuneiden menetyksien korvaaminen. Valtion velvollisuutena on taata, että häädön seurauksena kukaan ei joudu kodittomaksi tai alttiiksi ihmisoikeusloukkauksille. (Euroopan parlamentti, päätöslauselmat 23.1.2008.)

Tällaiset toimet ovat kirvoittaneet myös kritiikkiä. Kansanedustaja Kimmo Helistö esitti välikysymyksen romanikerjäläisten kohtelusta Helsingissä jo marraskuussa 2009, jossa hän esitti huolestuneisuutensa siitä, miten Helsingin kaupunki suhtautuu ulkomaalaisiin, lähinnä Itä-Euroopasta tulleisiin katukerjäläisiin. Välikysymyksessä viitataan Kalasataman alueen laittomien kerjäläisasumusten purkamiseen ja hätämajoituksen järjestämättömyyteen. Erityisen moraalittomana välikysymyksessä pidetään sitä, että häädön yhteydessä ei huolehdittu vanhusten, lasten ja vammaisten hätämajoittamisesta. (Ks. välikysymyksestä ja sen käsittelystä kaupunginvaltuustossa URL: <http://www.helisto.net/?p=216>.)

Kerjäläisestä rikolliseksi

Kerjäämisessä voi olla myös kysymys vakavammasta rikollisuudesta kuten ihmiskaupasta, jos siinä käytetään jonkun alistettua asemaa hyväksi esimerkiksi käskemällä häntä kerjäämään toisen puolesta. Tällöin kerjäläiset ovat nimenomaan uhreja ja heidän asemaansa tulisi suojella. Romanian on osoitettu olevan kansainvälisen ihmiskaupan lähtö- ja kauttakulkumaa. Romanit ovat köyhyytensä ja syrjäytymisensä vuoksi ihmiskaupan riskiryhmä. Maahanmuuttoa koskeva kan-

sainvälinen organisaatio, International Organization for Migration (IOM) on arvioinut, että noin 20 000–30 000 ihmiskaupan uhria lähtee joka vuosi Romaniasta, mutta ihmiskauppaa harjoitetaan myös maan rajojen sisäpuolella. Ihmisiä kuljetetaan Italiaan, Espanjaan, Saksaan, Sveitsiin, Tsekkiin, Kyprokselle, Kreikkaan ja Itävaltaan pakkotyöhön, seksibisnekseen tai kerjäämään. Euroopan unionin laajentumisen myötä ihmiskauppa Itä-Euroopan maissa on entisestään lisääntynyt. Romania on kehittänyt lainsäädäntöään ihmiskauppaa vastaan ja luonut toimintaohjelmia sen estämiseksi. Hallituksen toimet ovat kuitenkin olleet mitättömiä. Myös rajaviranomaisia tulisi kouluttaa tehokkaammin tunnistamaan sekä uhrin että ihmiskaupan järjestäjät.

Suomeen tulleet romanikerjäläiset eivät ilmeisesti ole kansainvälisen ihmiskaupan uhreja. Organisoinnista on vain hajanaista näyttöä. Kerjäläiset itse kiistävät olevansa minkään rikollisliigan pakottamina Suomessa vaan ovat lähteneet kerjäämään vapaaehtoisesti. (Kerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta 2008.)

Sisäasiainministeriön asettaman kerjäämisen kieltämistä selvittäneen työryhmän arvion mukaan on viitteitä, että erityisesti pääkaupunkiseudulla kerjäämisen lisääntymisellä ja yksittäisten kansalaisuusryhmien tekemien omaisuusrikosten määrän voimakkaalla kasvulla on yhteys. Lisäksi työryhmä toteaa, että ”erilaisiin häiriöihin ja rikollisuuteen puuttumattomuus voi luoda pohjaa rikollisen toiminnan laajentumiselle ja vakavoitumiselle. Jos Suomen katsotaan olevan otollinen maa kerjäämisen harjoittamiseen, niin samalla voidaan luoda edellytyksiä myös kerjäämiseen tai kerjäläisten lähtömaista peräisin olevaan Suomeen tulevan rikollisuuden lisääntymiselle. Lisäksi tällä annetaan mahdollisuus ihmiskauppaan tai sen kaltaiseen toimintaan, jos uhreja erehdytetään esimerkiksi lupaamalla hyviä ansioita, heidän riippuvaista asemaansa käytetään hyväksi tai he ovat pakotettuja lähtemään kerjäämään”. (Kerjäämisen kieltämistä selvittäneen työryhmän loppuraportti 2010, s. 7–8.)

Kerjäämiseen voi liittyä myös itsen tai muun henkilön ruumiillista vammauttamista, jopa silpomista, esimerkiksi raajan amputoimista tai oman lapsen vammauttamista. Tällöin on kysymys vakavasta pahoinpitelystä ja hyväksikäytöstä. Tällaisesta kerjäämisestä ei ole raportoitu Suomessa. Sisäasiainministeriön julkaisemassa raportissa *Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta (2008)* puututtiin nimenomaan lasten kerjäämiseen.

Romaniongelma on EU:n yhteinen

Romanien perusoikeuksien toteutuminen Romaniassa on heikkoa tai jää toteutumatta kokonaan pääasiassa köyhyyden ja siitä seuraavan syrjäytyneisyyden sekä etnisen syrjinnän vuoksi. Kerjääminen on monelle ainut mahdollisuus elämän ylläpitoon. Koska se on kuitenkin ankarasti sanktioitu Romaniassa, on kansalaisten lähdettävä maan rajojen ulkopuolelle kerjäämään. Tämä mahdollisuus avautui vuonna 2007, kun Romania hyväksyttiin Euroopan unioniin. Unionikansalaisuuden myötä myös Romanian romanit saivat oikeuden liikkua vapaasti unionin alueella kolmen kuukauden ajan. Tätä oikeuttaan romanikerjäläiset ovat käyttäneet laajasti.

Romanikerjäläisten ”kansainvaellus” Euroopan unionin alueella on aiheuttanut laajaa keskustelua heidän perus- ja ihmisoikeuksistaan niin lähtö- kuin kerjuumais-sakin. Romanit lähtevät pakoon lähtömaan köyhyyttä ja etnistä diskriminaatiota, mutta kohtaavat samaa kerjuumaissaan. Elämä jatkuu Euroopan toisella laidalla lähes yhtä köyhissä oloissa. Heillä ei ole minkäänlaisia mahdollisuuksia nousta sosiaalisessa hierarkiassa eivätkä heidän perusoikeutensa toteudu vaan syrjäytyminen kenties syvenee vieraassa kulttuurissa ja ympäristössä.

Ongelma on Euroopan unionin yhteinen. Euroopan Unioni on tähän mennessä käyttänyt yli 400 miljoonaa euroa erilaisiin romaniprojekteihin. Toiminta on kuitenkin ollut ilmeisen tehotonta, koska rahoituksesta huolimatta romanien elinolosuhteet ja sosiaalinen asema ovat huonontuneet entisestään ja etninen syrjintä lisääntynyt. Kansalliset hallitukset eivät aina käytä saamiaan varoja tarkoituksenmukaisesti, eikä romaneja osallistuteta päätöksentekoon. Rahoitusta ei myös välttämättä täydennetä riittävästi jäsenvaltioissa. EU:n muihin tarkoituksiin jakama rahoitus saattaa johtaa myös romanien syrjäytymiseen, koska rahoituksen syrjiviä vaikutuksia ei valvota tai oteta huomioon riittävästi. (Ranta 2010, 12.)

Eurooppalainen romani- ja ihmisoikeusjärjestöjen yhteistyöelin (ERPC) on vaatinut EU:lta omaa romanistrategiaa jo vuoden ajan. EU-jäsenvaltioiden, romanivähemmistöjen edustajien ja kansalaisjärjestöjen toinen romanihuippukokous pidettiin Espanjan Cordobassa huhtikuussa 2010. Yhteistä toimintastrategiaa ei syntynyt sielläkään. Sellainen olisi kuitenkin välttämätön, jotta unionimaiden viranomaisia velvoitettaisiin kiinnittämään huomiota romanikerjäläisten perusoikeuksiin ja niiden toteutumiseen kaikkialla Euroopassa pakkohäätöjen, maasta karkotusten sekä kerjäämisen kriminalisoinnin sijasta. Myös romanien omaa ääntä olisi kuultava. Heitä tulisi myös ohjeistaa tietoisiksi omista oikeuksistaan.

LÄHTEET

- Alanko-Kahiluoto Outi (2008). Romanian romanien aseman parantaminen. Kirjallinen kysymys 127/2008 vp. Eduskunta – valtiopäiväasiakirjat. URL: http://www.eduskunta.fi/faktatmp/utatmp/akxtmp/kk_127_2008_p.shtml. Luettu 17.11.2008.
- EU-ROMA -project. URL:<http://www.eu-roma.net/dblog/>. (haettu 25.5.2010)
- EURoma Report (2010). Roma and the Structural Funds. Gitano. Madrid.
- Euroopan parlamentti, päätöslauselmat 23.1.2008. RC-B6-0050/2008.
- ECRI 2005
- European Commission against Racism and Intolerance, Kolmas Romaniaa koskeva maaportti, hyväksytty 24.6.2005. <http://www.paveepoint.ie/pdf/ECRI-roma.pdf> (haettu 25.5.2010)
- EU-MIDIS 2009 (reports)
- European Union Minorities and Discrimination Survey: Data In Focus Report I: The Roma (22/04/2009).
- EU-MIDIS 2010 (reports)
- European Union Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS): Data In Focus 3: Rights awareness (07/05/2010).
- FRA Report 2007.
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) 04/03/2007: Situation of Roma in Europe demands more rigorous action.
- FRA Report 2008
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): 07/04/2008: European Union needs common action to make equality a reality for the Roma.
- European Union Agency for Fundamental Rights. Annual Report 2009. http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/FRA-AnnualReport09_en.pdf (haettu 24.5.2010)
- Hallberg, Pekka, toim. (1999). Perusoikeudet. Oikeuden perusteokset. WSOY. Helsinki.
- Kerjäämisen kieltämistä selvittävä työryhmä, loppuraportti. Sisäinen turvallisuus. Sisäasiainministeriön julkaisuja 3. Helsinki 2010. URL: [http://www.intermin.fi/intermin/biblio.nsf/A76D52A8F876DE07C22577B4001BCE18/\\$file/3/2010.pdf](http://www.intermin.fi/intermin/biblio.nsf/A76D52A8F876DE07C22577B4001BCE18/$file/3/2010.pdf). (haettu 28.12.2010)
- Katukerjääminen ja viranomaisyhteistoiminta (2008). Kerjäämiseen liittyvien viranomaistoimien yhdenmukaistamistarvetta selvittävä työryhmä. Sisäasiainministeriön julkaisuja 21/2008. Sisäasiainministeriö. [http://www.intermin.fi/intermin/biblio.nsf/3BC5FC068A0876D9C2257482001DCAF4/\\$file/212008.pdf](http://www.intermin.fi/intermin/biblio.nsf/3BC5FC068A0876D9C2257482001DCAF4/$file/212008.pdf). (haettu 3.12.2008).
- Kuivalainen Susan (2009). Kerjääminen sosiaalipoliittisena kysymyksenä. Teoksessa Mäkinen Virpi & Pessi Anne Birgitta (toim.) Kerjääminen eilen ja tänään. Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Tampere: Vastapaino, 207–236.
- Lepola Outi & Villa Susan (toim.) (2007). Syrjintä Suomessa 2006. Helsinki: Hakapaino.
- Mikkola Anne (2009). Romanit: Auttamisen haasteita köyhyyden ja diskriminaation keskellä. Teoksessa Mäkinen Virpi & Pessi Anne Birgitta (toim.) Kerjääminen eilen ja tänään. Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Tampere: Vastapaino, 267–308.
- Mäkinen Virpi & Pessi Anne Birgitta (2009). Kerjäläisyyden kuva meillä ja muualla. Teoksessa Mäkinen Virpi & Pessi Anne Birgitta (toim.) Kerjääminen eilen ja tänään. Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Tampere: Vastapaino, 9–38.
- Ojanen, Tuomas (2009). Johdatus perus- ja ihmisoikeusjuridiikkaan. Forum iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja. Helsinki.
- Oksanen Kimmo (2009). Kerjäläisten valtakunta. Vantaa: Hansaprint.
- Pajunen Jussi (2010). Kaupungin omalle järjestyssäännölle olisi käyttöä. <http://blogs.hel.fi/pajunen/2010/05/Kaupungin-oalle-jarjestyssaannoille-olisi-kayttoa-1.html> (haettu 30.5.2010)
- Pulma Panu (2007). Suljetut ovet: Pohjois-

- maiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan. Historiallisia tutkimuksia. Helsinki: Vastapaino.
- Pulma Panu (2009). Kerjäläisyys, irtolaisuus, 'mustalaisuus'. Historiallisia yhteyksiä. Teoksessa Mäkinen Virpi & Pessi Anne Birgitta (toim.) Kerjääminen eilen ja tänään. Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Tampere: Vastapaino, 71–98.
- Puumalainen Mikko (2005). Ulkomaalaisen maahantulo-oikeudesta Euroopan yhdentymässä. Oikeustiede – Jurisprudentia XXVIII: Suomalainen lakimiesyhdistys, 304–363.
- Puumalainen Mikko (2008). Syrjintäkielto. Sisämarkkinoiden reunoilta perusoikeuksien ytimeen. Teoksessa Rosas Allan ym. (toim.) Yksilönoikeusasema Euroopan unionissa. Juhlakirja. Turku: Institutet för mänskliga rättigheter, 41–58.
- Puumalainen Mikko (2009). Poissa silmistä, poissa mielestä. Romanikerjäläiset ja liikkumisvapaus. Teoksessa Mäkinen Virpi & Pessi Anne Birgitta (toim.) Kerjääminen eilen ja tänään. Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Tampere: Vastapaino, 121–170.
- Ranta Kukka (2010). Kohdellaan kuin roskaa? Amnesty International 2/2010, 11–15.
- Roma, Gypsies: Texts issued by International Institutions (2001), Ed. Marielle Danbakli, Centre de recherches tsiganes. University of Hertfordshire Press.
- Rom po drom -väliraportti (2008). Päivästä päivään, maasta maahan – tavoitteena toimeentulo. Havaintoja romanikierto-
laisten arjesta Helsingissä kesällä 2008. Tuomo Leino & Marjatta Vesalainen (toim.). Helsingin kaupungin ja Helsingin Diakonissalaitoksen Rom po drom – Romanit tiellä -projektin väliraportti ajalta 3.6.–31.10.2008. Helsingin Diakonissalaitoksen raportteja I. Helsinki: Helsingin Diakonissalaitos.

Kuurojentyö kirkon ja yhteiskunnan rajapinnalla

Kirkon kuurojentyö on viittomakielistä hengellistä työtä kuurojen parissa. Työalalla toimii nykyisin seitsemän kuurojenpappia ja parikymmentä diakoniatyöntekijää. Matka tähän päivään on kuitenkin ollut historiallisesti monivaiheinen. Kirkon kuurojentyöntekijät ovat joutuneet kohtaamaan samanaikaisesti kirkon, yhteiskunnan ja kuurojen asettamat tarpeet ja toiveet työilleen.

Tämä artikkeli luo pitkäikäiskatsauksen kirkon kuurojentyön kehitykseen sen syntyvaiheesta, 1800-luvun lopulta aina 1980-luvulle saakka. Artikkelin perustuu kirkon kuurojentyötä koskevaan arkistoaineistoon. Tärkeimpiä lähteitä ovat työntekijöiden toimintakertomukset sekä muut työalaa koskevat asiakirjat tuomiokapituleissa ja seurakunnissa. Kirkolliskokouksessa ja valtiopäivillä työalaan liittyviä kysymyksiä on ollut esillä lähinnä uusien virkojen perustamisen yhteydessä. Tutkimusmenetelmänä on geneettis-historiallinen metodi.¹

Lähdeaineisto luo oman rajauksensa tutkimuksen näkökulmaan. Kuurojen kokemuksista kuurojentyön työalalta ei ole olemassa sen enempää kirjallista kuin viittomakielistä aineistoa. Kuurojen oman perinteen kokoaminen niin Suomessa kuin muuallakin on vasta alkuvaiheessaan. Vammaishistorian tutkimus on osoittanut, että ilmiö on tyypillinen myös muiden vammaisryhmien kohdalla. Tämän tutkimuksen lähteet ovat siis syntyneet viranomaisten toiminnan yhteydessä.

Keskeisimmän aineiston muodostavat kuurojenpappien ja -diakoniatyöntekijöiden vuosittaiset toimintakertomukset. Pappien toimintakertomukset olivat useimmiten vapaamuotoisesti kirjoitettuja kuvauksia työstä ja sen olosuhteista. Ne olivat kuitenkin varsin heterogeenistä aineistoa. Osa papeista kuvasi työn yksityiskohtia varsin seikkaperäisesti, kun taas jotkut olivat hyvin niukkasanaisia. Lähdekritiikistä näkökulmasta on huomioitava myös toimintakertomusten funktio.

Koska kertomukset olivat työntekijöiden raportteja työtä valvovalle tuomiokapitulille, niitä ei voi tarkastella objektiivisina kuvauksina työn arjesta.

Diakoniatyöntekijöiden toimintakertomuksista valtaosa sisälsi ainoastaan tilastollisia tietoja. Pääsääntöisesti käytössä olivat seurakuntien yleiset diakoniatyötä varten laaditut tilastointikaavakkeet, joskaan ne eivät soveltuneet kovin hyvin kuurojen erityistyölle. Diakoniatyöntekijöiden toimintakertomuksissa ei siten ollut yleensä lainkaan tietoja kuurojen oloista tai työalan ajankohtaisista kysymyksistä kyseisessä paikallis seurakunnassa. Tästä syystä diakonian toimintakertomukset jäivät sivuosaan hahmotettaessa kokonaiskuvaa kuurojen kentästä.

Työmiehiä keventämään kurjain kuormaa

Jos muutenkin raamatun sanain mukaan eloa on paljon, niin on erittäin kuuromyrkäin ja aistivallisuus suhteen, ja sen tähden tarpeen olisi, että meidän pappein ja muitten kurjain aistivallisuus kurjuutta säälliväin sydämeistä nousisi huokaus Herran istuimen eteen, että Hän lähettäisi työmiehiä, jotka koettaisivat niiden raukkain raskasta kuormaa jonkin verran keventää. (Jyväskylän papp.kok. ptk. 1898, 199.)

”Kurjat aistivallisuus” ja heidän jäämisensä evankeliumin ulkopuolelle nousi Suomessa toistuvasti keskustelunaiheeksi 1890-luvulla. Asia oli tuolloin ajankohtainen kahdestakin syystä.

Ensimmäinen näistä liittyi yhteiskunnassa meneillään olevaan muutosvaiheeseen. Teollistuva maa tarvitsi palvelukseensa koulutettua työvoimaa. Tämä merkitsi pyrkimystä kansanopetuksen tehostamiseen. Samassa yhteydessä huomiota kiinnitettiin myös erityisopetuksen tilanteeseen. Kuurojen- ja sokeainkoulujen toiminta oli käynnistynyt yksityisten henkilöiden toimesta. Se oli kuitenkin osoittautunut varsin tulokselliseksi: koulutuksen avulla suuri osa niin kuuroista kuin sokeista pystyi elättämään itsensä ja tulemaan hyödyllisiksi yhteiskunnan jäseniksi. Koska koulu näin antoi aistivalliset ”takaisin yhteiskunnalle”, sekä koulun että kirkon viranomaiset pitivät perusteltuna laajentaa aistivallisten kouluttamista. Vaikka eri osapuolten perustelut poikkesivat toisistaan, yhteisenä tavoitteena oli pyrkimys saattaa kaikki kuurot ja sokeat opetuksen piiriin. (Halila 1949a, 380; 1949b, 93–94; Harjula 1996, 75; Vehmas 2005, 63–64.)

Toinen kuuroihin liittyvä keskustelu syntyi kirkon sisällä. Vuosisadan vaihteessa kirkon ajankohtaisena haasteena oli diakoniatoimen kehittäminen. Laupeudentyön tehtäväkentän tarkasteleminen osoitti erityisesti aistivallisten eli kuurojen, sokeiden ja tylsämielisten jääneen usein kirkon auttamistoiminnan tavoittamattomiin. Vielä merkittävämmäksi puutteeksi todettiin heidän jäämisensä myös sielunhoidon ulkopuolelle. Kuurojen kohdalla tämä oli aikaisemmin johtunut yhteisen kielen puutteesta. Kuurojenkoulujen yleistyessä viittomakielisten kuurojen määrä oli kuitenkin kasvanut, joten uudessa tilanteessa oli mahdollista aloittaa viittomakielinen sielunhoitotyö kuurojen parissa. Vuodesta 1896 lähtien tehtiinkin useita aloitteita papinviran perustamiseksi kuurojen sielunhoitoa varten. (Kansanaho & Hissa 1974, 56; Rantala 2010, 35–48.)

Kirkon piirissä keskustelu kuurojentyöstä ajoittui kahteen samanaikaisesti tapahtuneeseen muutokseen. Vuonna 1865 tapahtuneessa kunnallislakiuudistuksessa köyhäinhuolto oli siirtynyt kirkolta kuntien tehtäväksi. Tällöin sielunhoito ja sosiaalinen diakonia erotettiin ja ne etäännyivät toisistaan. Toinen muutos oli vuoden 1869 kirkkolakiuudistus. Siinä poistettiin kirkkoa koskevat köyhäinhuollon määräykset, mikä merkitsi sielunhoitoon liittyneiden diakonisten tehtävien siirtymistä pois kirkolta. Kirkko ei luopunut vain köyhäinhuollosta vaan myös diakoniastaan. Tämä merkitsi kirkolle myös uutta haastetta kehittää omaa diakoniatyötään. (Kettunen 2001, 24–25.) Kirkon kuurojentyössä mielenkiintoiseksi haasteeksi tulikin muodostumaan, millaisen aseman ja keskinäisen suhteen siinä saivat sosiaalityön, diakonian, sielunhoidon sekä kirkon opetus- ja julistustyön funktiot.

Kuurojen kansalaisoikeudet kirkossa ja yhteiskunnassa

1900-luvun alussa monet kirkon samoin kuin yhteiskunnan vaikuttajista olivat yksimielisiä kuurojen koulutuksen ja sielunhoidon tarpeesta. Näiden tehtävien nähtiin kytkeytyvän toisiinsa. Kirkon näkökulmasta koulu antoi kuuroille kielen ja teki näin mahdolliseksi heidän osallistumisensa hengelliseen toimintaan. Koulun näkökulmasta kirkon toiminta tuki koulun uskontokasvatusta. Konkreettisimmin tämä hedelmälliseksi koettu yhteistyö ilmeni siinä, että kuurojen rippikouluopetus tapahtui aina 1970-luvulle saakka koulun yhteydessä. Kuurojen koulutuksen ja sielunhoidon järjestäminen nähtiin siten molempien osapuolten edun mukaisena. (Rantala 2010, 31–33.)

Vuosisadan vaihteen keskustelun yksityiskohtaisempi tarkastelu tuo esiin piirteitä ajan yleisestä suhtautumistavasta kuuroihin. Käytetyt puheenvuorot olivat usein hyvin tunnepitoisia. Kuuro-sanana tavanomaisia synonyymeja olivat esimerkiksi ”raukat”, ”nämä onnettomat” tai ”kovan onnen lapset”. (Esim. Kuopion hpk:n papp.kok. ptk. 1896, 328–344.) Anomuksia perusteltiin vetoamalla voimakkaasti sääliin, ja kuurot esitettiin apua ja holhousta tarvitsevana joukkona. Kuurojen omat puheenvuorot saivat julkisuutta vain harvoin. Useimmiten asiantuntijoina esiintyivät viranomaiset, kuten opettajat, papit ja lääkärit. (Rantala 2010, 50–51.)

Kuuroja pidettiin alaikäisten kaltaisina, kykenemättöminä ottamaan kantaa edes itseään koskeviin kysymyksiin. Samalla tavalla suhtauduttiin myös muihin vammaisina² ja siten vajaavaltaisina pidettyihin henkilöihin. Vammaisuuden raja kuitenkin vaihteli eri aikoina. Agraariyhteiskunnassa jokaiselle oli tarjolla hänen kykyjään vastaavia tehtäviä, eikä esimerkiksi lukutaitoa tai puhekykyä pidetty työntöelle välttämättöminä taitoina. Teollistuvassa yhteiskunnassa suhtautuminen vammaisuuteen muuttui. Työsuorituksesta tuli yksilön arvon mitta, ja tehokkuuden vaatimus karsi usein vajaakykyiset työelämän ulkopuolelle. Minna Harjula onkin osuvasti todennut, että kun yhteiskunnan vaatimukset yksilöä kohtaan muuttuivat, muuttui myös vammaisuuden raja. (Harjula 1996, 12; Vehmas 2005, 22, 54–55.)

Kirkko painotti kristinuskon näkökulmasta jokaisen ihmisen arvoa Jumalan luomana. Käytännössä kysymys sairaasta tai vammaisesta Jumalan kuvana oli kuitenkin monisyisempi. Sen rinnalla eli voimakkaasti näkemys sairaudesta synnin rangaistuksena. Lisäksi kuurouteen liittyi erityisen ongelmallinen kysymys: miten kuurojen kohdalla tulisi ymmärtää roomalaiskirjeen toteamus kuulemisen kautta syntyvästä uskosta? (Pliit 1984, 35; Harjula 1996, 39–40, 67–69; Vehmas 2005, 26–30.)

Koska kuurous havaittiin usein vasta ensimmäisen elinvuoden jälkeen, kuurot oli yleensä lapsina kastettu. Heidän ehtoollisoikeutensa sen sijaan asetettiin toisinaan kyseenalaiseksi. Kirkkolaisissa ehtoolliselle pääsemisen edellytyksenä pidettiin kristinuskon perusasioiden tiedollista osaamista, mutta mykät, sairaat ja heikkolahjaiset vapautettiin tästä vaatimuksesta. Siitä, miten papisto käytännössä tulkitse kirkkolakia tai miten aktiivisesti kuurot osallistuivat ehtoolliselle, on tietoja varsin niukasti. (Kirkkolaki 1869, § 67; Pliit 1984, 35–38; Harjula 1996, 82–83.)

Kirkkolain näkökulmasta kuuroilla oli siten samat oikeudet kuin muillakin seurakuntalaisilla, mutta heidät vapautettiin kuuleville kohdistetuista velvollisuuksista. Tämä oli yleinen toimintatapa myös muualla Euroopassa. Yhteiskunnassa kuuroilla

sen sijaan oli vähäisemmät oikeudet kuin muilla kansalaisilla, ja esimerkiksi perintöasioissa he jäivät muita huonompaan asemaan. Merkille pantavaa sen sijaan on, että toisella aistiviallisten ryhmällä eli sokeilla oli lähes täydet yhteiskunnalliset oikeudet ja velvollisuudet. Tämä ero johtui siitä, että kuuroutta pidettiin ajattelun kehittymistä estävänä vammana. Ajan käsityksen mukaan korvaa pidettiin ihmisen tärkeimpänä oppimisaistina. Sokeuden ei nähty samalla tavoin heikentävän kantajansa älykkyyttä ja oppimiskykyä. (Plit 1984, 26; Harjula 1996, 60, 73.)

Avioliiton solmimiseen kuurolla oli lain mukaan oikeus, mikäli hän ymmärsi kristinuskon perustotuudet ja pystyi huolehtimaan perheestään. Tästä perusperiaatteesta huolimatta suhtautuminen kuurojen keskinäisiin avioliittoihin oli usein torjuvaa, sillä kuurouden pelättiin periytyvän lapsille. (Plit 1984, 40–41.)

Kuurojentyö kuulevassa yhteiskunnassa

Työalan monitahoinen työkenttä

Vuosien keskustelu kuurojen sielunhoidon järjestämisestä sai ratkaisunsa, kun senaatti perusti vuonna 1906 kaksi papin virkaa kuurojen parissa tehtävään työhön. Kuurojenpapit toimivat työssään valtion palkkaamina ja tuomiokapitulien valvonnan alaisina. Ratkaisu osoitti kirkolla ja yhteiskunnalla olleen yhteisiä intressejä ja läheistä yhteistyötä. Päätökseen vaikutti myös se, että useimmissa seurakunnissa oli vain muutama kuuro. Viittomakielellä tapahtuva sielunhoito oli siten järjestettävä paikallisseurakuntaa laajemmissa toimintapiireissä.³ (Rantala 2010, 35–50.)

”Kuuromykkäin matkapappien” tehtävänä oli eri puolilla Suomea asuvien noin 3000⁴ kuuron sielunhoito. Tehtävää varten laadittu ohjesääntö osoittaa, että sielunhoito ymmärrettiin tässä yhteydessä varsin avarasti. Ohjesäännön mukaan pappien tuli huolehtia jumalanpalveluksista, kirkollisista toimituksista ja rippikouluopetuksesta omassa toimintapiirissään. Heidän tuli myös ohjata kuuroja kouluihin ja vieläpä huolehtia kaikista heidän ”ruumiillisista ja henkisistä” tarpeistaan. (Porvoon hpk:n tklin kiertok. 421/12.3.1908; Turun arkkihiippakunnan tklin kiertok. 995/30.7.1908.) Tehtäväluettelo osoittaa, että kirkon kuurojentyölle oli alusta lähtien leimallista hengellistä työkenttää laajempi työnkuva.⁵ Valtio, joka maksoi pappien palkan, asetti omalta puoleltaan papeille lähinnä sosiaalityöhön liittyviä velvoitteita. Yli puolen vuosisadan ajan valtion ainoita viittomakielentaitoisia työntekijöitä olivat kuurojenpapit.

Kuurojenpappien vähäinen määrä synnytti erityisesti toisen maailmansodan jälkeen keskustelua viran laajasta tehtäväkentästä. Koska kuurojenpappien palkat maksoi valtio, mutta työ oli ”kirkon kuurojentyötä”, on perusteltua arvioida sitä sekä yhteiskunnan että kirkon näkökulmasta.

Yhteiskunnan muutosten myötä huollollisten ja sosiaalisten tehtävien määrä lisääntyi jatkuvasti. Kuulevien parissa työskenteli kasvava sosiaalityöntekijöiden joukko, mutta viittomakielisten tarpeet jäivät yksinomaan kirkon kolmen työntekijän vastuulle. Tässä tilanteessa monet paikallisseurakunnat kiinnittivät huomiota kuurojen heikkoon asemaan ja perustivat diakonian virkoja myös kuurojentyöhön. (Rantala 2010, 119–124, 135.)

Kuurojenpappien – ja vuodesta 1945 lähtien myös kuurojendiakonisojen – toiminta tapahtui kuulevan yhteiskunnan puitteissa. Papit matkustivat piiriensä alueella pitämässä jumalanpalveluksia kuuroille. Samalla he avustivat kuuroja monissa muissa tehtävissä, kuten työn tai asunnon etsimisessä, ja toimivat ammatinvalinnan ohjaajina ja tulkkeina mitä erilaisimmissa tilanteissa. Diakoniatyöntekijöiden tehtävässä painoutuivat erityisesti sairaanhoidolliset tehtävät. Kuurot matkustivat usein pitkänkin matkan saadakseen viittomakielentaitoisen diakonissan mukaansa tulkiksi lääkärille tai sairaalaan. Myös sosiaalisia ja huoltotehtäviä oli paljon. Niin papit kuin diakoniatyöntekijät kokivat usein ristiriitaiseksi sen, että hengelliseen työhön käytettävä aika jäi muiden vaatimusten varjossa kovin vähäiseksi. Lisäksi toimintaa vaikeutti viittomakielisessä työssä käytettävän aineiston puute. Työalalle oli leimallista myös jatkuva koulutuksen tarve, sillä niin papin kuin diakonissan ammattiin valmistava koulutus osoittautui liian kapea-alaiseksi viittomakielisellä työkentällä. (Rantala 2010, 95–99, 141–142, 161–166.)

Kirkossa ja yhteiskunnassa tapahtuneet muutokset koskettivat samalla tavoin kuurojen kuin muidenkin asiakasryhmien parissa työskenteleviä. Verrattaessa kuurojen sielunhoitoa muuhun kirkon toimintaan voidaan löytää paljon yhtäläisyyksiä mutta myös eroavuuksia. 1900-luvun alkupuolella jumalanpalvelukset olivat sekä kuuron että kuulevan seurakunnan keskeisin kokoontumismuoto. Vuosisadan puolivälin jälkeen toiminnan painopiste alkoi vähitellen siirtyä ryhmätoimintaan kuten raamattupiireihin, ompeluseuroihin ja lähetyspiireihin. Myös lasten ja nuorten oman toiminnan järjestämistä pidettiin tärkeänä, joskin kuurojen kohdalla tämän teki haasteelliseksi lasten ja nuorten vähäinen määrä kullakin paikkakunnalla.

Kirkon kuurojentyössä olivat siis sisäkkäisinä diakonia, sosiaalityö, sielunhoito sekä julistus ja opetus. Ero sosiaalisen diakonian ja sielunhoidon välillä, mikä

periaatteellisella tasolla toteutui vuoden 1869 kirkkolakiuudistuksessa, ei käytännön tasolla toteutunut kirkon kuurojentyössä. Kun työmuotoa samalla nimitettiin sielunhoitotyöksi, se erosi muista kirkon erityissielunhoidon työmuodoista siten, että siihen muita keskeisempänä kuului myös opetus ja julistus. Tässä mielessä se oli työalan nimityksenä analogisempi vankilasielunhoidolle kuin sairaalasielunhoidolle ja perheneuvonnalle. Näyttääkin siltä, ettei kuurojentyössä ollut relevantti se perinteinen kysymyksenasettelu, että onko sielunhoito diakoniaa vai diakonia sielunhoitoa. Niitä oli mahdotonta erottaa. Ne olivat samanaikaisesti molempia. (Ks. Kettunen 2001, 24–28.)

Edellä todetun ohella kirkon kuurojentyö joutui oman työnsä piirissä kohtaamaan muuhun kirkon työhön verrattuna aivan erilaisia kysymyksenasetteluja. Erityisinä kuurojentyössä vaikuttavina ilmiönä onkin syyt tarkastella kahta tekijää, rotuhygieni- aatteen vaikutusta sekä viittomakielen asemaa. Näissä erityiskysymyksissä näkyi, miten kirkon kuurojentyö joutui sukkuolimaan kahden todellisuuden, yhteiskunnassa ja kirkossa vallalla olevien näkemysten, ristipaineissa.

Rotuhygieniä muuttaa suhtautumista vammaisuuteen ja kuuroihin
1900-luvun alkuun mennessä kuurot olivat ainakin periaatteessa saavuttaneet aseman hyväksytyinä yhteiskunnan jäseninä. Koulutuksen kautta kuurot olivat lunastaneet paikkansa yhteiskunnassa. Suuri osa kuuroista elätti itsensä ja perheensä, mikä esitettiin usein kunniallisen kansalaisen mittana. (Harjula 1996, 14, 45; Vehmas 2005, 63–64.) Vajaakykyisillä ei tällaisen tulkinnan mukaan siis ollut automaattisesti itseisarvoa ja asemaa yhteiskunnassa. Se oli ehdollistettu ja kertoi ihmiskäsityksestä, jonka mukaan ihmisen oli ansaittava paikkansa. Tällainen näkemys oli ristiriidassa kristillisen ihmiskäsityksen kanssa, jonka mukaan jokaisella ihmisellä on luomisen perusteella luovuttamaton ihmisarvo eikä hänen tarvitse ansaita olemisenoikeuttaan.

Yhteiskunnallinen keskustelu sai kuitenkin pian uusia herätteitä. Rotuhygieninen ajattelu, joka oli syntynyt perinnöllisyystieteen vanavedessä, perustui näkemykseen, että ihmisrotu taantuu vähitellen degeneraation myötä. Esimerkiksi vammaisuus, köyhyys ja rikollisuus nähtiin todisteina tästä rappeutumisesta. Uusi aate rantautui Suomeen 1900-alussa varsin nopeasti ja se sai laajaa kannatusta.⁶ (Harjula 1996, 130–131.)

Kansaa heräteltiin valistuksen ja propagandan välityksellä ymmärtämään, että degeneraatioissa oli kyse heikentyneestä perintöaineksestä. Yhteiskunnan tehtävä-

nä oli pysäyttää degeneraation leviäminen estämällä vahingollisia ominaisuuksia kantavien henkilöiden suvunjatkaminen. Tällaisiksi ryhmiä määriteltiin muun muassa mielisairaat ja tylsämieliset, kaatumatautiset, alkoholistit, rikolliset sekä kuurot ja muut periytyvistä taudeista tai vammoista kärsivät. (Mattila 1999, 88–89.)

Uuden avioliittolain valmistelu käynnistyi 1920-luvulla vaiheessa, jolloin yleinen ilmapiiri oli hyvin suopea rotuhygieniää kohtaan. Lain tavoitteena pidettiin yhteiskunnan kannalta turmiollisten avioliittojen estämistä rajoittamatta samalla liiaksi yksilöiden vapautta. Lisäksi ”rotuhygienisistä syistä” nähtiin tarpeelliseksi rajoittaa sellaisia avioliittoja, jotka saattaisivat aiheuttaa jälkeläisissä degeneroitumista. (Ehdotus uudeksi aviokaareksi 1924, 53–55.) Lainsäädännön keinoin pyrittiin siis eliminoimaan paitsi vammaisuus, jo sen mahdollisuus.

Lakiehdotuksessa avioliiton esteiksi määriteltiin lähisukulaisuus sekä mielisairaus ja tylsämielisyyys. Ehdollisiksi avioesteiksi todettiin perinnöllinen epilepsia sekä sukupuolitaudit. Komitea oli vakuuttunut myös tuberkuloosin ja alkoholismin turmiollisesta vaikutuksesta seuraaville sukupolville, mutta piti lopulta näihin liittyviä avioliittokieltoja liiaksi yksilön vapautta rajoittavina. (Ehdotus uudeksi aviokaareksi 1924, 73–75.)

Kuurous todettiin rotuhygienian näkökulmasta rajatapaukseksi. Kyseessä oli pieni väestöryhmä, eikä siihen yleensä liittynyt degeneroituneiden piirteitä. Kuurous kuten muukin vammaisuus oli kuitenkin stigma, jota pidettiin osoituksena ihmisen degeneraatiosta. Aistivallisten ryhmässä nimenomaan kuurouteen liitettiin runsaasti negatiivisia näkemyksiä. Kuurojen tyyppillisinä piirteinä pidettiin muun muassa lapsellisuutta, kevytmielisyyttä ja arvostelukyvyyttömyyttä. Tästä syystä kuurojen katsottiin alinomaa olevan vaarassa sortua paheisiin ja siveelliseen turmioon. (Harjula 1996, 12, 70–74, 142–143; Mattila 1999, 28.)

Lakia valmisteleva komitea arvioi synnyynnäisen kuurouden olevan usein perinnöllistä. Lisäksi kuurojen jälkeläisissä oli joskus havaittavissa ”tuhoisia seurauksia” kuten tylsämielisyyttä tai muita synnyynnäisiä vajanaisuuksia. Komitea oli tietoinen siitä, että kuuroutta ei missään muualla ollut määritelty avioesteeksi, eivätkä myöskään lääkärit olleet sellaista esittäneet. Siitä huolimatta synnyynnäisesti kuurojen keskinäiset avioliitot esitettiin kiellettäviksi. (Ehdotus uudeksi aviokaareksi 1924, 76; Harjula 1996, 142–143; Salmi & Laakso 2005, 200–204.)

Avioliittolain valmisteluprosessi osoittaa rotuhygienian yleisesti hyväksytyt aseman yhteiskunnassa. Vuoden 1923 kirkolliskokouksessa käytiin keskustelua lakiehdotuksesta, mutta rotuhygieniää lain lähtökohtana ei kyseenalaistettu ainoas-

sakaan puheenvuorossa. Lain eduskuntakäsittelyssä puolestaan painotettiin rotuhygienian merkitystä kansakunnan tulevaisuudelle. Yhteiskunnan yksiselitteisenä velvollisuutena pidettiin sellaisten avioliittojen estämistä, joiden jälkeläiset voisivat olla ”ala-arvoisia” tai ”tuhoavia jälkeentulevalle polvelle”. (Yhdeksännen yl. kirk.kok. ptk. 1923, 389–391; Valtiopäivien ptk. 1929, 55–62, 66, 261; Mattila, 1999, 257.) Uusi avioliittolaki tuli voimaan vuonna 1929. Lain mukaan kahden synnynnäisesti kuuron aikoessa avioliittoon heidän tuli anoa erityislupa presidentiltä. (As.kok. 234/13.6.1929, § 12.)

Kuurojen näkökulmasta rotuhygieniakeskustelu merkitsi uudenlaisten aatteiden läpimurtoa. Kun vammaisia oli aikaisemmin pyritty suojelemaan yhteiskunnalta, rotuhygienian myötä yhteiskuntaa alettiin suojella vammaisilta. Avioliittolaki herättikin kuurojen parissa voimakasta kritiikkiä. He hyväksyivät muiden tavoin rotuhygienian periaatteen, mutta eivät pitäneet kuuroutta kansakunnalle kohtalokkaana ilmiönä. He kokivat epäasialliseksi ja loukkaavaksikin kuurouden rinnastamisen esimerkiksi juoppoutteen tai mielisairauteen ja painottivat kuuroja itse toimeentulonsa hankkivina henkilöinä, jotka eivät ole yhteiskunnalle rasitukseksi. (Mattila 1999, 33, 270–272; Salmi & Laakso 2005, 204–205; Rantala 2010, 105.)

Avioliittolaki osoittautui käytännössä kuurojen näkökulmasta hankalaksi. Mikäli kaksi kuuroa aikoi solmia avioliiton keskenään, heidän tuli hankkia lääkäriltä todistus siitä, että jompikumpi oli kuuroutunut vasta syntymänsä jälkeen. Useinkaan lääkäri ei voinut tätä osoittaa, joten kuurous tulkittiin avioesteeksi. Mikäli lääkärintodistusta ei ollut, erityislupa oli anottava presidentiltä. Lupaa ei välttämättä myönnetty – edes sellaisissa tapauksissa, kun pariskunnalla jo oli kuulevia lapsia osoittamassa, että kuurous ei heidän kohdallaan ollut periytyvää. Lisäksi kuurot pitivät lakia jo lähtökohtaisesti ongelmallisena: kuurojen lasten määrää pyrittiin vähentämään rajoittamalla kuurojen avioliittoja, vaikka suurin osa kuuroista lapsista syntyi kuuleville vanhemmille. (Tutkimuspäiväkirja 2010; As.kok. 234/13.6.1929, 12 §; Mattila 1999, 273.)

Rotuhygienian tavoitteiden toteuttamiseksi avioliittolain rinnalle tarvittiin vielä laki säätelemään avioliiton ulkopuolella tapahtuvaa lisääntymistä. Sterilisaatiolaki, joka pyrki ei-toivotun lisääntymisen ja degeneraation vähentämiseen, tuli voimaan vuonna 1935. Lain valmisteluvaiheessa käytiin keskustelua myös synnynnäisesti kuurojen tilanteesta. Sterilisaatio esitettiin eräänä keinona poistaa este kuurojen avioitumisen tieltä. Kuurot jätettiin lopulta sterilisaatiolain ulkopuolelle. Laissa oli kuitenkin mahdollisuus ”vapaaehtoiseen” sterilisaatioon, mikäli henkilö pelkäsi saa-

vansa vajaakelpoisia lapsia.⁷ (As.kok. 227–228/13.6.1935; Mattila 1999, 302, 312.)

Lainsäädännön muutokset ilmenivät myös kuurojenpappien työssä. Kuurojen tavoin myös papit kritisoivat kuurojen rinnastamista avioliittolaissa vajaakykyisiin ihmisryhmiin sekä avioliittoluvan hankkimisen hankaluutta. Käytännössä papit joutuivat ajoittain ristiriitaisiin tilanteisiin, kun kuuro pari ei saanut lupaa avioliiton solmimiseen. Mikäli pari ei suostunut sterilisaatioon, vaihtoehdoksi jäi yhdessä asuminen ilman vihkimistä, mitä kuitenkin pidettiin tuolloin siveettömänä elämäntapana. Toimintakertomuksissaan kuurojenpapit koskettelivat tätä problematiikkaa varsin vähän.⁸ (Rantala 2010, 105–108.)

Kuurojen sterilisaatioista on tietoa vasta vähän. Niiden lukumäärän selvittäminen ei ole mahdollista, sillä kuuroutta sterilisaation syynä ei erikseen tilastoitu. Kuurojen keskuudessa aiheesta vaiettiin pitkään. Kerrottu historia tuo kuitenkin toistuvasti esiin, kuinka pappi tai kuuron vanhemmat kehottivat kuuroa anomaan sterilisaatiota avioliittoluvan saamiseksi. Monien kokemus tapahtuneesta on edelleen kipeä.⁹ (Tutkimuspäiväkirja 2010; Salmi & Laakso 2005, 209; Rantala & Kuusi 2008, 26.) Ilmeisesti monet kuurot kokivat tulleen painostetuksi ratkaisussaan. Heillä ei välttämättä ollut oikeaa käsitystä toimenpiteen merkityksestä eikä sen peruuttamattomuudesta. Heillä ei myöskään ollut niin paljon tietoa, että sen avulla olisi voinut vastustaa kuulevan auktoriteetin argumentteja. Kuurojen kertomusten mukaan pappien rooli vaikuttaa oletettua aktiivisemmalta.

Kuurojen Liitto toimi aktiivisesti epäoikeudenmukaiseksi koetun avioliittolain muuttamiseksi. Vuonna 1944 avioliittolakiin tehty muutos vapautti synnyntäisesti kuurot avioliiton esteellisyydestä. Laki koski sen jälkeen ainoastaan perinnöllisesti kuuroja. Rotuhygieniä päättyi kuurojen osalta Suomessa varsin myöhään, sillä viimeiset kuurojen avioliittoja koskevat rajoitukset lakkautettiin vasta vuonna 1969. (As.kok. 212/23.3.1944, 73/10.2.1950 ja 324/23.5.1969; Salmi & Laakso 2005, 206–209.) Jyrkintä rotuhygieniää toteutettiin Saksassa, jossa osa perinnöllisesti kuuroja ja muita vammaisia sterilisoitiin järjestelmällisesti. Monien kohdalla fyysinen tai psyykinen vajavuus johti jopa surmaamiseen. Toimia perusteltiin sekä taloudellisin että lääketieteellisin perustein. (Proctor 2002, 34–39; Ryan 2002, 2–6; Holmila 2010, 51–59.)

Suomessa rotuhygieniä vaikutti kuurojen asemaan yhteiskunnassa. Aikaisemmin hyvän kansalaisen mittana pidettiin itsensä elättämistä, oli paikka vammaisesta tai vammattomasta henkilöstä. Rotuhygienian toimintatapojen tarkastelu osoittaa, että kunnollisen kansalaisen mitaksi asetettiin fyysisesti ja psyykkisesti terve yk-

silö. Vammaisuus nähtiin vikana, jolta yhteiskuntaa tuli suojella. Samalla se teki kantajansa vajaavaltaiseksi.

Avioliittolain säätämisen yhteydessä kuurot eivät saaneet keskustelussa äänensä kuuluville sen enempää yksilöinä kuin myöskään etujärjestönä, vaan päätös perustui asiantuntijoiden oletettuun tietämykseen aiheesta. Kuuroja kohdeltiin homogeenisena ryhmänä, joihin kohdistettiin kollektiivisia toimenpiteitä. Näin kuurous asemoitiin ei-toivotuksi ominaisuudeksi.

Viittomakieli syrjään puheopetuksen tieltä

Viittomakielen taito määriteltiin jo viran perustamisen yhteydessä kuurojenpapin keskeiseksi vaatimukseksi. Perusteluna tälle esitettiin työalan tehtävä evankeliumin välittäjänä kuuroille. Lähetystyön tavoin painotettiin sitä, että kirkon kuurojentyön tulee tapahtua kuulijoiden omalla kielellä. (Rantala 2010, 33, 80–81.) Suhtautumisesta viittomakieleen tulikin yksi rajapinta, jossa kirkon kuurojentyön ja yhteiskunnan näkemykset törmäsivät toisiinsa.

Suhtautuminen viittomakieleen oli suomalaisessa yhteiskunnassa kuitenkin lyhyessä ajassa muuttunut. Kuurojenkoulut olivat aloittaneet toimintansa 1860-luvulla viittomakielisinä, mutta kiivaan kielikeskustelun myötä tilanne muuttui 1890-luvulla. Niin Suomessa kuin muuallakin viittomakieli joutui väistymään, kun keskeiseksi opetusmenetelmäksi tuli puheen avulla opettaminen. Oppilaiden viittominen kiellettiin paitsi oppitunneilla, myös välitunneilla ja vapaa-aikana.¹⁰ (Salmi & Laakso 2005, 144, 148, 173–176.)

Viittomakielen kieltäminen kouluissa liittyy laajempaan, oralismina tunnettuun aatehistorialliseen ilmiöön. Vaikka viittomakieli oli aikaisemmin ollut koulun ja sivistyksen kieli, oralismi ei tunnustanut sen merkitystä kuurojen elämässä. Oralismin kannattajat, erityisesti opettajat, pitivät viittomakieltä primitiivisenä ja alkukantaisena kielenä. Sen käyttäminen nähtiin vahingollisena, puheen oppimista hidastavana ja siten ajattelun kehittymistä estävänä. Oralismi sai näkemyksiinsä tukea myös nationalismista, joka painotti yhtenäisen kansakunnan ja kaikille yhteisen kansankielen merkitystä. Näkemys toi lisäperusteen viittomakielen kieltämiselle: siten voitiin ehkäistä kuurojen eriytymistä omakielisen toiminnan ja kulttuurin pariin. (Rainò 2004, 24–25; Salmi & Laakso 2005, 28, 144–147; Salmi 2008, 19–22.)

Kuurojenkoulun kielloista ja rangaistuksista huolimatta viittomakieli eli kuurojen yhteisöissä. Koulut toimivat sisäoppilaitoksina, ja niissä kuurot oppivat kielen toisiltaan. Kuurojenkouluilla ja kuurojenyhdistyksillä olikin merkittävä asema sekä

kuurojen kielen että kulttuurin säilyttäjänä ja välittäjänä. Kuurojenyhdistyksistä yleisesti käytetty ilmaisu ”toinen koti” kuvaa osuvasti oman toiminnan merkitystä kuuroille.¹¹ (Salmi & Laakso 2005, 178–180; Salmi 2008, 24–25.)

Viittomakielen kieltäminen vaikutti kuurojen elämään monin tavoin. Kuurot eivät enää voineet toimia kouluissa opettajina, vaan kuurojen opetus siirtyi kokonaan kuulevien käsiin. Koulujen tehtävänä oli sopeuttaa kuurot toimimaan kuulevassa ympäristössä. Kuurojen ainoa luonnollinen kieli, viittomakieli, esitettiin halveksittavana ja kehittymättömänä ”apinoiden kielenä”. Kuurojen kohdalla ihmisenä olemisen tunnusmerkki ei siten ollut oman kielen vaan puhutun kielen osaaminen. Puhuminen vertautui siis ihmisyyteen. (Jokinen 2000, 95; Salmi & Laakso 2005, 156, 165–176.)

Kouluissa puheen oppiminen vei valtaosan opetusajasta, ja sitä pidettiin lahjakkuuden keskeisenä mittarina. Opetus keskittyi äänteiden tuottamiseen ja huuilta lukemiseen, mutta varsinaisten oppiaineiden asiasisällöt jäivät toissijaisiksi. Kuurot oppivat ääntämään sanoja, joiden merkityksestä heillä ei välttämättä ollut mitään käsitystä. Puheen oppiminen oli helpompaa niille, jotka olivat oppineet lapsena puhumaan ja kuuroutuneet vasta sen jälkeen. Kuurona syntyneen sen sijaan oli useimmiten mahdotonta oppia puhumaan ymmärrettävästi ilman kuulon tuomaa apua. Puheopetuksen saavutukset jäivät kauas tavoitteistaan, mutta siitä huolimatta kuurojen opetus perustui Suomessa puheopetukseen aina 1970-luvulle saakka. (Malm & Östman 2000, 9-10, 30; Salmi & Laakso 2005, 148, 165–172.)

Viittomakielen arvostukselle merkitsi uutta vaihetta 1960-luvulla Yhdysvalloissa alkanut viittomakielen ja kuurojen kulttuurin tutkimus. Tutkimuksen avulla voitiin osoittaa, että viittomakielet ovat itsenäisiä kieliä, jotka täyttivät kaikki kielelle asetetut kriteerit. Yleinen mielipideilmasto muuttui myönteisemmäksi viittomakielelle. Vähitellen viittomisesta tuli sallittua myös kouluissa, joskin opettajien vähäisen kielitaidon vuoksi vain harva kuuro koululainen saa edelleenkaan viittomakielistä opetusta. Vuodesta 1995 lähtien viittomakielen asema on turvattu perustuslaissa. (Padden 1980, 90; Lappi 2000, 71–73; Salmi 2008, 30–31.)

Viittomakielen asema kirkon kuurojenjentyössä on poikennut selkeästi sen asemasta yhteiskunnassa. Papit pyrkivät kommunikoimaan kunkin kuuron kanssa hänen käyttämällään kielellä, viittoen tai puhuen, suomeksi tai ruotsiksi. Työn alkuvaiheessa he kohtasivat paljon myös koulunkäymättömiä kuuroja, jotka olivat jääneet kielettömiksi omassa perheessään. Yhteisen kommunikaatiotavan löytäminen saattoi joskus olla varsin haasteellista. Useimmat kuurojenpapit ja -diakonia-

työntekijät opettelivat viittomakieltä vasta aloitellessaan uraansa kuurojentyössä. Riittävän kielitaidon hankkimiseen lienee vierähtänyt useita vuosia. Käytettävissä oleva lähdeaineisto ei kuitenkaan sisällä juuri lainkaan työntekijöiden arvioita heidän omasta viittomakielen taidostaan. (Rantala 2010, 54–56, 80.)

Kirkon kuurojentyö toimi uranuurtajana pyrkiessään edistämään viittomakielen asemaa aikana, jolloin sen käyttö kouluissa oli kielletty. Vaikka työntekijöiden kielitaito lienee joskus jäänyt vaatimattomaksi, siitä huolimatta periaate osoitti kuurojen oman kielen ja samalla yhteisön arvostamista. Puheella tapahtuva kommunikaatio tuotti kuuroille jatkuvasti kokemuksia epäonnistumisista ja väärinkäsityksistä. Kuurojen oman kielen käyttäminen nähtiin välttämättömänä lähtökohtana sielunhoitajan ja kuuron kohtaamiselle. (Lehtomäki 1992, 34; Rantala 2010, 237–238.)

Sielunhoito – kuurojen täysi-ikäisyyden este vai edistäjä?

Kuurot sivuroolista toimijoiksi

Kirkon kuurojentyö toimi tarkasteltavan jakson aikana sekä sielunhoidon että sosiaalisen auttamisen saralla. Työntekijöiden vähäinen määrä ja työalan avarat toimintaohjeet mahdollistivat sen, että toiminnan painopisteet vaihtelivat eri aikoina ja myös työntekijöiden välillä. Tavoitteena oli toteuttaa kunakin aikana kirkon omimpia toimintoja. Koska kirkon työntekijät olivat ainoita viittomakielentaitoisia työntekijöitä, heidän vastuullaan olivat myös monet yhteiskunnalliset tehtävät. Tähän myös yhteiskunta sitoutui kustantamalla kuurojenpappien palkkauksen. Kuurojentyölle on ollut leimallista pieni ja pääsääntöisesti varsin sitoutunut työntekijäjoukko. Lähes kaikki kirkon kuurojentyöntekijät ovat olleet kuulevia ja kuulevien kulttuurista lähtöisin olevia henkilöitä.

Kuurojen hengellinen toiminta oli 1900-luvun alkupuolella pääsääntöisesti kuulevien ohjaamaa. Kuulevien valta-asema näkyi myös kuurojen omien yhdistysten ja Kuurojen Liiton toiminnassa. Sekä liitto että yhdistykset olivat aloittaneet toimintansa kuurojen toimesta. Varhaisimmat toimihenkilöt olivat kuurojenyhteisön jäseniä, joko kuuroja tai heidän kuulevia perheenjäseniään. Kun suhtautuminen kuuroihin muuttui, samalla asetettiin kyseenalaiseksi kuurojen kyky kantaa vastuuta toiminnasta. Myös monet kuurot ajattelivat, että kuurojen asioiden edistämiseen tarvitaan arvovaltaisia, kuulevia henkilöitä. Tämän seurauksena kuurojen toiminta ajautui kuurojen kulttuurin ulkopuolisten kuulevien käsiin.¹² (Salmi & Laakso 2005,

115–117; Rantala 2010, 111–117.)

Vasta 1960-luvulla alkanut tutkimus johti ymmärtämään, että kuurojen kieli, tavat, perinteet ja yhteiset kokemukset ovat kuurojen omaa kulttuuria. Kansainvälinen kuurotietoisuus- eli Deaf Power -liike pyrki edistämään viittomakielen arvostusta ja kuurojen tietoisuutta omasta historiastaan ja kulttuuristaan. Tämä johti samalla kuurojen yhteisön toiminnassa kuurojen aktivoitumiseen ja kuulevien väistymiseen. (Jokinen 1992, 31–35.)

Aikaisemmin kuurojen toiminta nähtiin osana kuulevien ehdoilla toimivaa yhteiskuntaa. Vasta viime vuosikymmeninä on kiinnitetty huomiota siihen, että viittomakieli ja kuurojen kulttuuri tarvitsevat kasvu ympäristökseen kuurojen yhteisöä. Padden määrittelee kuurojen yhteisön ryhmäksi, joka toimii kuurojen yhteisten tavoitteiden puolesta. Baker ja Cokely puolestaan toteavat, että kuurojen yhteisöön voi kuulua myös kuulevia, mikäli he sitoutuvat yhteisön tavoitteisiin, kykenevät käyttämään viittomakieltä ja ovat visuaalisesti orientoituneita. Jokinen kuitenkin painottaa sitä, että kuurot muodostavat kuurojen yhteisön ytimen. Yhteisö määrittelee itse toimintansa tavoitteet ja kulttuurin, ei ulkopuolinen kuulevien kulttuuri tai yhteiskunta. (Baker & Cokely 1980, 55–56; Padden 1989, 6–8; Jokinen 1992, 13–19; 2000, 83–87.) Tämä merkitsee myös kirkon kuurojen yhteisölle haastetta etsiä suhteessa asiakkaisiin uudenlaista, tasaveroista ja heidän kulttuuriaan kunnioittavaa suhtautumista.

Papit rotuhygienian tukijoina

Kun tarkastellaan kirkon kuurojen yhteisöä 1900-luvulla, on huomioitava yhteiskunnan ja sen lainsäädännön voimakas vaikutus työn puitteisiin. Rotuhygienian ja oralismi hyväksyttiin yhteiskunnan arvoiksi. Kuurojen ryhmällä ei ollut vaikutusvaltaa näissä heitä koskevissa kysymyksissä.

Rotuhygienian suosio perustui toiveeseen laadukkaasta väestöstä takeena yhteiskunnan hyvästä tulevaisuudesta. Kun aikaisemmin hyvän kansalaisen mittana oli ollut ehtoollisella käyminen ja itsensä elättäminen, rotuhygienian aatteen mukaan hyvä kansalainen oli terve, virheetön ja moraalisesti korkealla tasolla. Tällaiseen ajatteluun liittyi lääketieteen näkemys kuuroudesta keskeisesti kuulon puutteena. Kuurojen vajavuuteen viittasivat myös heistä virallisessa kielenkäytössä käytetyt termit ”aistivallinen” tai ”aistivammainen”. Vammaisuus vähensi sekä ihmisen arvoa että hänen itsemääräämisoikeuttaan. Rotuhygienian ihmiskäsitys oli ristiriidassa kristillisen ihmiskäsityksen kanssa, joka sallii myös ihmisen heikkouden ja vajavuuden. Suostuessaan toimimaan ajan ”ideologian” mukaan papit itse asiassa

toimivat kirkon edustamia arvoja vastaan.

Millaisia tavoitteita voidaan löytää kuurojenpappien toiminnasta rotuhygieniaan liittyvissä kysymyksissä? Avioliitto- ja sterilisaatiolain voimaantumisen jälkeen pappien toimintakertomuksissa oli joitakin mainintoja ongelmallisista tilanteista. Tuomio-
kapituliin suunnatussa raportoinnissa ongelmaksi ei määritetty lakia, vaan kuuro pariskunta, joka ei suostunut toimimaan lain mukaan ja aiheutti siten välillisesti papille pulmallisen tilanteen. Mikäli pariskunta ei saanut lupaa avioliitolle, papit vaikuttavat pitäneen hyväksyttävänä ratkaisuna joko suostumista sterilisaatioon tai vaihtoehtoisesti kihlauksen purkamista. Sen sijaan päätös asua yhdessä kihlaparina ei näytä saaneen pappien hyväksyntää. Suhtautuminen ilmensi tuona aikana sekä kirkossa että yhteiskunnassa vallalla ollutta suhtautumista avioliittoon, mutta ei ottanut huomioon kuurojen poikkeuksellisia olosuhteita.

Vaikenemisellaan asiasta kirkko hyväksyi yhteiskunnan näkemyksen rotuhygienian oikeutuksesta. Tieto kuurojen asemasta ei synnyttänyt kriittistä keskustelua. Mahdollisesti lain ongelmia pidettiin vain pienen, marginaalisen ryhmän kokemuksina. Rotuhygienian tavoitteet ja ajattelutapa nousivat kuulevien kulttuurin pohjalta, ja niitä perusteltiin kansan yhtenäisyydellä ja jopa taloudellisin syin. Vaikuttaa ilmeiseltä, että myös osa kuurojenpapeista hyväksyi rotuhygieenisen ajattelun. Vähintäänkin heidän oli työssään suostuttava toimimaan vallitsevan lainsäädännön ehdoilla. Tarkasteltaessa pappien toimintaa Paddenin määritelmän näkökulmasta voidaan todeta, että papit toimivat toisista arvoista käsin kuin kuurojen yhteisö. Osa papeista pyrki kuitenkin myös aktiivisesti vaikuttamaan lain muuttamiseksi. Ainakin Otto Myyryläinen ja Lauri Paunu ottivat myös julkisuudessa kantaa avioliittolain ongelmiin ja vaativat sen muuttamista. (Salmi & Laakso 2005, 206–207.)

Rotuhygieniaan liittyi voimakkaasti ajatus hyvästä kansalaisuudesta. Kuuroista pyrittiin sekä opetuksen että lääketieteen keinoin tekemään hyviä, mahdollisimman kuulevia kansalaisia. Kysymys oikeudesta olla kuuro on noussut uudelleen esiin 1990-luvulta lähtien. Tuolloin käyttöön tuli implanttileikkaus, jossa kuuroutta pyritään korjaamaan sisäkorvaan asennettavan elektronisen istutteen avulla. Monet kuurot suhtautuvat leikkaukseen kriittisesti ja vaativat laajempaa eettistä keskustelua aiheesta. Implanttileikkaus voidaan nähdä nykypäivän rotuhygieniakysymyksenä.¹³ (Jokinen 2000, 100.)

Viittomakielessä jäsentyminen kuurojen yhteisöön

Suhtautumisessa viittomakieleen kirkko asemoitui toisin kuin ympäröivä yhteiskunta. Oralismien näkökulma painotti puhumista hyväksytyksi kansalaisen mittana. Ei-kuulevan vähemmistöryhmän tuli paitsi oppia puhumaan, lisäksi tehdä se enemmistön kielellä – sen sijaan, että kuulevat enemmistön jäsenet opettelisivat viittomaan. Toimintatapa ei ole ainutlaatuinen, vaan samankaltainen näkemys on ilmennyt myös suhtautumisessa romaneihin ja saamelaisiin.¹⁴ (Kortteinen 1997, 79–80; Salmi 2008, 33–35.)

Kuurojenpappien työ tapahtui kielellä, jota yhteiskunta ei arvostanut eikä hyväksynyt. Selkeimmin tämä ristiriita ilmeni suhteessa kuurojenkouluihin. Puhuva kuuro oli opettajien pitkän ja kärsivällisen opetustyön hedelmä, koulun lahja kuulevalle yhteiskunnalle. Monet opettajat pitivät viittomakielen käyttämistä oman työnsä halveksimisena. Rippikouluopetuksen ja muiden kouluvierailujen yhteydessä tämä johti joskus näkemysten törmäykseen. Vähitellen kuitenkin koulussa hyväksyttiin näkemys, että uskonnon abstrakti kieli avautuu kuuroille parhaiten viittomakielellä. (Paunu & Wallvik 1991, 56–58.)

Kielikysymyksessä kuurojenpappit siis liittyivät kuurojenyhteisön yhteisiin tavoitteisiin. Papeista erityisesti Lauri Paunu ja Eino Savisaari ovat olleet merkittäväällä tavalla mukana viittomakielen edistämässä ja kehittämässä. Toimiessaan viittomakielellä kirkon työntekijät ovat samalla osoittaneet arvostusta kuurojen kulttuurille. Vasta paljon myöhemmin on ymmärretty, miten tärkeä merkitys äidinkielellä on koko psyykkiselle kehitykselle. Äidinkieli on paitsi tunteen, myös rukouksen kieli. (Rantala 2010, 227–230.)

Kuurojen kulttuurin ja viittomakielen tutkimus on tuonut merkittävän uuden näkökulman kuurouden määrittelyyn. Kuurojenyhteisö ei itse pidä lääketieteellistä näkemystä riittävänä selittäjänä yhteisön kiinteydelle. Kuuroja yhdistävä tekijä ei ole kuulon puute tai sen vajavuus, vaan yhteinen visuaalinen kieli ja visuaalinen toimintakulttuuri. Tämä sosiokulttuurinen näkemys ei siis perustu vajavuuden näkökulmaan vaan esittää viittomakieliset täysiarvoisina, oman kieliryhmän jäseninä. Näkemys antaa mahdollisuuden nähdä kuuro ihmisenä, ilman toiseudesta kertovaa stigmaa. (Malm & Östman 2000, 12–13; Jokinen 2000, 88–89.)

Kuulevien valta-asema kuurojentyössä

Kirkon kuurojentyöstä sen syntyvaiheessa käyty keskustelu osoittautui kuvaavam-
maksi kuin tuolloin ehkä osattiin ennakoida. Kuurojen leimaaminen tietämättömiksi,
kurjiksi raukoiksi oli keskustelun retorinen tehokeino, mutta samalla se määrittä
kuurot avuttomiksi ja antoi tilaa vallankäytölle. Kuurojen auttamista perusteltiin
usein sääliillä tai kristillisellä velvollisuudentunnolla, eikä tavoitteeksi edes asetettu
tasa-arvoista suhdetta auttajan ja autettavan välillä. Myös joidenkin varhaisten
kuurojenpappien asenteissa välittyvä voimakkaasti näkemys joistakin kuuroista
avuttomina, sivistymättöminä ja arvostelukyvyyttöminä henkilöinä. Kuuleva saattoi
määrittää kuuron erilaisen mielipiteen vain tietämättömyydestä johtuvaksi ja ohittaa
kuuron näkemyksen omalla valta-asemallaan. (HTA KPA Kuurojenpappien toim.
kert. 1908–1918.)

Erityisesti kuurojentyön ensimmäisinä vuosikymmeninä kuurojen yhteiskun-
nallinen asema oli heikko. Kuurot kokivat, että heillä ei ollut riittävästi tietoa eikä
vaikutusvaltaa yhteiskunnassa, ja joutuivat turvautumaan usein kuulevien apuun
ryhmäänsä koskevien asioiden ajamisessa. Kuurot olivat riippuvaisia kuulevien
hyväntahtoisuudesta. Mikäli kuulevilla oli vajavainen käsitys kuurojen kulttuurista,
se saattoi estää heitä toimimasta kuurojen tavoitteiden mukaan. Samoin tapahtui,
mikäli kuurojen ja kuulevien tavoitteet olivat ristiriidassa keskenään.

Käytettävissä olevan kirjallisen lähdeaineiston mukaan kuurojenpappit ja -dia-
koniaityöntekijät olivat kuurojen hyväksymiä ja hyvin toivottuja vieraita esimerkiksi
yhdistysten kokouksissa. Läheistä ja myönteistä yhteistyötä osoittaa myös se, että
monet kuurojenyhdistykset nimesivät kirkon työntekijöitä kunniajäsenikseen tai
myönsivät heille ansiomerkkejä toiminnasta kuurojen hyväksi.

Yhteistyön hyvistä piirteistä huolimatta työalan rakenteet voivat mahdollistaa
myös työntekijän vallankäyttöä. Monet kuurot olivat hyvin riippuvaisia työnteki-
jöiden avusta. Kirkon työntekijät toimivat tulkkeina, ammatinvalinnanohjaajina,
taloudellisten ja hengellisten asioiden asiantuntijoina. Toistaiseksi ei ole olemassa
tutkimusaineistoa sen selvittämiseksi, miten kuurot ovat kokeneet ammatinkuvan,
jossa sosiaalinen ja hengellinen auttaminen kietoutuivat niin tiiviisti toisiinsa. Tuli-
vatko autetuiksi myös ne kuurot, joilla oli erilaisia näkemyksiä auttajansa kanssa?

Kirkon kuurojentyö uudella vuosituhannella

Kuurojentyön työalalla on tapahtunut matkan varrella merkittäviä muutoksia. Kirkko hoiti uranuurtajana kuurojen parissa oman ydintehtävänsä lisäksi laajasti myös huollollisia, sosiaalisia ja tulkintatehtäviä. Ne ovat nyttemmin siirtyneet pääasiallisesti yhteiskunnan vastuulle ja kustannettaviksi. Kirkon keskeiseksi vastuualueeksi on jäänyt hengellinen työ, ja työala on myös siirtynyt kokonaisuudessaan kirkon kustannettavaksi. Toimintamuodot kuurojentyössä ovat muiden työalojen tapaan monipuolistuneet. Kuurot seurakuntalaiset eivät ole enää vain työntekijöiden toiminnan passiivisia kohteita, vaan hengellistä toimintaa suunnitellaan ja toteutetaan yhdessä. Näin pyritään toteuttamaan kirkon vammaisohjelman (Kirkko kaikille 2003) tavoitetta järjestää kuuroille ja kuuleville seurakuntalaisille yhtäläiset osallistumisen ja vaikuttamisen mahdollisuudet kirkossa.

Kirkon kuurojentyössä toimii vuoden 2011 alussa kuusi kuurojenpappia omissa toimintapiireissään ja yksi työalasihteerin tehtävissä. Seitsemässä seurakunnassa tai seurakuntayhtymässä toimii diakoniatyöntekijä päätoimisesti kuurojentyössä, ja kuudessa kuurojentyö kuuluu yhtenä osana vammaistyöntekijän tehtäviin. Kahdessatoista seurakunnassa kuurojentyötä tehdään ”sivutoimisesti” eli työntekijä toimii muun diakoniatyön lisäksi kuurojentyössä omissa seurakunnassaan tai alueellisena yhdyshenkilönä. (Hiljainen seurakunta 1/2011, 30–32.) Edellisten lisäksi kuuroja jäseniä on myös monissa muissa seurakunnissa. Paikkakunnilla, joilla kuurojen määrä on vähäinen myös kuurojentyön osuus jää pieneksi. Tällöin työntekijän ei useinkaan ole mahdollista hankkia koulutusta kuurojentyön alalta, eikä hän välttämättä identifioi itseään kuurojentyöntekijäksi.¹⁵

Uusimpana tehtäväalueena kirkon kuurojentyössä on kirkollisten tekstien kääntäminen viittomakielelle. Tällä työalalla työskentelee kaksi viittomakielen kääntäjää. Vuonna 2001 kirkolliskokous hyväksyi Isä meidän -rukouksen, uskontunnustuksen ja muutamien muiden kirkkokäsikirjan keskeisten tekstien viittomakieliset käännökset. Sen jälkeen ovat valmistuneet myös Luukkaan evankeliumin, kirkollisten toimitusten ja kirkkovuoden raamatuntekstien käännökset, ja seuraavaksi on valmistumassa käännös Johanneksen evankeliumista. Tavoitteena on, että myös viittomakielisten hengellinen toiminta voisi tapahtua omalla, tunteen ja rukouksen kielellä.¹⁶ (Rantala 2010, 230–231.)

Lyhenteet:

- as.kok. ▶ asetuskokoelma
- hpk ▶ hiippakunta
- kiertok. ▶ kiertokirje
- papp.kok. ▶ pappeinkokous
- ptk. ▶ pöytäkirja
- tkli ▶ tuomiokapituli
- yl. ▶ yleinen

VIITTEET

- 1 Laajempi tutkimus aihepiiristä on Liisa Rantalan vuonna 2010 julkaistu väitöskirja *Sielunhoitajat sillanrakentajina. Kirkon kuurojentyö 1896–1982*.
- 2 Tuon ajan kielenkäytössä tyypillisiä ilmaisuja olivat esimerkiksi ”viallinen” ja ”vaivainen”. Näitä korvaava ilmaisu ”vammaisen” on tullut käyttöön vasta 1970-luvulla. Harjula 1996, 11.
- 3 Kuurojentyön tavoin myös vankila- ja sotilassielunhoito katsottiin yksittäistä seurakuntaa laajemmiksi ja siten tuomiokapitulin tavoin valtion kustannuksella tapahtuviksi tehtäviksi.
- 4 Ajankohdan arvio kuurojen määrästä vastaa myöhempää tutkimustulosta, jonka mukaan kuuroja on kaikkialla noin promille väestöstä. Salmi & Laakso 2005, 32.
- 5 Termistä ”sielunhoito” kuurojentyössä ks. Rantala 2010, 51–53.
- 6 Rotuhygieniä eli eugeniikkaa on pidetty erityisesti Saksan ja kansallissosialismin aatteena, mutta ilmiö oli huomattavasti laajempi. Hitler oli rotuhygienian kannattaja mutta ei sen keksijä, toteaa Mattila 1999, 19–20.
- 7 Rotuhygienian näkemyksen mukaan yhteiskunnalla oli tarvittaessa oikeus yksilön oikeuksien rajoittamiseen. Kriittistä keskustelua yhteiskunnassa ei juurikaan syntynyt sen enempää avioliittolain kuin sterilisaatiolainkaan kohdalla. Mattila 1999, 327–328.
- 8 Kuurojenpapat eivät sivunneet aihetta muistelmissaan, ja toimintakertomussissakin oli vain muutamia mainintoja aiheesta. Useimmat näistä ilmaisivat papin ymmärtämystä kuurojen kokemalle katkeruudelle. Kaksi yksittäistä tragediaa tuli myös esiin. Erään miehen kohdalla sterilisaation todettiin johtaneen ”psykkilliseltä kannalta huonoihin tuloksiin”. Toinen mies puolestaan oli kieltäytynyt alistumasta sterilisaatioon. Hänen morsiamensa oli raskaana, mutta koska avioliiton solmimiseen ei ollut mahdollisuutta, mies oli aikeissa hylätä tämän. HTA KPA Kuurojenpappien toimintakertomukset 1931–1957; OMA KPA Kuurojenpappien toimintakertomukset 1931–1957; Paunu & Wallvik 1991; Hyvärinen s.a.
- 9 Suomessa tehtiin vuosina 1935–1970 noin 54 000 sterilisaatiota. Näistä noin 7 500 tapahtui ”rotuhygieenisistä syistä”. Kuurojen lisäksi tähän ryhmään laskettiin muun muassa tylsämieliset ja fyysisesti vammaiset. Mattila 1999, 392–393.
- 10 Aistiviikkoulusetus tuli voimaan vuonna 1892. Sen mukaan kuurojenkoulujen tuli toimia puhekouluina. Viittomia sai käyttää kirjoituksen tukena ainoastaan heikoimmille oppilaille sekä kouluäin ylitäneille tarkoitetuissa kouluissa. As.kok. 24/30.6.1892.
- 11 Viittomakielen erityinen piirre on, että se siirtyy useimmiten lapselta toiselle, kun taas puhutut kielet siirtyvät yleensä van-

hemmilta heidän lapsilleen. Rainò 2004, 141; Salmi 2008, 25.

- 12 Itäisen Suomen ensimmäinen kuurojenpappi Huugo Nyberg oli työnsä alusta saakka aktiivisesti mukana Kuurojen Liiton toiminnassa. Oman työnsä ohella hänellä oli vuosina 1920–1935 erittäin vahva ja keskeinen asema liitossa. Rantala 2010, 117.
- 13 Aiheesta laajemmin ks. Suomen viittomakielten kielipoliittinen ohjelma 2010,

15–16, 31–32.

- 14 Salmi kiinnittää tutkimuksessaan huomiota myös siihen, että koulussa painotettiin enemmän suomen kieleen perustuvaa viitottua puhetta kuin varsinaista viittomakieltä. Salmi 2008, 28–30.
- 15 Työalasihteeri Riitta Kuusen tiedonanto 9.2.2011.
- 16 Työalasihteeri Riitta Kuusen tiedonanto 9.2.2011.

LÄHTEET

PAINAMATTOMAT LÄHTEET:

Helsingin tuomiokapitulin arkisto, Helsinki HTA

Kuurojenpappien arkisto KPA

Kuurojenpappien toimintakertomukset

Oulun tuomiokapitulin arkisto, Oulu OTA

Kuurojenpappien arkisto KPA

Kuurojenpappien toimintakertomukset

Tutkimuspäiväkirja 2002–2010.

Tekijöiden hallussa. Joensuu.

PAINETUT LÄHTEET:

Asetuskokoelma 1892–1969 Suomen Asetuskokoelma 1892–1969. Helsinki.

Ehdotus uudeksi aviokaareksi (1924). Ehdotus uudeksi aviokaareksi ynnä perustelut. Lainvalmistelukunnan julkaisuja 1924:1. Helsinki.

Hyvärinen, Heikki (s.a.). Minä ja ”Hiljainen Seurakuntani”. Muistelmani työvuosiltani Oulun piirin kuurojenpappina 1942–1970. Oulu: Oulun Kuurojen Yhdistys r.y.

Jyväskylän pappeinkokouksen pöytäkirja (1898). Pöytäkirja, joka tehtiin 9:ssä yleisessä pappeinkokouksessa Jyväskylässä Elokuun 2-4 päivinä 1898. Jyväskylä.

Kirkkolaki (1869). Kirkkolaki evankelis-lutherilaiselle seurakunnalle Suomen Suuriruhtinaanmaassa. Helsinki.

Kirkko kaikille (2003). Kirkko kaikille. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vammaispoliittinen ohjelma. Hyväksytty Kirkkohallituksen täysistunnossa 13.8.2003.

Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2003:3.

Kuopion hiippakunnan pappeinkokouksen pöytäkirja (1896). Pöytäkirja, joka syntyi Kuopion hiippakunnan yhdeksännessä yleisessä pappeinkokouksessa Kuopiossa syyskuun 23, 24, 25 ja 26 päivinä vuonna 1896. Kuopio.

Paunu, Olli & Wallvik, Birgitta (1991). Kuuroja kuulemassa. Kuurojenpappi Lauri Paunu muistelee. Uusikaupunki: Kuurojen Liitto ry.

Porvoon hiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet (1908). Porvoon hiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet. Turku.

Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet (1908). Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet. Porvoo.

Valtiopäivien pöytäkirjat (1929). Valtiopäivien pöytäkirjat. Helsinki.

Yhdeksännnen yleisen kirkolliskokouksen pöytäkirjat (1923). Yhdeksännnen yleisen kirkolliskokouksen pöytäkirjat. Turku.

LEHDET:

Kuuromyökkäin Lehti 1927.

Hiljainen seurakunta 2011.

TIEDONANNOT:

Suullinen tiedonanto, työalasihteeri Riitta Kuusi, 9.2.2011.

KIRJALLISUUS:

Baker, Charlotte & Cokely, Dennis (1980). American Sign Language: a teacher's

- resource text on grammar and culture. Silver Spring, Maryland: T. J. Publishers.
- Halila, Aimo (1949a). Suomen kansakoululaitoksen historia I. Kansanopetus ennen kansakoulua ja kansakoululaitoksen synty. Turku: WSOY.
- Halila, Aimo (1949b). Suomen kansakoululaitoksen historia II. Kansakouluasetuksesta piirijakoon. Turku: WSOY.
- Harjula, Minna (1996). Vaillinaisuudella vaivatut. Vammaisuuden tulkinnat suomalaisessa huoltokeskustelussa 1800-luvun lopulta 1930-luvun lopulle. *Bibliotheca Historica* 15. Diss. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Holmila, Antero (2002). Holokausti. Tapahtumat ja tulkinnat. Jyväskylä: Atena.
- Jokinen, Markku (1992). Kuuroutta koskevia näkemyksiä peruskoulun kuulovammaisten opetussuunnitelman perusteissa 1987. Kuurojen Liiton julkaisusarja L. Helsinki.
- Jokinen, Markku (2000). Kuurojen oma maailma – kuurous kielenä ja kulttuurina. – Viittomakieliset Suomessa. Toim. Anja Malm. Pieksämäki: Finn Lectura, 79–101.
- Kansanaho, Erkki & Hissa, Pentti I. (1974). Palveleva kirkko. Diakonian oppikirja. Helsinki: Kirjaneliö.
- Kettunen, Paaavo (2001). Leipää vai läsnäoloa? Asiakkaan tarve ja diakoniatyöntekijän työnäky laman puristuksessa. Kirkon tutkimuskeskus Sarja A 76. Tampere.
- Kortteinen, Juhani (1997). Romanit ja muut perinteiset vähemmistömme. – Vähemmistöt ja niiden syrjintä Suomessa. Toim. Taina Dahlgren et al. Helsinki: Yliopistopaino, 73–81.
- Lehtomäki, Elina (1992). Koulun kielet ja kulttuurit kuurojen nuorten näkökulmasta. Kuurojen Liiton tutkimuskeskuksen julkaisusarja L. Helsinki.
- Malm, Anja & Östman, Jan-Ola (2000). Viittomakieliset ja heidän kielensä. – Viittomakieliset Suomessa. Toim. Anja Malm. Pieksämäki: Finn Lectura, 9–32.
- Mattila, Markku (1999). Kansamme parhaaksi. Rotuhygienia Suomessa vuoden 1935 sterilointilakiin asti. *Bibliotheca Historica* 44. Diss. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Padden, Carol (1980). The Deaf Community and the Culture of Deaf People. – Sign Language and the Deaf Community. Ed. Charlotte Baker & Robbin Battison.
- Plit, Keijo (1984). Carl Henrik Alopaeus aistivammaistyön uranuurtajana Suomessa. SKHS toim. 128. Diss. Jyväskylä: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Proctor, Robert N. (2002) Eugenics In Hitler's Europe. – Deaf People in Hitler's Europe. Ed. Donna F. Ryan & John S. Schuhman. Washington: Gallaudet University, 32–48.
- Rainö, Päivi (2004). Henkilöviittomien synty ja kehitys suomalaisessa viittomakieliyhteisössä. (CD) 2 Deaf Studies in Finland. Diss.
- Rantala, Liisa (2010). Sielunhoitajat sillanrakentajina. Kirkon kuurojentyö 1898–1982. Deaf Studies in Finland 3. Diss. Helsinki: Kuurojen Liitto.
- Rantala, Liisa & Kuusi, Riitta (2008). Matkalla. Kirkon kuurojentyö 100 vuotta. Diakonian vuosikirja 2008. Helsinki: Diakonia ry, Kirkkohallitus sekä Diakonia ja yhteiskuntatyö.
- Ryan, Donna F. (2002) Racial Hygiene, Introduction. – Deaf People in Hitler's Europe. Ed. Donna F. Ryan & John S. Schuhman. Washington: Gallaudet University, 1–7.
- Salmi, Eeva (2008). Kielelliset käännteet kuurojen opetuksessa. – Muuttuvat marginaalit: näkökulmia vammaistutkimukseen. Toim. Joel Kivirauma. Kehitysvammaliiton tutkimuksia 1/2008. Anjalankoski, 10–41.
- Salmi, Eeva & Laakso, Mikko (2005). Maahan lämpimään. Suomen viittomakielisten historia. Helsinki: Kuurojen Liitto ry.
- Vehmas, Simo (2005). Vammaisuus. Johdatus historiaan, teoriaan ja etiikkaan. Helsinki: Gaudeamus.

Psalmi 140 ja köyhyys

Sirpa Yli-Rekola

Psalmit liitetään useimmiten yksityiseen tai yhteiseen hartaudenharjoitukseen. Psalmien kautta on rukoilija voinut vuodattaa sydämensä asioita Jumalalle kärsimyksen, epäoikeudenmukaisuuden, ilon tai surun, kiittollisuuden tai katkeruuden tunteissa ja tilanteissa. Psalmeissa puhutaan paljon köyhydestä ja kurjuudesta. Köyhät saavat Jumalalta huomiota ja erityisaseman monissa muissakin Vanhan testamentin teksteissä. Myös psalmin 140 lopussa Jumala on köyhien puolella. Pohdin köyhyys sanojen merkitystä psalmissa 140 vuonna 2008 valmistuneessa gradussani Helsingin yliopiston eksegetiikan laitoksella. Olen kääntänyt psalmin 140 jakeen 13 ”Minä tiedän, että Jahve ajaa sorretun asiaa ja oikeutta köyhille”. Psalmin viimeinen jae 14 jatkaa paralleelina jakeeseen 13: ”Sillä oikeamieliset kiittävät nimeäsi, rehelliset saavat asua lähelläsi”. Voivatko psalmin köyhyys sanat kertoa sosioekonomisesta köyhydestä tai huono-osaisuudesta alkuperäisessä kontekstissään tai kuvaavatko ne Jumalan avun tarvitsemisistä vain sisäisellä ja hengellisellä tasolla?

Ilmaus ”alkuperäinen konteksti” on sinänsä jo ongelmallinen käsite. Psalmi 140 on syntynyt pitkän ajan kuluessa ja erityisesti psalmin loppuosa vaikuttaa valituspsalmiin myöhemmin lisätyltä. Tästä antaa viitteitä loppuosan sanaston, tyylin, kieliopin ja horisontin muuttuminen. Psalmin rukoilija, joka psalmin alkupuolella valittaa epäoikeudenmukaista kohteluaan, onkin jakeissa 13–14 muuttunut ryhmäksi. Näkökulma muuttuu aivan kuin tilannetta katsottaisiin kauempaa ja rukoilija liitetään yhteisöön, jota kuvataan sanoilla köyhä, sorrettu, oikeamielinen ja rehellinen. Loppujakeiden uusi sanasto luo samalla vastakkainasettelun psalmin alkuosassa olevien pahantekijöiden kanssa. Psalmin 140 rukoilijan vihollisia on kuvattu pahoiksi, ylimielisiksi ja väkivaltaisiksi miehiksi, mutta on vaikeaa määrittellä, voiko kuvaus tarkoittaa oman tai vieraan kansan taholta koettua epäoikeudenmukaisuutta, sairautta, noituutta tai jotakin aivan muuta. Vihollisen tulkinta riippuu lukijasta/rukoilijasta ja siitä, missä tilanteessa psalmia käytetään. Yleensä psalmien köyhän vihollisena ei kuitenkaan esiinny rikas, vaan vastakkainasettelu on mieluummin heikon ja voimakkaan välillä.

Psalmin köyhyyttä kuvaavat sanat

Psalmissa 140 esiintyy jakeessa 13 kaksi köyhyyttä kuvaavaa sanaa. Sana קָוִי (köyhä) on tekstissä monikkumuodossa ja sana יָנִי (sorrettu) yksikössä. Sanan ”köyhä” etymologia on epäselvä, mutta useimmiten sanan arvellaan tulevan juuresta קָו , jonka merkitys on ‘olla puutteessa, puuttua’. קָוִי on siten ihminen, jolta puuttuu jotakin eli köyhä. Sana ilmaisee myös tahtoa tai toivetta puutteen poistamiseen, mistä seuraa viite kerjäämiseen. Sanan voisi siksi kääntää suomeksi ajankohtaisella sanalla ‘kerjäläisköyhä’. Sana viittaa Vanhassa testamentissa useimmiten suureen taloudelliseen puutteeseen eikä קָוִי -köyhyyttä voi kuvata ihanteeksi. Profeettakirjoissa sana liittyy fyysiseen turvattomuuteen tai kodittomuuteen (esim. Jes. 25:4), nälkään ja janoon (Jes. 32:6–7), kaltoin kohteluun (Aam. 4:1), epäoikeudenmukaisuuteen lakiasioissa (Jer. 5:28) tai taloudelliseen sortoon (Aam. 8:6). Sananlaskuissa sana viittaa ajatukseen, että köyhän auttaminen on yksi tapa kunnioittaa Jumalaa. Pentateukin lakimateriaalissa sana köyhyys liittyy suureen taloudelliseen puutteeseen. Esimerkiksi Ex. 23 viittaa maattomiin palkkатыöläisiin ja kerjäämistä vaativaan elämisen tasoon. Sana ei silloin sisällä vivahdetta uskonnollisesta köyhyydestä tai nöyryydestä.

Verbi יָנַח tarkoittaa ‘olla sorrettu’ tai pi`elissä ‘sortaa, kohdella kaltoin, raiskata’. Tässä merkityksessä verbi esiintyy muun muassa Gen.¹ 15:13 ja Ex. 1:11. Sana יָנִי (sorrettu) on siten tulkittavissa sosiologisesti, sorretun riippuvaisuutena toisista ihmisistä. Sana on Vanhassa testamentissa yleisin köyhyyttä kuvaava sana ja esiintyy noin 80 kertaa. Sana voidaan kääntää ‘taloudellisesti köyhä’, ‘sorrettu’, ‘kärsivä’ tai ‘hyväksikäytetty’. Sana on usein קָוִי -sanana parina, mikä kuvaa retorista tyyliä puhuttaessa köyhistä. Pentateukin lakiteksteissä sana יָנִי (esim. Liitonkirjassa, Ex. 21–23) liittyy muun muassa lainaamiseen naapureilta tai heimon jäseniltä, joka tapauksessa suoraan taloudellisesti köyhiin. Pappiskirjassa יָנִי kuvaa konkreettista köyhyyttä, sillä köyhällä ei ole maata tai riittävästi syötävää (Lev. 19:9–10). Profeettakirjallisuudessa sana liittyy useimmiten taloudelliseen sortoon (Hes. 18:12), epäoikeudenmukaisuuteen (Jes. 10:2) tai petetyksi tulemiseen lakiasioissa (Jes. 32:7). Deuterokesajalla Israelista kokonaisuutena on tullut sorrettu (Jes. 51:21, 66:2). Sananlaskuissa sana liittyy usein hyväntekeväisyyteen. Esimerkiksi Sananl. 31:9: ”Avaa suusi ja anna oikea tuomio, aja kurjan ja köyhän asiaa.” Jobin kirjassa köyhien paralleeleina on samoja ryhmiä, jotka mainitaan lakiteksteissä, orvot, lesket ja muukalaiset.

Köyhyyssanat liitetään psalmin 140 lopussa Jumalan solidaarisuuteen köyhiä kohtaan. Kuten edellä on käynyt ilmi, nämä köyhyyssanat tarkoittavat usein

muualla Vanhassa testamentissa sosioekonomista köyhyyttä tai heikkoa asemaa. Onko merkitys muuttunut psalmien maailmassa? Psalmissa 140 mikään muu ei viittaa taloudelliseen ahdinkoon tai tuo esille köyhien asiaa. Toisaalta esimerkiksi psalmissa 10:17–18 varmuus siitä, että Jahve kuulee rukoukset, liitetään oikeuden tekemiseen orvoille ja sorretuille. Muun muassa psalmissa 86:1–2 taas esiintyy samankaltainen parallelismi köyhän ja sorretun sekä oikeamielisen välillä kuin psalmissa 140, mikä antaa sanoille positiivisen värimaailman. Tämä kertoo köyhyys sanojen merkityksen laajenemisesta uskonnolliseen suuntaan ja ainakin osittaisesta synonyymisyydestä uskonnollisuutta kuvaavien termien kanssa. Tulkinnessa on kuitenkin vaarana, että konkreettisen köyhyyden vivahteet teksteissä jäävät kokonaan huomioimatta.

Köyhyys sanojen merkityksen laajentuminen

Yksi teoria köyhyys sanojen laajennetusta käyttönotosta liittyy psalmin myöhäiseen toimitustyöhön, redaktioon. Christoph Levinin teorian mukaan on mahdollista, että myöhäisestä redaktiosta, jossa esiintyy köyhyys sanastoa, on vastuussa ryhmä, jota hän kutsuu nimellä *anawim*. Sana *anawim* tarkoittaa köyhiä ja saattaa olla psalmissa 140 esiintyvän sorrettu-sanan yksi monikkomuoto. Uskonnollisesti aktiivinen ryhmä, jolla olisi ollut vaikutusvaltaa tekstien muokkaamisessa, olisi siten ottanut taloudelliseen marginaaliin liittyneet ilmaisut käyttöönsä. Kollektiivinen uudelleentulkinta liittyi kärsimyksen ongelmaan, johon etsittiin uusia vastauksia. Myöhäisimmissä psalmeissa yleinen teema on kontrasti hyvien oikeamielisten ja pahojen pahantekijöiden välillä. Vastakkainasettelulla on juurensa viisausperitiossa, jossa kärsimyksen ongelma oli tärkeä keskustelunaihe. Miksi hurskas kärsii ja jumalaton menestyy? Levin perustelee köyhyys sanojen myöhäisyyttä teksteissä (siis silloin kun ne viittaavat hänen hypoteesinsa mukaan ryhmään tai puolueeseen) muun muassa temaattisella keskittymisellä. Esimerkiksi Deuteronomiumissa sanat esiintyvät vain lainoihin liittyvissä lakikohdissa, Deut. 24:10–11 ja 15:7–9. Levin tulkitsee asian viittaavaan eksiiliin jälkeiseen aikaan ja Jakeiden Neh. 5:1–13 kertomaan yleiseen velkojen anteeksiantamiseen sosiaalisen vakauden saavuttamiseksi. Toorassakin näkyisi siten yritys hallita tai vakauttaa tilannetta, kun esimerkiksi Persian suurvallan verotus ja ylituotannosta seurannut vientipolitiikka lisäsi taloudellista eriarvoisuutta. *Anawim*-ryhmällä näyttää olleen vaikutusvaltaa juutalaisuuteen ja tekstien tulkintaan ja toimittamiseen. Varsinkin valituspsalmeja voisi kutsua köyhien rukouksiksi, niin usein niissä esiintyy köyhyys sanoja. Psalmin kirjoittaja tai toimittaja ei kuitenkaan kuvaa omaa yksilöllistä köyhyyttään, vaan

kuulumistaan ryhmään. Ryhmä, jolla oli vaikutusvaltaa teksteihin, ei ole voinut koostua köyhimmistä lukutaidottomista. Levin ei pidä psalmeja, joissa formulat esiintyvät kokonaisuuksina *anawim*-ryhmän työnä, vaan ajattelee ryhmän olevan vastuussa myöhäisestä toimitustyöstä.

Sana יָגַד (sorrettu) liittyy sosiaaliseen statukseen ja siihen liittyvään sortoon ja siten laajemmin sortoon/heikkoon asemaan kuin vain taloudelliseen köyhyyteen. Sanaa ei rinnasteta Vanhassa testamentissa rikkauteen vaan sortoon. Taloudellinen köyhyys on todennäköisesti liittynyt sorretun tilanteeseen, mutta varsinainen syy sortoon oli heikko sosiaalinen status, jonka yksi osa-alue köyhyys oli. Merkitys 'heikko' on selvästi esillä muun muassa psalmissa 35:10b: קָרַח וְנַמְמ יָנֹוּ יִבְאוּ וְלֹא־גַמַּם יָנֹוּ לִי־צַמַּם (vapautat sorretun vahvemmastaan ja sorretun ja köyhän sortajastaan). Köyhä on psalmissa vastakkain vahvan ja voimakkaan eikä siis rikkaan kanssa. Tekstiin sisältyy muutoksen vaatimus. Onko haluttu laajemmin ottaa käyttöön traditio siitä, että Jahve puolustaa köyhiä?

Liitonkirjassa, Ex. 22:21–25, tavoitteena on suojella heikoimpia yhteisön jäseniä, muukalaisia, leskiä ja orpoja, jotka usein mainitaan Vanhassa testamentissa ja muussa Lähi-idän kirjallisuudessa suojelun tarpeessa olevina. Liitonkirjassa näitä ryhmiä nimitetään juuri köyhiksi. Tekstissä köyhän, יָגַד, viimeinen keino on koston rukoileminen ja kirous. Lakiin sisältyy uhkaus tai varoitus. Köyhää tulee kohdella harkiten tai köyhä voi Jahven intervention kautta aiheuttaa tuhoa sortajan hyvinvoinnille tai omaisuudelle.

”Älä tee muukalaiselle vääryyttä äläkä riistä häntä, sillä olet itsekin ollut muukalaisena Egyptissä. Älkää kohdelko huonosti leskiä älkääkään orpoja. *Jos kohtelette heitä huonosti, minä kuulen heidän huutonsa, kun he huutavat minulta apua. Minun vihani syttyy, ja minä surmaan teidät sodalla, niin että teidän vaimoistanne tulee leskiä ja lapsistanne orpoja.* Jos lainaat rahaa jollekulle köyhälle, joka kuuluu minun kansaani, älä ole kiskuri. Älä siis määrää korkoa hänen maksettavakseen. Jos otat pantiksi lähimmäisesi viitan, palauta se hänelle auringonlaskuun mennessä; onhan se hänen ainoa peitteensä, hänen ruumiinsa ainoa suoja. Mihin hän muuten voi kääriytyä nukkumaan mennessään? *Kun hän huutaa minulta apua, minä kuulen häntä, sillä minä olen laupias.*” (Ex. 22:20–26).

Kirous oli heikon ase sortajaa vastaan muuallakin muinaisessa itämaisessä kirjallisuudessa. Ylemmän luokan hyvinvointi oli riippuvainen köyhien siunauksesta tai kirouksesta. Esimerkiksi Hammurabin lain epilogissa kuningas toivoo väärinkohdellun pystyvän rauhoittamaan mieltään ja rukoilemaan kuninkaansa puolesta. Kuningaspsalmissa 72:15 on samanlainen toive ”...rukoilkoon kansa hänen (kuninkaan) puolestaan, pyytäköön lakkaamatta hänelle siunausta.” Jakeissa

Deut. 24:13 köyhän siunauksesta seuraa rikkaan oikeamielisyys (צדקה) Jumalan edessä. Tekstit antavat köyhälle välillistä valtaa kirouksen tai siunauksen kautta. Toisaalta köyhimpiä saattoi ahdistaa tai sortaa vapaasti, toisaalta häntä tuli pelätä ulkopuolisten voimien takia. Teksteissä Jahve saa puolustaa köyhiä kostamalla heidän puolestaan.

Teologinen ajattelu, jossa kuningas ja Jahve ajavat köyhien asiaa, on säilynyt myös psalmeissa, jotka ovat syntyneet eksiiliin jälkeen. Tässä on näkyvissä yleinen Lähi-idässä vaikuttanut traditio, jonka mukaan kuninkaan ja Jahven tulee puolustaa köyhiä. Marginalisoidut ryhmät on usein nimetty orvoiksi, leskiksi ja muukalaisiksi, joiden oikeudellinen asema oli huono. Todennäköisesti esimerkiksi kuninkaan huolenpito köyhistä ei ollut kovinkaan käytännöllistä tai ainakin sen todentaminen on epävarmaa. Valituspsalmeissa näkyy tämä sama traditio, että Jahve on köyhien ja sorrettujen vapauttaja ja toivo; niissä köyhillä on erityinen suhde Jahveen. Tämä saattaa kertoa tarpeesta nostaa esille yhteisöllistä oikeudenmukaisuutta vastakohtana pelkän henkilökohtaisen hurskauden korostamiselle. Esimerkiksi eksiiliin jälkeinen taloudellinen tilanne, josta Nehemian kirja kertoo velkaantumisen osalta, saattaisi olla yhtenä taustatekijänä myöhäiselle köyhyysredaktiolle sekä psalmeissa että profeettakirjoissa. Ainakin talonpoikien tilanne vaikeutui vieraan vallan ja verotuksen aikana ja lisäsi tyytymättömyyttä. Tätä on kuitenkin vaikea todentaa, koska psalmien ajoitus on vaikeaa ja tekstit ovat saattaneet syntyä pitkälläkin aikajänteellä.

Vanhan testamentin suhtautumisesta köyhyiden syihin

Leslie Hoppen mukaan huoli köyhistä ja oikeudenmukaisuudesta on Tooran ja koko Vanhan testamentin keskiössä. Hän perustelee kantaansa sillä, että laissa ei köyhyyttä idealisoida, vaan se on ihmistä kohtaava kirous. Toora tarjoaa siksi toimenpiteitä köyhyiden poistamiseksi. Varakkaat saavat velvoitteita köyhiä kohtaan (esim. Lev. 5:7–13 ja Deut. 24:19–22) Lainsäädäntö pyrki myös estämään köyhien hyväksikäytön. Työntekijöille neuvottiin siksi maksamaan palkka joka päivä (Deut. 24:14–15). Tuomarien tuli varoa rikkaiden suosimista ja velanantajan tuli ottaa huomioon ihmisen elinedellytykset (Ex. 22:24–26, 23:1–9). Tärkeimpänä lainsäädännön tavoitteena oli Hoppen mukaan estää pysyvän velallisten luokan syntyminen. Toora ei hänen mukaansa halunnut polarisoitunutta yhteiskuntaa, jonka muodostaisi rikkaat maanomistajat ja köyhät, kerjäävät velalliset. Velkavankeus saattoi siis kestää vain kuusi vuotta (Deut. 15), ja riemuvuoden aikana maa tuli palauttaa velalliselle (Lev. 25). Tooran näkemys perustuu siihen, että maan omistaa

Herra (toisaalta maanvalloitus tarkoittaisi maan viemistä toisilta ja heille köyhyyttä) ja toisaalta siihen, että israelilainen yhteisö on pohjimmiltaan perhe (Deut. 15:2–4). Köyhien kärsimysten helpottaminen ei siten olisikaan ollut hyväntekeväisyyttä vaan oikeudenmukaisuutta. Kuitenkin Hoppe joutuu toteamaan, että Deuteronomium käsittelee enemmän köyhyyden oireita kuin syitä. Deut. 15:11: ”Köyhiä tulee maassanne olemaan aina. Siksi minä käsken osoittamaan anteliaisuutta osattomille ja varattomille maanmiehillenne.”

Leskien, orpojen, muukalaisten ja köyhien auttamiseen liittyviä kohtia voi tarkastella toisestakin näkökulmasta. Esimerkiksi Bennet problematisoi näitä tekstejä ja kysyy, miten eliitti itse hyötyi näistä laeista. Lesket, orvot ja muukalaiset (Deut. 24:19–22) ovat aika lailla sattumanvaraiselta vaikuttavan hyväntekeväisyyden kohteena ihmisinä, jotka eivät itse tuota elintarvikkeita tai muita hyödykkeitä yhteisönsä hyväksi. Heidät kuvataan vastaanottajina, jotka hyötyvät toisten tekemästä työstä ja joilla itsellään ei ole annettavaa. Tässä hyväntekeväisyydessä ei ainakaan tekstissä ole näkyvissä vastavuoroisuutta. Mielenkiintoista on myös hyväntekeväisyystehtävän osoittaminen tai vaatiminen paikallisilta talonpojilta. Muovailvatko papit ja profeetat lainkohtaa omaksi edukseen? Teksteissä talonpoikia kuormitetaan monenlaisilla velvoitteilla yläluokan hyväksi. Lainsäädännön ideologia palveli kulttia ja hyödytti erityisesti uskonnollista eliittiä. Muinaisessa Israelissa valta oli erityisesti kolmella ryhmällä, sotilasjohdolla, papillisella aatelilla ja profeetoilla ja ekssiilin jälkeen lisäksi suurmaatilallisilla ja kauppiailta. Lesket, orvot ja muukalaiset, joilla ei ollut perheen/suvun tukiverkkoja, olivat heikoimmilla. William Domeris lähestyy tekstien kuvaamaa köyhyyttä laaja-alaisesti vallan ja kunnian perspektiivistä. Köyhin on se, jolla ei ole valtaa (power) ja joka kokee häpeää (shame). Tätä ihmisryhmää kuvaa hyvin sana ”toiset” (outsiders). Köyhimmät, toiset, ovat eniten riippuvaisia ei-köyhistä etuoikeutetuista, joilla on suurin valta ja kunnia (honor).

Entä tänään?

Usein Vanhan testamentin tutkimuksessa pitäydytään muinaisuudessa, mutta voisiko köyhyysanoja sisältäviä psalmeja ”käyttää” tänään jossakin kontekstissa? Tätä harjoittelimme yliopistossa ainesseminaarissa vuonna 2006 Kari Latvuksen johdolla lukemalla psalmeja meidän yhteiskuntamme köyhyyteen liittyvissä tilanteissa, esimerkiksi leipäjonossa tai asunnottomien huoltopaikassa. Seminaarissa olimme siis seuraamassa myös vapautuksen teologian jalanjalkia, koska siinä tekstin uudelleentulkinta ei ole mahdollista ilman elämäntekstia, jossa tekstiä luetaan. Postkolonialistinen lukutapa on vapautuksen teologiaa kriittisempi ja etsii

myös ”alkuperäisessä” tekstissä ja sen kontekstissa marginaaleja, vaiennettuja, reunalla olevia ihmisiä. Pohdintaan voidaan saada uusia näkökulmia, kun kysytään, mitä teksti kertoo (tai vaikenee) muinaisen Israelin sosioekonomisesta köyhyydestä tai köyhän ihmisen tilanteesta. Kuuluuko siinä köyhän oma ääni? Mitä se kertoo sen ajan köyhyyden tulkitsijoista/tekstin kirjoittajista? Kun tulkitsimme psalmia vaikkapa Helsingin Myllypuron ruoanjaossa, meidän täytyi soveltaa tätä ajatusta myös tähän päivään. Teologian opiskelija Suomessa on useimmiten tulkitsemassa köyhyystekstiä etuoikeutetusta asemasta käsin.

VIITE

- 1 Tekstissä käytetään Mooseksen kirjoista eli Pentateukista seuraavia lyhenteitä: *Gen.* 1. Moos., *Ex.* 2. Moos., *Lev.* 3. Moos., *Num.* 4. Moos. ja *Deut.* 5. Moos.

KIRJALLISUUS

- Bennet Harold V. (2002). *Injustice Made Legal. Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ben-Dov Jonathan (2006). The Poor’s Curse: Exodus XXII 20–26 and Curse Literature in the Ancient World. *Vetus Testamentum (VT)* 56. 431–451.
- Botterweck G. Johannes (1974). “אִי־בָאֵל” in *Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 1.* Eds. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. Transl. John T. Willis. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 27–41.
- Domeris William Robert (2007). Touching the Heart of God. The Social Construction of Poverty among Biblical Peasants. New York: t & t clark.
- Gesterberger Erhard S. (1987–88). “גֵּרִי” in *Theological Dictionary of the Old Testament.* Vol. XI. Eds. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry. Transl. David E. Green. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 230–252.
- Hoppe Leslie J. (2004). There Shall Be No Poor Among You. Poverty in the Bible. Nashville: Abingdon Press.
- Latvus Kari (2002). Arjen teologia. Johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan. Helsinki: Kirjapaja.
- Latvus Kari (2008). “The Poor in the Hebrew Bible. Constructing Biblical Theology between the Contexts” in *Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola.* Eds. Juha Pakkala & Martti Nissinen. Publications of the Finnish Exegetical Society. Helsinki – Göttingen: Vandenhock & Ruprecht.
- Levin Christoph (2003). “The Poor in the Old Testament” in *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament.* Berlin: Walter de Gruyter. 323–338.
- Pleins J. David (1992). “Poor, Poverty, Old Testament” in *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 5.* Ed. Noel Freedman. New York: Doubleday. 402–414.
- Pleins J. David (2001). *The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- Roth Martha T. (1995). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor.* Society of Biblical Literature (SBL). Writings from the Ancient World Series. Atlanta: Scholars Press

Poverty in the First-Century Galilee

Sakari Häkkinen

The roots of Christianity can be found in the first-century Galilean movement that coalesced around the figure of Jesus of Nazareth. In recent research the movement is usually seen as a part of anti-Roman resistance as well as reflecting the social situation of the oppressed people living in poverty, at least as much as it was earlier regarded as a religious renewal or revival movement. In this article I will first present an overview of poverty in the Roman Empire and then focus particularly on first-century Galilee. In particular the social and political situation in Galilee is presented in order to further understand the reasons for poverty and the anti-Roman resistance rising from poverty. The discussion on Galilee has strongly divided scholars. The large building projects by Herod Antipas in first century Galilee during this time have become topics of debate from a socioeconomic point of view: How did they impact the peasants in Galilean villages? Did the building projects decrease poverty by creating more opportunities for peasants to sell their products in the newly developing markets? Or did poverty increase due to addition taxes and other demands of the empire? The debate is well documented by Jonathan L. Reed (2010, 344 *italics* original):

“On one end of the spectrum, Richard A. Horsley, David A. Fiensey, and Douglas E. Oakman take negative views of Antipas’s urbanization and suggest that it *exacerbated* the plight of the peasants and divided town and country, so that the latter viewed the former with *animosity*. I argue that Antipas’s urbanization created a *strain* on agricultural practices in rural Galilee so that – regardless of whether their lives improved or worsened in any absolute sense – the cities were viewed with *suspicion*. Most recently, Morten Hørning Jensen has weighed in by describing Antipas’s rule and his cities as having a *negligible* impact on Galilean socioeconomics. On the other end of the spectrum, Douglas R. Edwards and James Strange characterize Galilee’s urbanization as part of a *vibrant* economy that fostered reciprocal relationships between urban and rural areas from which villagers also benefited. Oddly, it is not that each position emphasizes a particular aspect of the archaeological record, but that the very same evidence is interpreted in opposite ways!”

In this article my aim is not to solve the debate, but rather to give some remarks to the reader for possible further studies. Finally, a short description is given of the dramatic consequences of the Galilean resistance that later became an uprising.

Poverty in the Roman Empire

The social and economic policies of the Roman Empire could well be summarized in a phrase: "The Roman system of inequality" (Garnsey & Saller 1987, 125). Inequality was typical for all the societies in the Ancient world. M. I. Finley writes: "The obvious difficulty with the city-state as a community, with its stress on mutual sharing of both burdens and benefits, was the hard fact that its members were unequal. The most troublesome inequality was not between town and country, not between classes, but simply between rich and poor" (Finley 1999, 152). Governing the entire Mediterranean world, Rome maintained its domination through judicial institutions developing legislation concerning property ownership and labor control -- and through the use of brutal force. The whole system was based heavily on the inequality of people, which was thought to be either natural or at least inevitable, in order to secure peace and stability in the society.

For the Roman state, taxes provided a main source of revenue in the provinces. A small percentage of Romans amassed large fortunes by serving under the various emperors as provincial governors, tax-collectors or moneylenders. There were rich Romans who acquired extensive domains in the provinces, which they normally held as absentee landlords (Finley 1999, 158). Most of the population of the empire lived either in rural areas or small towns. Only 10-15 percent of the population lived in cities that had more than 10,000 inhabitants. This means that some 80-90 percent got their living from agriculture and that any large-scale commercial or manufacturing activity was rare. There was no middle-class at all. The majority of people in an agrarian society like the Roman Empire were peasants, living in villages that surrounded a city. The ancient city was largely parasitic on its surrounding villages. Cities extracted agricultural surpluses through taxes and rents. The benefits they supplied were cultic services and administration (Kloppenborg Verbin 2000, 234; a more comprehensive description of the symbiotic relations between an ancient city and villages surrounding it is offered by Malina 2001, 85-88).

According to Bruce J. Malina (2001, 81), the first-century Mediterranean world is "a nearly perfect example of what anthropologists call classic peasant society: a set of villages socially bound up with administrative preindustrial cities. ... The term 'peasant' in the phrase 'peasant society' refers to persons, regardless of their

occupation, who have been enculturated in and continue to be members of peasant society.” Malina speaks of “a ‘peasant mentality’ of peasant society typical of beggar and king, of smallholder and large landowner, of prophet and scribe. This ‘peasant mentality’ is a societal characteristic, not a status or occupational feature.” Douglas E. Oakman (2008, 167) summarizes the definitions of peasantry:

“A peasantry is a rural population, usually including those not directly engaged in tilling the soil, who are compelled to give up their agricultural (or other economic) surplus to a separate group of power-holders and who usually have certain cultural characteristics setting them apart from outsiders. Generally speaking, peasants have very little control over their political and economic situation. In Mediterranean antiquity the overlords of the peasants tended to be city dwellers, and a culture-chasm divided the literate elite from the unlettered villager.”

In a peasant agrarian society wealth was based on the ownership of land. Most land was controlled by a small number of wealthy, elite families. The land-owners rented the land for tenant farmers, who--together with their families and possibly slaves--actually worked the land. The wealth and status of the elite families ensured their influence in politics, so that they were able to control both local and regional governance and also profit from taxation. The same families quite often controlled public religion as well (Friesen 2008, 19). These elite families, the “urban elite” (Rohrbaugh 1993, 383), consisted of the rulers and the governing class.

Social stratification model 1: Lenski

Gerhard Lenski discusses the justification for treating agrarian societies as a generic type. When viewed from the perspective of all human societies, the similarities clearly outweigh the differences, but internal variations and important subtypes among the classification system exist (Lenski 1984, 191). According to Lenski (1984, 189-296), agrarian societies consisted usually of following classes, the four first-mentioned forming the privileged elements of an agrarian society:

1. The rulers and the governing class, consisting rarely more than 2 percent (%) of the population.
2. The retainer class (perhaps some 5 %), consisting of a small army of officials, professional soldiers, household servants¹ and personal retainers.
3. The merchant class that seems to have evolved slowly from the ranks of peasants. Many of them remained poor, but the leading members might have been wealthier than the lesser members of the governing class.
4. The priestly class, which size and prosperity varies a lot among the agrarian societies.

5. The peasant class constituted the substantial majority of the population. They also had the biggest burden of supporting the state and the privileged classes.
6. The artisan class (3–7 %) that was economically quite close to the peasant class, but often the income of the artisans was lower.
7. Unclean and degraded classes occupied a position in society which was clearly inferior to that of the masses of common people.
8. The expendables were at the bottom of the class system, consisting of petty criminals and outlaws, beggars, underemployed itinerant workers and people who lived solely by their wits or by charity.

According to Lenski (1984, 210), typical to agrarian societies is the fact of marked social inequality. In these societies the institutions of government are the primary source of social inequality.

The *rulers* were the heads of the empire and the centralized states, while the *governing class* formed the local administration. Together these privileged elite, very few in numbers, drew its wealth from the products of peasants and herders, craftsmen and traders. These products funded a lavish lifestyle for the ruling class and its priests, scribes, and bureaucrats, as well as palaces, temples, fortifications, monuments and a forceful army. Members of the imperial ruling class enjoyed a comfortable and privileged standard of living without engaging in any productive labor on behalf of society and with no obligation to those they ruled other than to assure that they were able to produce sufficient wealth to sustain the rulers in their privilege (Gottwald, 2008, 10–11;² Malina 2001, 83–85). It has been estimated that at least half of the annual production went to the urban elite, no less than a quarter to the ruling class and approximately the same to the local governing class (Lenski 1984, 220). However, as the land and its products was the main resource for wealth in agrarian society, there were continuous tensions between the rulers and the governing class, sometimes even struggles on the distribution of the income (Lenski 1984, 241). Religion was needed for authorizing this oppression system, therefore also the priests belonged usually to the few privileged, but of course there might have been great regional differences concerning the social strata of the priestly class in the mighty empire. However, the priestly class tended to function as the preserver of the ancient redistributive ethic of primitive societies (Lenski 1984, 266).

In the Roman Empire only the governing class and some of its retainers were literate. Most men and some women of the urban elite aristocrats could read, although they often had educated slaves to read to them and write letters and other documents for them. But literacy was not used in most social and economic interaction, certainly not among the ordinary people. The culture was predominantly

oral (Horsley 2008, 28-29, 89–92; Oakman 2008, 300–303).

The state granted 'use ownership' of the land to the peasants, but it claimed entitlement to tax the villages, first in the form of payments in kind and second in the form of conscription to public labor or military service. Often the tax quota was laid on an entire village and the local officers had to raise the demanded amount. Internal corruption occurred when tax gatherers and village headmen took possession of goods and produce over and above the quota assigned them by the central government. The taxation was double: Rome demanded taxes from its provinces in order to sustain the government and the army and to build roads which were essential to the empire, and the local vassal kings took their share in order to sustain their own privileged life and to build palaces, new cities and monuments dedicated to the emperor.

The taxes were extracted at the time of the harvest and transported to the city. In times of poor harvests this meant that the farmer was left to suffer or even starve (Garnsey & Saller 1987, 97). Besides direct taxation, villagers were subject to a variety of other impositions, including forced labor and the requisitioning of carts and animals for transport. This further impinged on the viability of economically marginal farming operations. In addition to imperial levies, cities derived revenues from capitation, rents, tolls, salt taxes, and sales taxes (Kloppenborg Verbin 2000, 235).

Many peasants, already living at the margin of subsistence, were further impoverished and driven into debt by harsh annual exactions. They had to take out loans at staggering amounts of interest offered by money-lending merchants and absentee landlords. The debtors were obligated to pay back the value of the loan from the forthcoming harvest, plus the value-added interest. Repayment of loans depended on good harvests, which often failed because of drought, floods, disease, and the ravages of warfare. Foreclosure on debts could force peasants into debt servitude, one-sided client relationship with their patron creditors, or outright loss of land that turned them into day-laborers or beggars (Gottwald 2008, 10-11; Oakman 2008, 11-32). Indebtedness of peasants differed in distinctive parts of the Roman Empire, for example there were some differences between Judaea and Galilee (Oakman 2008, 16).

Social Stratification Model 2: Friesen

Poverty was widespread both in rural and urban areas. According to Steven J. Friesen biblical scholars tend to underestimate the overwhelming poverty that characterized the Roman Empire. Therefore he developed a poverty scale that, more accurately than Lenski's quite general one, provides seven categories for

describing economic resources especially in the ancient city of Rome (Friesen 2008, 19-20):

1. Imperial elites, consisting of 0,04 percent (%) of population: imperial dynasty, Roman senatorial families, a few retainers, local royalty, a few freedpersons.
2. Regional or provincial elites (1%): equestrian families, provincial officials, some retainers, some decurial families, some freedpersons, some retired military officers.
3. Municipal elites (1,76 %): most decurial families, wealthy men and women who do not hold office, some freedpersons, some retainers, some veterans, some merchants.
4. Moderate surplus resources (7 % estimated): some merchants, some traders, some freedpersons, some artisans (especially those who employ others), and military veterans.
5. Stable near subsistence level with reasonable hope of remaining above the minimum level to sustain life (22% estimated): many merchants and traders, regular wage earners, artisans, large shop owners, freedpersons, some farm families.
6. At subsistence level and often below minimum level to sustain life (40 %): small farm families, laborers (skilled and unskilled), artisans (especially those employed by others), wage earners, most merchants and traders, small shop/tavern owners.
7. Below subsistence level (28 %): some farm families, unattached widows, orphans, beggars, disabled, unskilled day laborers, prisoners.

The percentages in Friesen's scale are based on data from urban centers of ten thousand inhabitants or more. In rural areas poverty was even worse: while super-wealthy elites (categories 1–3) made up about 3 percent of an urban population, they were only about 1 percent of the total imperial population (Friesen 2008, 19).³

So, according to Friesen, the wealthy elites formed only 1–3 percent of the whole population of the empire. Friesen does not, for some reason, include the priestly class to his table at all, but I assume that the priestly class would have belonged to all three groups that formed the elite. In some areas, like Jerusalem, though, the number of the priests was so high (Sanders 1993, 41: some 20,000 together with the lower clergy, the Levites), that the majority of them belonged most probably to categories 4 and 5. Also, Friesen does not explicitly mention the scribes, who served the regional administration, but according to his stratification they must have belonged either to category 2 as regional or provincial elites, or to category 3, belonging to municipal elites (Friesen's 'retainers' more than likely includes the scribes mentioned in the New Testament). In Lenski's social stratification there is

a social class called 'retainers', which consists of some 5 percent of the population just below the urban elite on the top of the society (Lenski 1984, 243). In Friesen's stratification that would form the categories 3 and 4.

Those who had no problems with sustenance were altogether at most 10 percent, whereas some 90 percent of the population was living with continuous problems of sustenance. More than two thirds of them lived in severe or extreme poverty (Friesen's categories 6 and 7).

Naturally, poverty is a more complicated phenomenon than the mere possession of financial resources. However, in the early Roman Empire financial resources were, according to Friesen, probably the single most influential factor in determining one's place in the social economy, but not the only one. Other factors would have included gender, ethnicity, family lineage (common or noble), legal status (slave, freed, of freeborn), occupation, and education. Patronage relationships were especially important in one's economic survival, for a patron gave one access to restricted resources that were otherwise unavailable (Friesen 2008, 20–21).

The Rich and the Poor in the Roman Empire

In Ancient Mediterranean culture wealth was not, however, the most important value. Even more important, the fundamental value was honor, the public reputation of the family and its members. It has to be remembered that the culture was not individualistic; therefore the honor of the family and the kin was superior to that of an individual. Honor was achieved by being born into an honorable family or gained with some honorable deeds. It was challenged all the time and could be lost quite easily. Honor was a limited good related to control of scarce resources including land, crops, livestock, political clout, and female sexuality. Honor determined the position of the family in public and granted access to a better life. The counterpart of honor was the shame. Being poor, and especially falling to extreme poverty, was never just the matter of survival of the economic crisis; the loss of honor was seen as much worse and lead to becoming publicly despised. It was rare for the poor to be publicly respected, and very difficult to gain back honor once it was lost (Malina 2001, 27–57; Malina & Rohrbaugh 2003, 169–172).

The state did not show much concern for the poor. The city of Rome appeared to be an exception, since feeding the populace became a political necessity from the time of tribune Gaius Gracchus (154–121 BCE),⁴ but similar generosity shown by the officials to the poor is not recorded in ancient sources elsewhere. In the ancient world, generosity was directed rather to community, not to the needy, who were rather despised more than pitied. Liberty was highly valued: the ideal person

is a free man in the sense that he is independent economically from others. “The condition of the free man”, wrote Aristotle (*Rhetoric* 1367a32), “is that he not live under the constraint of another,” and it is clear from the context that his notion of living under restraint was not restricted to slaves but was extended to wage labor and to others who were economically dependent (Finley 1999, 40–41). In Greek language, an independent person was called ‘*plousios*’, which means “wealthy.” Such a man⁵ was rich enough to live properly on his income which was derived from property, most often from owned land that was hired to tenant farmers or worked by slaves or wage labor (Finley 1999, 41). Following the stratification by Friesen, these ‘*plousioi*’ belonged to categories 1–3 forming only a maximum 3 of percent of the total population.

In the Roman Empire there was not an actual middle-class, but between the ‘*plousioi*’ and the destitute, ‘*ptokhoi*’, were ‘*penes*’, the “working class” that were not free because of their ties to toil and were compelled to devote themselves to gaining a livelihood. A ‘*penes*’ did not necessarily lack property and was not considered poor. Such a person could even own a farm or slaves and have some monetary savings. These people belonged to Friesen’s categories 4–6, thus forming approximately 70 percent of the population. The ‘*ptokhoi*’ were the lowest class of people, who had no resources and whose daily life was a continuous struggle between life and death (Finley 1999, 41). They were beggars, robbers, bandits, prostitutes and other despised people. The number of these destitute was, according to Friesen, remarkably high, some 28 percent of all.

However, ‘*ptokhoi*’ is not used only in reference to the destitute as the lowest social or economic class. In ancient Mediterranean culture it was very important to maintain one’s honorable status. It was rare that somebody could attain a higher status in society, because people tended to think that all the resources of life were limited – so it was not possible to get more wealth without depriving others, which was condemned as greed – and as such was considered shameful. Normally people did not even aspire to higher positions in their life and career. The landless tenant did not become a land-owner, a craftsman selling his products did not become a wealthy trader. One’s status in life was thought to have been inherited at birth. It was not reasonable and honorable to try to achieve a higher status. But losing one’s status was shameful. Those who lost their status were also called poor, ‘*ptokhoi*’, independent of their earlier or comparative status in life. Status could be lost when people became incapable of paying their debts, were imprisoned, lost their inherited land, or suffered severe illness, for example. Therefore, being classified as ‘poor’ could be the result of some unfortunate turn of events or some untoward circumstances. Consequently, social status was not necessarily a

permanent standing but a sort of revolving category of people who unfortunately could not maintain their inherited status. Thus day laborers, landless peasants and beggars born into their situation were not inevitably considered as 'poor persons' in first century society (Malina 2001, 99–100).

Poverty in Galilee

In order to understand the activity of Jesus and the early Jesus movement, it is essential to know the social and economic context of this time. The principal literary source for our information on first century Galilee is Josephus, who provides a very incomplete glimpse of the political and economic character of Galilee, and his account is both tendentious and self-serving. From a much later period, rabbinic literature gives a rich view of political and economic life in Galilee, but between the first century and the time of the rabbis, the face of Galilean society changed dramatically, because of the failure of the Second Jewish Revolt (132–135) and the large-scale displacement of Judaeans in Galilee following the revolt. The archaeological evidence is also quite fragmentary and still open to debate (a good list of recent surveys of Galilee in the Early Roman period is offered by Kloppenborg Verbin 2000, 215).

The early Roman period between 37 B.C.E. –135 C.E. saw tremendous growth in the population. It has been estimated that the population in Galilee doubled within one hundred years (Reed 2010, 350–351). First-century Palestine was, besides being an advanced agrarian society, shaped by several dominant forces: the Israelite tradition (linguistic, cultural and religious heritage), the Roman Empire (political control), and Hellenism (the pervasive cultural influence over the whole Mediterranean and Middle East, Hanson & Oakman 2008, 7).

The inhabitants of Galilee under the rule of Herod the Great

Most probably the forefathers of Jesus migrated like many other Judeans from Judea to Galilee at the time of the Hasmoneans in the last third of the second century BCE, when Judea achieved independence after the harsh domination of the Seleucid ruler Antiochus IV Epiphanes.⁶ Unlike Judea, Galilee had plenty of fertile soil available for cultivation. From the lack of archaeological evidence it has been concluded that Galilee had been virtually uninhabited from the eighth to the second century B.C.E. (Crossan & Reed 2001, 32). It was earlier supposed that there was an Israelite population still living in Galilee when the Hasmoneans took over the area, which would explain the somewhat opposing attitudes of the

Galileans towards Judea and the Jerusalem Temple. This presupposition is still supported by some scholars, for example John Kloppenborg Verbin (Kloppenborg Verbin 2000, 229).

In 104 BCE, after having conquered Samaria and destroying its temple on Mount Gerizim, the Hasmoneans took over Galilee and required the local inhabitants to live according to the laws of Judea. This takeover cleared the way for Judeans to immigrate to Galilee. The region was thus brought together with other Israelite people under the Temple and high priesthood, with the taxation system connected to the temple (Horsley 2008, 25). It is not clear whether the inhabitants of Galilee at that time were already originally from Judea, or were there from other regions as well. Horsley seems to count on the latter possibility, since he claims that these people were now under Judean domination for the first time. Horsley's view is based on Josephus' note that Aristobulus (104–103 BCE) "compelled the inhabitants, if they wished to remain in the country, to be circumcised and to live in accordance with the Laws of the Judeans" (Ant. 13.318-319). However, Josephus might have been exaggerating commonalities between Judea and Galilee for his own apologetic reasons (Kloppenborg Verbin 2000, 221-223).

When the Romans occupied Palestine in 63 BCE, radical changes occurred with regard to land-ownership in Galilee. After the Roman civil war in 40 BCE, the whole territory was placed under the dominion of Herod, a vassal king of the Roman Emperor. Herod, later called 'the Great,' had the power to distribute the land however he wanted and to whomever he wanted. He was known as a cruel ruler who did not tolerate any opposition and even had his own family members executed.⁷ According to Josephus, he first "secured" Galilee by capturing the Hasmonean garrison town of Sepphoris and from there began to root out all opposition to his rule (Crossan & Reed 2001, 55).

However, his domination seems not to have brought only violence and destitution. Under his reign Judea grew economically due to his large construction projects that brought employment but also required a huge amount of initial capital. His building projects included the reconstructed ancient capitol of the Northern Kingdom, Samaria – renamed Sebaste, the new harbor city, Caesarea Maritima, the inaccessible fortress palaces at Masada and Jericho, and in Jerusalem, the Fortress Antonia, a Royal Palace and a massive extension of the temple. These projects increased the economic value of the whole territory for Rome, which was certainly the purpose Herod had in mind. Heikki Räisänen (2010, 23) summarizes: "Peace reigned during his rule, and the economic situation created by him was beneficial to the nation." That peace was, however, achieved and supported only

by force and violence. Some resistance and even revolts are reported even during this time of “peace” (Horsley 2008, 173–175). During the reign of Herod the Great, Galileans had a threefold taxation system: tribute to Rome, taxes to Herod, and tithes and offerings to the Temple and priesthood (Horsley 2008, 25). It is not quite clear whether the Galileans contributed to this last category but it seems likely (Kloppenborg Verbin 2000, 224–226). Either way, the harshness of the Roman taxation system made peasant survival difficult and for this reason, there was often a great deal of resistance as well as uprisings (Oakman 2008, 283–285).

Despite all of these major building projects, the economic growth did not correlate to improved working and living conditions of the poor. Herod secured the biggest profits from the growth for himself.

In addition to increased economic value, it must be remembered that the building projects also aimed to Romanize the territory, with all the new cities named to honor the Emperor and housed pagan temples to the goddess Roma and to Augustus. Yet Herod was also tolerant of Jewish religion, judging from his largest building project: the restoration of the temple of Jerusalem. He even lived as a Jew and defended Jewish worship outside Palestine. His tolerance was most probably a way to appease Jewish subjects, keep the peace and ensure the acceptance and compliance of the Jewish aristocracy. Maybe the reason for this was to make possible the eventual takeover of the temple and the assimilation of the Jewish people. He also remitted taxes during times of famine, ostensibly out of kindness, but Josephus writes that it was because he wanted to recover the people’s goodwill (Josephus, Ant. 15.10.4.).⁸ It might be that Herod wanted both to be a good Roman client-king and an honored King of the Jews - a dichotomy that is called the “schizophrenia of his rule” (Crossan & Reed 2001, 56).

Räsänen’s view, compared to Horsley’s, reflects the different depictions of Galilee by scholars. Oakman (2008, 246) writes:

“The very different depictions of Galilee in Sanders and Horsley offer a case in point. Sanders sees no real basis for conflict under ‘the good Herods,’ while Horsley perceives a ‘spiral of violence.’ Since both scholars draw upon virtually the same source material, their disagreement resides largely in their conceptual frameworks. Sanders’ picture of a Galilee ruled by benevolent despots with enlightened tax policies seems influenced by unwarranted political assumptions. Horsley’s use of peasant studies, and sensitivity to the political realities of a colonial situation, provides him with a very distinctive perspective on conditions under client rulers.”

Galilee in the First-Century

After the death of Herod the situation in Judea and Galilee soon grew much worse. His kingdom was divided among his three sons. Archelaus became the ethnarch (ruler of the people) of Judea, Samaria and Idumea. His reign was short-lived because his rule was so autocratic and aroused the hatred of his subjects to the extent that, in 6 CE, they sent a delegation to Rome to ask for his removal. Judea came directly under Roman control. The new governor, Quirinius, the Roman legate of Syria, conducted a census for tax purposes as part of the Roman takeover. The census is referred to in Acts 5:37 and probably also in Luke 2:1–2, even though Luke seems to have placed it at another date, probably for ignorance (Brown 1997, 60). The census produced a rebellion led by Judas the Galilean. The rebellion was defeated cruelly by the Romans.

The Roman prefects of the era were Valerius Gratus and Pontius Pilate, both of whom ruled ten years, which has often been regarded as an indication that there were no severe violent uprisings at the time. Also the Roman historian Tacitus (History 5.9) reports that in Judea under the Emperor Tiberius (14–37 CE) “Things were quiet.” However, under the Roman governors there was plenty of violence in Judea and Galilee. Valerius Gratus (15–26 CE) was the first procurator who arbitrarily appointed and deposed the high priests. Josephus (Ant. 18.2.2) portrayed Gratus as manipulating Jerusalem’s temple politics by deposing the incumbent Sadducean high priest Hanan I (6–15 CE), as well as three short-termed successors, before finally settling on Joseph Kayyafa (Caiphas), who had a long tenure collaborating with Roman military Rule (18–37 CE). He put down two formidable bands of robbers that infested Judea during his government, and killed, with his own hand, the captain of one of them, Simon, formerly a slave of Herod the Great (Josephus, Ant. 17.6.7; Jewish War 2.4.2.3). Gratus assisted the proconsul Quintilius Varus in quelling an insurrection of the Jews (Josephus, Jewish War 2.5.2).

Pontius Pilate’s first serious clash with the Jews took place in his very first year in office when his troops marched into Jerusalem at night with their regimental standards bearing medallions with the emperor’s image. Jewish reaction included a large delegation to Caesarea. The very next year, 27 CE, Pilate attempted to have an aqueduct built. The point of conflict seemed to have been around the use of sacred temple money set aside for sacrificial animals for God, for the project. Indignant at this proceeding, the populace formed a ring around the tribunal of Pilate, then on a visit to Jerusalem, and besieged him with angry clamor. Pilate took money from the Temple treasury to build an aqueduct for Jerusalem. His disguised troops slaughtered Jewish people in the temple courts during their protest (Josephus, Ant.

18.60–62; Jewish War 2.175–177). In 29/30 CE Pilate introduced coins engraved with symbols of Emperor-worship on one side and Jewish symbols on the other. In 32 CE he attempted – again – to bring in golden standards honoring Tiberius into Herod’s Palace in Jerusalem. In 36 CE a Samaritan would-be-messiah asked the Samaritan people to go up to Mount Gerizim with him, where he promised to show them sacred vessels hidden by Moses. Pilate blocked their route of ascent with cavalry and heavily armed infantry. In the clash that followed, some were killed and the rest scattered or taken prisoners. Pilate then executed the ringleaders and those who were most influential.

Soon after Tiberius, when Emperor Caligula reigned for four years (37-41 CE), things got even worse in Judea. Caligula wanted to show his authority over Judea by attempting to have a statue divinizing him erected at the Jerusalem temple. The resistance of the peasants and the untimely death of Caligula stopped the project, anyhow.

After Herod the Great’s death Galilee, and part of the Transjordan, came under the dominance of his son Antipas, who was named the tetrarch (ruler of a quarter-kingdom). This change led to many problems. It was not easy to accept the new regime especially since Antipas made his home and headquarters in Galilee. This was the first time in their history that they had a ruler who resided in the territory. The location of the administration was within view of nearly every village, which meant even greater efficiency in tax collection. This also meant that they were no longer under Jerusalem’s control.

Many riots occurred in Galilee that were forcefully vanquished. One such incidence happened at Sepphoris, (a Jewish town close to Jesus’ home town of Nazareth), when the news of Herod the Great’s death reached the people there. Some of the city-dwellers believed that Herod’s death offered them the perfect opportunity to found a Jewish government of their own. They rallied against foreign rule and taxation and acclaimed kingship to Judas, son of Hezekiah, but were quickly crushed by the Syrian-based Roman legate. The Romans defeated the riot with force, burned the city and sold its inhabitants to slavery (Josephus, Jewish War 2.68–69, Ant. 17.288-289). Josephus might, however, exaggerate the devastation, since no archaeological evidence is found from the site that fits to the destruction of the whole city. His description of Antipas’s rebuilding Sepphoris into the “ornament of Galilee” (Ant. 18.27) resonates though, with the archaeological record (Crossan & Reed, 2001, 65-66). Sepphoris was subsequently rebuilt by Herod Antipas into Galilee’s largest city and the first capital of the lands that Antipas inherited from his father. Obviously members of the Herodian family belonged to the elite of the

city. At the time of Jesus, Nazareth was in the shadow of Sepphoris and under Herod Antipas's political control. No doubt the cruelties caused by the Romans in the area just before Jesus was born were a part of recent local memory and had an effect, even then, on life in Nazareth and other Galilean and Judean villages.

As was typical for agrarian societies, Galilee was dominated by only a few major families, including most probably the families of Caesar, Pilate and other prefects, Herodians and especially Antipas's court officials, high priests and possibly some successful merchants and a few overseers of the collection of taxes and tolls. When peasant families grew larger it was no longer possible to cultivate new land for new generations as it was earlier done.

In biblical scholarship, it was earlier presumed that Galilee would have had important trading routes for international use because of its location, and that the Galileans themselves would have traded their products to big cities around the eastern part of the empire. This view was based on supposed lively interactions between Galilean cities and villages, for example it was argued that Galilean villagers sold their products at the markets in Sepphoris and Tiberias. Conclusions were drawn, on the basis of ancient coinage, that the Galileans must have had remarkable trade in olive oil with Syria, especially its big trading city Tyre. Richard Horsley has, however, questioned the view of Galilee as a relatively lively trading area. Ancient Tyrian coins found in Galilee show, most of all, what kind of money was normally used in Galilee. As such, it is not evidence of trade in the area, since the same coinage was used widely in the eastern part of the empire as well. The other archaeological remains from the first century in Galilee refer, rather, to a remote region, with little influence from Greek-speaking Tyre. For example, the pottery remains show that the pottery distribution was not wide outside Galilee (Horsley 1996, 69–75, 83–85).

Herod Antipas, needing to expand his revenues in order to fund his ambitious city-building, developed fishing into an industry. Working through brokers as intermediaries, the king supplied the equipment, especially the costly large (26-foot) boats that required a crew of five or six.⁹ Collaborative crews evidently contracted to deliver a certain percentage or amount of their catch to the processing depots in return for keeping the rest (somewhat like sharecroppers). The principal processing center for the fish was Magdala ("tower of fish" in Aramaic), where people cut loose from their ancestral lands and village communities found work (Hanson & Oakman 1998, 106–110; Horsley 2008, 48).

Antipas wanted to honor the Emperor by building two Roman cities in Galilee. These cities, which were under the construction process when Jesus was a young

man, were Sepphoris and Tiberias. They became the only cities in Galilee with pagan buildings such as temples and theaters. Sepphoris was rebuilt after the destruction by the Romans, now in a more Roman style as a new capital of Galilee. At the time of Antipas, Sepphoris was, however, not yet totally pagan, which might speak of the care Antipas took not to irritate the Jewish population at the area. Like his father he also wanted respect from the Jews (Crossan & Reed 2001, 64). Reed estimates that Sepphoris had a population of approximately 24,000 inhabitants (Reed 1994, 214–215).

Antipas built Tiberias some twenty years after Sepphoris on a former Jewish cemetery. Named after the emperor, it served as Antipas' new administrative capital. There is no evidence of priests belonging to the elite of either Sepphoris or Tiberias in the first century, even though after the First Revolt (66–70 CE) and especially after the Second Jewish Revolt (135 CE) the cities became centers of former priests and Jewish education (Kloppenborg Verbin 2000, 242-245). As Horsley (2008, 46) writes: "Both cities, built in Roman style by a king who had been educated in Rome, must have seemed like alien urban culture set down into the previously Israelite rural landscape remote from the dominant high culture."

The construction projects brought employment for many landless people, but at the same time aroused critics because they were regarded as part of Antipas' intention to Romanize Galilee and because they were partially funded by taxation. As peasant families could not meet the demands of taxes or became indebted by buying the necessities they needed to grow crops, possession of their land was transferred elsewhere. Estates grew and tenancy increased. Architectural grandeur increased at one end of Galilean society by making poverty increase at the other (Freyne 1988, 23-46; Crossan & Reed 2001, 70).

Both cities were the centers of taxation with collection and storage points for tax revenues and they housed the debt archives. The wealthy inhabitants of the cities differed significantly from those living in villages. This was the substratum for several movements opposing Rome (Freyne 1988, 166; Kloppenborg Verbin 2000, 235, 237, 246-247; Oakman 2008, 21, 168-171).¹⁰

One of these resistance movements, and the most influential as it appears to be, was the Jesus movement. It seems to have attracted especially, like some other anti-Roman movements, the landless: peasant children without inheritance, expropriated smallholders and all kinds of people who were deprived of access to the land. The changed situation from a land-owning peasant farmer into a tenant farmer or day-laborer was dramatic for many Galileans. The peasant farmers who remained were permanently poor and in continuous danger of falling under

the subsistence level. As Kloppenvorg Verbin (2000, 261) describes it: “One bad harvest or one serious misfortune might mean the loss of everything, since the new patronal class, already viewed with distrust, could not be depended upon for help.” If they lost the essential resources of living, they became destitute. That caused banditry, itinerancy, slavery, prostitution and robbery.

Richard Horsley (1987, 38) has pointed out that “social banditry” was typical for Galilee. It was a prepolitical and nonorganized form of protest against injustice and resistance to occupation and its deleterious effects. Supposedly many of the bandits were dispossessed peasants, who were supported by the peasantry in Galilean villages. The reason for Jesus’ itinerant life-style might not have been a voluntary abandonment of normal family-life due to ideological reasons or a crisis in family relations, but simply may have been due to a loss of everything because of the harsh taxation, strong indebtedness and bad crops. Only later did it become idealistic asceticism (Crossan & Reed 2001, 127-128).

A slightly distinguishing view is offered by Horsley (2008, 46-55), who thinks it was just these strongly indebted peasant farmers, in danger of losing their ancestral land, who formed the various Jesus movements. Horsley’s description of peasant life in Galilean villages is also quite convincing, but he makes the case that itinerancy was a voluntary choice of some followers of Jesus. In this view, they spread the movement from village to village, not necessarily because of extreme poverty and loss of land and permanent households.

First-Century Galilee was mainly agricultural, with a small fishing industry. Its population was economically strongly dependant on the wealthy elite, the majority of whom lived in Sepphoris and Tiberias with some absentee landlords even residing in Jerusalem. The elite lived by depriving Galilean rural population and had no direct communication with them. Their agents collected taxes, though usually the villagers had the opportunity to deal with minor legal matters themselves in local assemblies, namely, the synagogues. The poverty in Galilee is also reflected by the fact that almost no remains of storage buildings for grain or other products have been found there in the archaeological excavations. And no shops have been found at all. The Galileans seem to have consumed all they produced. Having paid the rents, taxes, loan remissions and interests, there simply was nothing left to trade with.

The social stage of the Galilean peasants

Literacy was even more limited in Judea and Galilee than in the rest of the Roman Empire. Writing was confined mainly to scribal circles and high priestly adminis-

trations. Oral communication dominated at all levels of the society, completely so in the villages (Horsley 2008, 29). Horsley wisely notes that “[t]his makes the old depiction of the ancient Jews as generally literate and a ‘people of the book’ highly dubious. So, too, it also calls into question the frequent assumption that early Christians were also literate and quickly also became a ‘people of the book’. This means, for example, that Judean texts from around the time of Jesus do not provide evidence for what the Jews in general believed and practiced, but only for the literate circles that produced those texts.” Even if the Galilean villagers would have had possession of some scrolls, which they most probably did not, they would not have been able to understand them, since they spoke a dialect of Aramaic that deviated from the Hebrew of the sacred texts. They would have known the existence of the sacred scriptures, since they were deposited in the Temple and supposedly were read or rather recited on ceremonial occasions. Some fragmentary knowledge of the scripture may also have been mediated to villagers through Pharisees and other scribal representatives of the temple-state. Having some knowledge of the scriptures and even the ability to recite them did not, however, mean literacy in the sense of ability to read (Horsley 2008, 29, 89-92). Most probably, Jesus could not read or write (Oakman 2008, 171, implied also by Horsley 2008, 89-92).

The social status of Jesus and his family is not easy to determine. All the archaeological evidence from the Roman period points to a simple peasant existence in Nazareth. It also points to a Jewish Nazareth. The size of the village was small. It could have been inhabited by two to four hundred people, which means several extended families or clans (Crossan & Reed 2001, 34–35).¹¹

Many scholars are of the opinion that the poor in Galilee were small farmers with inadequate or barren land, or serfs on large estates. Under heavy taxation and debts they lived continuously at subsistence level or below it. Typical to Mediterranean peasantry, they most probably practiced viticulture, arboriculture and agriculture and had a vegetable diet, supplemented with yogurt and cheese, and on rare occasions with poultry, lamb or beef. Productivity was relatively low. Excess peasant labor may have been devoted to craft specialization when agricultural opportunities dwindled and tax pressures were high (Oakman 2008, 167). A relatively high number of people died from malaria or other diseases, especially around the Sea of Galilee. Disease sometimes had a severe influence on the productivity of Galilee, and caused poverty (Reed 2010, 356–360).

Many peasants had lost their ancestral land. Also “surplus” children of peasant households were often forced to leave the village in search of livelihood (Lenski 1984, 278). In Friesen’s categories the majority of the farmers would have belonged

to groups 6 and 7. It seems to me that in the first-century Galilee many families moved from group 6 to group 7 and even to slavery.

What it comes to Jesus in the Gospel of Mark (6:3), there is a brief mention of his trade: he was a *'tekton'*.¹² This Greek word is traditionally translated as 'carpenter', which is probably due to medieval paintings. Indeed, *'tekton'* basically means a builder of any kind. So, Jesus was not necessarily a carpenter or a "wood-worker who made doors or furniture for the stone or mud-brick houses and plows and yokes for farmers" (Brown, 1997, 67). The term *'tekton'* could be applied to any worker who plied his trade with a hard material that retains its hardness throughout the operation, e.g. wood and stone or even horn or ivory (Batey 1984, 249-258). A *'tekton'* could have thus referred as well to a sculptor or – most probably in this case – to a craftsman who works on buildings made of stone. It has to be remembered that there were large building projects in Galilee at the time of Jesus, and an especially important one just a few miles (one hour's walk) from Nazareth, his childhood hometown.

M. I. Finley (1999, 185-186) describes the Roman custom of building projects in urban environments: "No doubt many skilled artisans picked up casual work on public projects when the opportunity arose (and when they needed it, which must have been often)." He then gives an example from Delos, "where the detailed financial records reveal the frequency with which a craftsman turns up from a nearby island for a few days in order to perform a specific piece of work, not to reappear for months or years or even ever again." In the biggest cities, "tens of thousands of unskilled and semi-skilled men must have found frequent, though strictly speaking casual, employment in that major urban activity of all pre-industrial societies, the building trade." When the Romans built Sepphoris they certainly used local people, both slaves and waged laborers from nearby villages.

Reed (2010, 364) writes: "The newly built cities' contribution to social instability must be stressed: Sepphoris and Tiberias fueled internal migration from villages to cities. Thus, the rural–urban divide was often crossed, and we cannot assume a rigid division between rural peasants in villages and urban elites in the cities. Surely Jesus had some extended family in Sepphoris." If Jesus' family had the same difficulties as almost every family at that time, they could not afford a large family. It seems likely that some members of the family had to leave farming and find a job elsewhere. Oakman (2008, 171) writes: "Occupationally, Jesus is best understood as a peasant child forced to leave the village in search of livelihood (Mark 6,3)."

It might as well be that the *'tekton'* in Mark 6:3 refers to a stone-worker, city-builder, in which case the word gives a slightly negative impression (as it is indeed

clear from the context: the people in Nazareth do not accept Jesus, who is a 'tekton', and purports to have more wisdom than the others). We may surmise that Jesus was despised because he had worked on Roman building projects, including the construction of the pagan city of Sepphoris. If this were the case, Jesus might not be compared to "a blue collar worker in lower-middle-class America" (Meier 1991, 278–285).¹³ Rather, he would have belonged to Friesen's group 6 or 7, depending on his skill, as a landless peasant who worked occasionally as a laborer in the nearby city. The movement led by him promised subsistence in the Kingdom of God (Mark 10:30; Luke 12:22-31/Matt. 6:25-33). He spoke about debts, and taught his disciples to pray for the forgiving of debts (Luke 7:41–42; Luke 11:4/Matt. 6:12). At least in the beginning, Jesus-movement seemed to be "a movement of the poor for the poor" (Stegemann 1984, 23).

Towards the Catastrophe

The third part of Herod the Great's kingdom, the areas north and east of the Lake of Galilee, including the Decapolis, was initially given to Herod's son Philip. Eventually Herod's kingdom was re-established by the emperor Claudius (41–54), who gave the areas ruled by Herod's sons to Herod's grandson and the emperor's good friend Agrippa I. The new governor first appeared tolerant of Jewish inhabitants in the territory, but his rule was to become fatal for the Jesus-believing Jews in Jerusalem: according to Acts 12 he was responsible for the persecution that killed James, the brother of John, son of Zebedee. Palestine was placed under direct Roman rule after Agrippa's death. The procurators of the period 44-66 were, however, "of low caliber, vicious and dishonest, provoking intense unrest by their injustice" (Brown 1997, 61). Their misrule gave rise to Sicarii (knife-wielding terrorists, who attacked especially pro-Roman Jewish elites), Zealots (ruthless adherents of the Law, and major instigators of Jewish revolt against the Romans in 66–70). The Roman legions led by Vespasian marched from Syria to Judea to quell the revolt. When Vespasian became emperor after Nero, his son Titus conquered Jerusalem, destroyed the temple and burned the city. Most of the surviving Jews, including the Jesus-believers who did not take part of the armed revolt, had to leave the city (Brown 1997, 61).

The defeat in the Jewish war and the religious crisis followed by the destruction of the temple made life for Jews everywhere in the empire difficult. They were now publicly shamed. The war inevitably increased poverty in Palestine. The Jews were obliged to pay a new punitive tax of two drachmas for the support of the temple of Jupiter Capitolinus in Rome.

Concluding remarks

In this article I have offered a brief overview of the social context of Jesus and his contemporaries living in the first century Mediterranean world. With the overview I want to focus on the clear fact that Jesus and his followers, like the majority of people living in the Roman Empire, were living in conditions that we would describe as inhuman. They were suffering from poverty that was mainly caused by injustice. However, when reading the Gospels, written by people belonging to the literate elite, this fact easily blurs. It is far too easy to forget what it means to live in ultimate poverty and to replace the original context with one more familiar to us. Therefore, I conclude that poverty as a background should be taken seriously whenever historical or biblical scholarship is trying to understand the development from the movement of the Galilean villagers into the religion called Christianity.

Still much of the context remains in obscurity. As yet, we do not know enough about the conditions that the Galilean peasants endured. One extremely useful perspective could be achieved by studying the life of impoverished people in our own time. They often lack the possibility of being heard when it comes to decisions concerning their own life. What set of circumstances must occur for poor people to start fighting or at least resisting the powerful and the official politics of a country? How do destitute people form a group and work together? How about their mutual solidarity? What kinds of problems do they have that hinder their activity in trying to improve their situation?

Especially interesting for me was the opportunity to discuss the Gospel texts with poor people. I found it interesting to hear how they understood the Gospels in their own context in Africa or in Palestine where I visited collecting data for my future studies. This data will be compared to first century conditions in the Roman Empire asking, what has changed and what has not. It was also very interesting to hear people in African villages comment on Jesus' sayings on poverty, or to discuss the same sayings with Muslims suffering from the illegal occupation by Israel in the West Bank.¹⁴

NOTES

- 1 'Household servants' is used by Lenski instead of slaves.
- 2 Even though Gottwald describes ancient empires in general, and has, especially, Egypt, Assyria and Babylon in mind, the description fits remarkably well for the Roman Empire as well.
- 3 Friesen also presents interesting data on the annual income needed by a family of four (adapted from Stegemann & Stegemann 1999, 81-85), which he combines with the poverty scale.
- 4 Gaius Gracchus ordered the state to buy imported grain and to store it. The grain was distributed monthly to all Roman citizens at a low price.
- 5 In patriarchal society only men could be

- free.
- 6 A compact history of the time is offered by Brown, 1997, 56–58.
 - 7 Herod's kingship was approved and enlarged upon by Octavian in 31/30 BCE. He executed Jewish high priest Hyrcanus II in 30 BCE and his own wife Mariamne I in 29, together with some of his own sons, whom he feared would fight against him for the kingship (Brown, 1997, 58).
 - 8 I am grateful to Linda Hodges for these observations. She also raised a good question, whether the Court of the Gentiles was built in order to Romanize the temple as well as to bring more pilgrim money into the Herodian coffers. See Crossan & Reed 2001, 194.
 - 9 This kind of a fishing boat was found in the mud near ancient Magdala in 1986 and is now seen at Yigal Allon Museum, Kibbutz Ginossar (Crossan & Reed, 2001, 85–87). However, this particular boat seems to have been built of used material and repaired several times until it was finally totally rejected, which led Crossan and Reed to argue: "Herod Antipas's commercial kingdom didn't launch a fishing or mercantile fleet on the lake." (p. 87).
 - 10 Contrary to this is John P. Meier's (1991, 282–283) note: "Indeed, for all the inequities of life, the reign of Herod Antipas (4 B.C.—A.D. 39) in Galilee was relatively prosperous and peaceful, free of the severe social strife that preceded and followed it... Milder than his father Herod the Great, he was an able ruler who managed to live at peace with his people. It was no accident that he ruled longer than any other Herodian king or prince, with the exception of Agrippa II."
 - 11 I find Crossan's and Reed's estimation of the population more trustworthy than Meier's (1991, 280), who writes: "[Jesus] lived in a village of between roughly 1,600 and 2,000 people." Meier does not say what he bases his estimation on. Crossan's and Reed's calculations are based on topography and archaeological evidence.
 - 12 Matthew, most probably out of respect, changes the Markan text so that in his version (that is evidently dependent on Mark's story), Jesus is the son of the 'tekton', Matth. 13:55. Luke, likewise dependent on Mark's text, omits the trade entirely, Luke 4:22.
 - 13 Meier regards Jesus as coming from a peasant background, "but he is not an ordinary peasant" The peasant background explains why a good deal of the imagery in Jesus' parables and metaphorical language is taken from agriculture. However, even though Meier regards Jesus as a wood-worker, he considers it possible (but not probable) that Jesus worked in Sepphoris for a while, p. 284. Meier also disclaims some arguments by scholars, who argued that Jesus and his father were relatively well to do (1991, 313 n. 168 and 169).
 - 14 I am currently writing a monograph on the poverty texts of the Gospels. In the monograph the results of the field research sections in Africa and Palestine will be reported and analyzed together with the poverty texts of the Gospels.

REFERENCES

- Batey, Richard A. (1984), "Is Not This the Carpenter?" *New Testament Studies* 30, 249–58.
- Brown, Raymond E. (1997), *An Introduction to the New Testament*. The Anchor Bible Reference Library. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.
- Crossan, John Dominic & Reed, Jonathan L. (2001), *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*. New York: HarperSanFrancisco.
- Finley, M. I. (1999), *The Ancient Economy*. Second, Updated Edition with a Foreword by Ian Morris. Sather Classical Lectures 43. Berkeley, Los Angeles, London: Uni-

- versity of California Press.
- Freyne, Seán (1995), Herodian Economics in Galilee. In: *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, ed. Philip F. Esler. London, New York: Routledge, p. 23-46.
- Friesen, Steven J. (2008), Injustice or God's will? Early Christian Explanation of Poverty. In: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Edited by Susan R. Holman. Holy Cross Studies in Patristic Theology and History. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Garnsey, Peter & Saller, Richard (1987), *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Gottwald, Norman K. (2008), Early Israel as an Anti-imperial Community. In: *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*. Edited by Richard Horsley. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 9-24.
- Hanson, K. C. & Oakman, Douglas E. (2008), *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*. Second Edition. Minneapolis: Fortress Press.
- Horsley, Richard A. (1996), *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Horsley, Richard A. (1987), *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row.
- Horsley, Richard A. (2008), *Jesus in Context. Power, People & Performance*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kloppenborg Verbin, John S. (2000), *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lenski, Gerhard E. (1984), *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. The University of North Carolina Press.
- Malina, Bruce J. (2001), *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Third Edition, Revised and Expanded. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Meier, John P. (1991) *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume I: The Roots of the Problem and the Person*. The Anchor Bible Reference Library. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.
- Oakman, Douglas E. (2008), *Jesus and the Peasants. Matrix – The Bible in Mediterranean Context*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Reed, Jonathan L. (1994), *Populations Numbers, Urbanization, and Economics: Galilean Archaeology and the Historical Jesus*. In: *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, Atlanta: Scholars Press, p. 203-219.
- Räsänen, Heikki (2010), *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christianity*. Minneapolis: Fortress.
- Reed, Jonathan L. (2010) *Instability in Jesus' Galilee: A Demographic Perspective*. In: *JBL* 129, no. 2 (2010): 343-365.
- Rohrbaugh, Richard L. (1993), *The Social Location of the Markan Audience*, In: *Interpretation* 47, 380-395.
- Sanders, E. P. (1993), *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books, 1993.
- Stegemann, Ekkehard W. & Stegemann, Wolfgang (1999), *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Minneapolis: Fortress 1999.
- Stegemann, Wolfgang (1984), *The Gospel and the Poor*. Translated by Dietlinde Eliott. Philadelphia: Fortress Press.

Lesket Vanhassa testamentissa ja 2000-luvun Afrikassa – tarinoita köyhistä ja syrjityistä vai sankareista ja selviytyjistä?

Leena Koivisto

Johdanto

”Köyhyys ja syrjäytyminen Raamatussa” -tutkielmaseminaari innoitti Vanhan testamentin eksegetiikan pääaineopiskelijaa etsimään uudenlaista näkökulmaa Raamatun tarinoihin. Syrjäytyneitä ja köyhiä löytyy Raamatun sivuilta useista ihmisryhmistä, mutta miten päädyin rinnastamaan Vanhan testamentin leskiä oman aikamme afrikkalaisiin leskiin?

”Minun mieheni on kuollut”. Näin leskinaiset toisessa Samuelin kirjassa (14:5) ja Ensimmäisessä Kuninkaitten kirjassa (4:1) pukevat kohtalonsa yksinkertaiseksi lauseeksi. Neljän sanan mittainen toteamus paljastaa kontekstiin perehtyneelle lukijalle naisen statuksen radikaalin muutoksen: turvattu toimeentulo on ainakin hetkellisesti loppunut, oikeus omistaa kyseenalaistettu, ja nainen elää köyhtymisen ja syrjäytymisen uhan alla. Samuelin ja Kuninkaitten kirjojen leskien ihmiskohtalot ajoittuvat vuosisatojen, jopa vuosituhansien päähän. Eivätkö samankaltaiset haasteet kuitenkin kosketa myös nykypäivänä leskeksi jääneen naisen arkipäivää erityisesti köyhemmissä oloissa kuten kehitysmaissa?

Leskiä on aina ollut ja tulee aina olemaan. Nämä monin tavoin erityisessä asemassa elävät naiset ovatkin mielenkiintoinen ja jokaiselle ymmärrettävissä oleva kerronnan kohde, johon lukijan on helppo samaistua. Saadessani ensimmäisen kerran käsiini Kirkon Ulkomaanavun afrikkalaisista leskistä kertovia tarinoita huomasi spontaanisti vertaavani niitä Raamatusta lukemiini leskitarinoihin. Eri Afrikan maissa syntyneiden, oman aikamme naisten elämäntarinalot kertoivat miehensä menettäneistä naisista kamppailemassa muun muassa taloudellisen selviytymisen, yhteisön hyväksynnän ja maanomistusoikeuksien kanssa. Monia arjen haasteita ja toisaalta erityistä kohtelua kohtaavien leskien elämäntarinat tuntuivat olevan hyvin samankaltaisia kuin leskistä kertovat tekstikatkelmat Raamatussa ja erityisesti Vanhassa testamentissa. Tämän havainnon vahvistamiseksi tarvittiin tutkimusta.

2000-luvulta peräisin olevien tekstien rinnastaminen tuhansia vuosia vanhojen, pyhiksi koettujen kirjoitusten kanssa herätti luonnollisesti lukuisia epäilyksiä. Voiko

näitä kahta kontekstia millään lailla uskottavasti verrata keskenään? Onko vertailussa kyse jonkinlaisesta fundamentalismista tai väkinäisestä yrityksestä nähdä Vanhan testamentin tarinat realistisina myös tuhansia vuosia myöhemmin? Näiden mielestäni täysin relevanttien ja oikeutettujen kyseenalaistusten jälkeen mielenkiintoni aihetta kohtaan vain kasvoi. Ehkä kehitysmaissa elävien, monia arjen haasteita kohtaavien leskien myötä voitaisiin ymmärtää jotain oleellista Vanhan testamentin leskien tarinoista ja toisinpäin? Pohdittuani asiaa pro gradu -tutkimukseni aihe alkoi hahmottua. Tutkimuksen nimi sai lopullisen muotonsa: Minun mieheni on kuollut – Interkontekstuaalinen tutkimus leskistä Vanhassa testamentissa ja 2000-luvun afrikkalaisissa leskitarinoissa.

Tarkkaavaisin lukija pohtii jo tässä vaiheessa, miksi edellä ei mainita leskimiehiä. 2000-luvun länsimaissa elämme aikaa, jossa perinteisiä sukupuolirooleja kyseenalaistetaan, miestutkimus halutaan nostaa naistutkimuksen rinnalle ja gender-käsitettä pyritään laajentamaan. Suomen kielessä sekä miehet että naiset voivat jäädä leskiksi; jopa silmäätekevä poliitikko voi kulttuurissamme identifioitua ”puolivallattomaksi leskimieheksi”. Tilanne oli täysin toinen muinaisessa Israelissa, sillä käytännössä nainen kuului lähes poikkeuksetta joko aviomiehen, isän, veljen tai sukulaismiehen talouteen (mm. Bird 1997, 27; King & Stager 2001, 5; Millgram 2008, 17). Miehiin viittaavaa, leskeä tarkoittavaa sanaa ei Vanhasta testamentista tavata, sillä vaimon kuolema ei näkyvästi horjuttanut miehen statusta. Näistä syistä tässä artikkelissa leskistä puhuttaessa viitataan yksinomaan naisiin.

Intertekst.. interkult.. interkontekstuaalisuus?

Kontekstuaalisuus, intertekstuaalisuus, interkontekstuaalisuus. Raamatuntutkimukselle tutut, erilaisia metodeja kuvaavat sanat tuntuvat saavan toisistaan voimaa ja kasvavan aikaa myöten entistä pidemmiksi, minkä takia ne myös helposti sekoittuvat keskenään. Oman tutkimukseni metodin, interkontekstuaalisuuden, ajatuksen yksinkertaistin itselleni näin: interkontekstuaalisuus tuo kaksi erilaista kontekstia vertailtavaan muotoon ja rinnakkain, lähemmäs toisiaan.

Mielekkään tutkimuksen tekemiseen tarvittiin selkeää aineiston rajausta. Leskitutkimukseni primäärilähteeksi valikoituivat Vanhan testamentin leskitarinat ja niistä ennen kaikkea köyhän ja yhteisöstään syrjäytyneen Sarpatin lesken tarina ensimmäisessä Kuningasten kirjassa. Ettei tarkastelu olisi jäänyt yksipuolisten, ennakkokäsityksistä nousevien havaintojen pohjalle, toin Sarpatin lesken tarinan rinnalle Ruutin ja Juditin tarinat. Nämä kaksi naista edustavat toimeliaisuudessaan jopa poikkeavan aktiivista ja päättäväistä naiskuvaa Vanhassa testamentissa. Yhdessä tarkasteltuna nämä kolme tarinaesimerkkiä paitsi auttoivat ymmärtämään

toistensa erityispainotuksia, myös antoivat kuvan niistä hyvin erilaisista ja persoonallisista leskikohtaloista, joita Vanhan testamentin tekstit lukijalle esittelevät.

Ruutin, Juditin ja Sarpatin lesken tarinoiden vertailuaineistona toimivat Kirkon Ulkomaanavun leskitarinat. Nämä tarinat ovat Kirkon Ulkomaanavun työntekijöiden laatimia 2000-luvun aikana Afrikan eri maissa tehtyjen haastattelujen ja havaintojen pohjalta. Lähtökohtaisesti oli selvää, että Kirkon Ulkomaanavun tekstit ovat ideologisesti värittyneitä ja kirjallisesti hajanaisia, yksilöllisiä tuotoksia. Kerronnallaan ne luovat kuitenkin elävää kuvaa siitä, miten leskistä halutaan kertoa, mitä asioita painottaa ja millaisia mielikuvia herättää lukijassa tänä päivänä esimerkiksi sosiaalisen median kautta. Aineistona Vanhan testamentin ja Kirkon Ulkomaanavun leskitarinat ovat omien aikojensa kuvia, joita yhdistävät muun muassa kirjoittamisen napakka muoto ja kerronnalliset rakenteet sekä toisaalta juuri ideologisesti värityneet motiivit.

Kuten David Rhoads (2005) toteaa, tekstit ovat aina oman kontekstinsa ja käyttötarkoituksensa tuloksia ja ne sijoittuvat johonkin yhteiskunnalliseen käyttöön, ideologiseen yhteyteen ja institutionaaliseen kehukseen. Tarinoiden kirjoittajilla on kotimaansa, kulttuurinsa, motiivinsa ja sukupuolensa, eikä tutkija voi kaikista taustavaikuttimista tulla edes tietoiseksi (Rhoads 2005, 3). Kaikki teologia on siis kontekstuaalista ja konteksti määrittää oleellisesti myös tutkimuskohdetta eli tekstiä.

Rinnakkain asetettuna erilaiset kontekstit voivat kuitenkin myös oppia ja opettaa toisiaan. Ajatusmalli on osaksi tuttu jo 1960-luvulta, vapautuksen teologian kulta-ajoilta. Vapautuksen teologian myötä vertailevan tutkimuksen näkökulmia on laajennettu yhä rohkeammin ja ennakkoluulottomammin myös kotimaisessa eksegeettisessä tutkimuksessa.

Suomessa eri konteksteja vertaileviin metodeihin on erikoistunut Kari Latvus. Kuten Latvus artikkelissaan *Reading Hagar in Contexts. From Exegesis to Inter-Contextual Analysis* toteaa, erilaisia konteksteja yhdistelevän tutkimuksen avulla voidaan muodostaa kontekstuaalisen ja eksegeettisen työskentelytavan kombinaatio ja välttää näin tekstin lähestymistapojen yksipuolisuus (Latvus 2010, 272-273).

Omassa Hagaria käsittelevässä interkontekstuaalisessa tutkimuksessaan Latvus (2010) käyttää niin sanottua neljän kontekstin metodia. Interkontekstuaalisuus on metodina kuitenkin hyvin uusi, eikä valmista, aina hyväksi ja toimivaksi todistettua tutkimuksen muotoa ole (vielä) olemassa. Erilaisten yritysten ja erehdysten kautta päädyin itse tarttumaan oman tutkimukseni aineistoon ja lähteisiin seuraavassa järjestyksessä:

- 1) Vanhan testamentin leskien konteksti
- 2) lesket Vanhassa testamentissa sekä kolmen tekstiesimerkin analyysi ja yhteenvedo

- 3) 2000-luvun afrikkalaisten leskien konteksti
- 4) vertailuaineisto sekä sen analyysi ja yhteenveto
- 5) tarinoiden vertailu ja tutkimuksen johtopäätökset.

Tarinoiden kirjoittajat jäivät tutkimuksessa vähemmälle huomiolle kahdesta syystä: tietoa tarinan kirjoittajasta ei aina ole saatavilla ja toisaalta tekstin kirjoittajan pohtiminen voi havaintojeni mukaan viedä huomiota itse pääasialta eli tarinalta. Tarkastelin tutkimuksessani siis tarinan kontekstia, mutta en *erityisesti* pyrkinyt selvittämään, kuka tai millainen kirjoittaja tekstin takana vaikuttaa. Apuna leskitarinoiden käsittelyssä käytin paitsi perinteistä eksegeettistä tutkimusta, myös narratiivisen analyysin keinoja ja itse kehittämäni tarina-analyysikaavaketta.

Jo varhaisessa vaiheessa tutkimusta havaitsin interkontekstuaalisen tutkimusmetodin hyvät ja huonot puolet. Toisaalta uudenlainen työtapo vapautti vanhoista kaavoista sekä mahdollisti erilaisen oivaltamisen ja tarinoiden lähestymisen innovatiivisista näkökulmista. Toisaalta tutkimusmetodin vakiintumattomuus sisälsi myös riskejä tulkintatapojen suhteen. Siksi tekstejä lukiessa ja analysoitaessa täytyi yhä uudelleen muistuttaa itseään siitä, miten jokainen teksti on oma tarinansa, jonka painotuksia ja merkityksiä ei tutkijan toimesta voi omavaltaisesti lähteä vääristämään tai ylitulkitsemaan. Kuten Jari Eskola ja Juha Suoranta (2000, 180) laadullisen tutkimuksen johdatusoppaassaan toteavat, tutkimuksen tarkoitus on kertoa enemmän tutkittavista kohteesta – tässä tapauksessa tarinoista – kuin tutkijasta. Tarinoiden kohdalla oman objektiivisuuden ylläpitäminen tuntui ajoittain erityisen haastavalta, sillä kuten on tarkoituskkin, ne vaikuttavat lukijaansa monella eri tasolla.

Leskien elämä Vanhan testamentin kontekstissa muinaisen Israelin alueella

Ymmärtääkseen Vanhan testamentin leskitarinoita on ymmärrettävä sitä todellisuutta, jossa leskinaiset muinaisen Israelin alueella elivät. Looginen aloituspiste on kysymys, ketä oikeastaan tarkoitetaan, kun puhutaan leskistä.

Leskeä tarkoittava heprean kielen sana אִלְמָנָה (*'almana*) on konsonanttinsa osalta yhteinen useille seemiläisille kielille. Näissä kielissä sana viittaa naiseen, joka on miehensä kuoleman johdosta vailla lainsuojaa, mutta joka silti saattaa olla esimerkiksi vastuussa kuolleen miehensä veloista. (Bennet 2002, 24-25.) *'almana* -sana voidaan kääntää esimerkiksi ”avuton” tai ”hän tunsu tuskaa” (mm. Klein 1988, 31.) Tutkijat arvelevat yleisesti sanan olleen sävyiltään negatiivinen: *'almana*-nainen on menettänyt miespuolisen suojelijansa tuoman turvan ja on siksi luokiteltavissa samaan kastiin muiden taloudellisesti turvattomien ihmisten

– köyhien, muukalaisten ja orpojen – kanssa. (mm. Jenni & Westermann 1997, 128.) Etymologista tulkintaa rikastuttaa lisäksi pohdinta siitä, miten leski-sanaa käytetään metaforana. Muun muassa Jesaja 54:4 puhuu Jerusalemitille, hylätylle vaimolle seuraavasti: *Nuoruutesi nöyryytyksen sinä saat unohtaa etkä enää ole muistava leskeytesi häpeää.*

Pro gradu -tutkimuksessa käyttämäni Vanhan testamentin leskitarinat ovat syntyneet hyvin pitkällä aikavälillä eikä lesken sosiaalista asemaa, oikeuksia ja mahdollisuuksia näissä eri konteksteissa voida yksiselitteisesti kuvata. Kulttuuri ja ympäristö ovat muokkautuneet ajan, paikan ja tilanteen mukaan ja elinympäristöä ovat sekoittaneet niin vaihtelevat hallitsijat, sodat, tuomarit kuin vaikeat luonnon-olosuhteetkin. Silti Israelin heimojen ja kansan sosiaalinen kehitys noudatti hyvin samantyyppistä linjaa sekä pohjoisessa että etelässä: eriarvoisuus kansan parissa lisääntyi joka puolella luokkaerojen kasvaessa niin, että heikommat ihmisryhmät, kuten lesket, ajautuivat yhä heikompaan asemaan. (Kessler 2008, 110;133.)

Vanhan testamentin tarinoissa naisen asema ja vaikutusmahdollisuudet vaihtelevat, yleensä varakkuuden mukaan. Rikkaalla naisella saattoi olla monipuolisiakin oikeuksia (mm. Kessler 2008, 108). Muinaisessa Israelissa eläneiden naisten elämää yhdisti kuitenkin riippuvuus miespuolisesta perheenjäsenestä. Leskeytyminen merkitsi aina statuksen radikaalia muutosta ja jollain tavoin normaalin yhteisörakenteen ulkopuolelle jäämistä. Myös rikkaiden perheiden tapauksissa naisen sosiaalinen asema tippui leskeytymisen myötä. Vanhan testamentin tekstien pohjalta voidaan olettaa, että ympäristö helposti halveksi ja riisti leskiä. Leskeyttä korosti statuksen ulkoinen tunnus, leskenpuku, joka eristi leskinaiset ympäristöstään ja rajasi mahdollisuuksia elää ”tavallisen” naisen elämää. (King & Stager 2001, 53.)

Kun muinaisen Israelin alueella elänyt mies kuoli, tämän omaisuus siirtyi yleensä lähimmälle miespuoliselle sukulaiselle, jolla puolestaan ei ollut minkäänlaista velvollisuutta huolehtia sukulaismiehensä leskestä (mm. Bird 1997, 27). Miehensä menettäneellä naisella olikin tulevaisuudelleen karkeasti ottaen kolme vaihtoehtoa: palata takaisin isänsä kotiin (mikä ei näytä olleen aina kovinkaan yksinkertaista), yrittää löytää keino elättää itse itsensä tai mennä uudelleen naimisiin, mikäli sopiva sulhanen löytyi, myötäjäiset olivat runsaat ja nainen iältään tarpeeksi nuori. Kaikkiin näihin vaihtoehtoihin vaikutti ratkaisevasti se, oliko leskellä jälkeläisiä. Äidin roolilla oli lesken sosiaalista statusta nostattava vaikutus. Naista, joka miehensä menettämisestä huolimatta pystyi kasvattamaan poikansa aikuisuuteen asti, saatettiin kunnioittaa kutsumalla poikaa jopa äitinsä suvun nimen mukaan. Ilman poikalasta jäänyt leski puolestaan menetti miehensä kuoleman myötä lopullisesti otteen siitä vanhuudenturvasta ja -toimeentulosta, joka vielä aikuiseksi kasvavan pojan myötä olisi ollut mahdollista saavuttaa. (mm. Bird 1997.)

Muinaisen Israelin kulttuuriympäristössä mahdollisuus käyttää oikeuksia määrittä ylipäätään myös koko ihmisyypden tasoa (Ellens 2006, 70–71). ”Köyhä” ei tarkoitanut pelkästään materiaalisesti köyhää, vaan myös sosiaalisesti tai poliittisesti haavoittuvaa ihmistä, joka ei voinut päättää omasta elämästään. Oikeus omistaa kosketti erityisellä tavalla miehensä menettänyttä naista. Naisen omistusoikeuksia syrjittiin monella tapaa, vaikka Vanhasta testamentista tavataan myös naisia, jotka pystyivät vaikuttamaan omaisuuteensa. Yksin jääneiden naisten asemaa puolusti Israelin kansan suosima uskomus siitä, että köyhiä, leskiä, muukalaisia ja muita taloudellisesti epäsuosiollisessa asemassa eläviä seurasi erityinen, jumalallinen voima. Itse Jumalan siunaus yhdistetään 5. Mooseksen kirjassa (10:14–19; 24:17–22) siihen, miten kansa huolehtii orvoista, leskistä ja muukalaisista. (Hoppe 2004, 15; 25.)

Leviraattiavioliitto – pakkopullaa vai uusi mahdollisuus?

Poikalapsen synnyttäminen oli muinaisen Israelin kulttuurissa ratkaisevan tärkeää paitsi vaimon statukselle myös miehen suvun jatkuvuuden kannalta (mm. King & Stager 2001, 53). Siksi pojattomaksi jääneen lesken tilanne ratkaistiin niin sanotun lankousavioliiton eli leviraattiavioliiton kautta. Jo ensimmäisessä Mooseksen kirjassa mainittu laki velvoittaa kuolleen miehen veljeä ottamaan lesken omaksi vaimokseen erityisesti siinä tapauksessa, ettei veli ennen kuolemaansa ole saanut poikaperillistä. Lain toteuttamiseen ei periaatteessa vaikuttanut se, oliko veli jo entuudestaan naimisissa. Näin kuolleen miehen suoran sukulinjan jatkaminen varmistui, omaisuus säilyi suvussa ja lesken naiminen ulkopuolisten kanssa es-tettiin. Leviraattiavioliitossa lesken synnyttämä ensimmäinen poikalapsi laskettiin kuolleen miehen suoraksi perilliseksi (King & Stager 2001, 56).

Aluksi lankousavioliitto voi vaikuttaa leskeksi jäänyttä naista suojelevalta lailta, ikään kuin sosiaaliturvalta, mitä se osaksi varmasti onkin. Kyse on kuitenkin ennen kaikkea kuolleen miehen omaisuudesta ja suvun jatkamisesta, jossa nainen on vahvasti objekti (mm. Hoffner 1974, 290). Lain mukaan oikeus leskinaisen ruumiiseen siirtyi veljeltä toiselle omaisuutena, mikä teki naisen aseman hyvin haavoittuvaiseksi. Lain näkökulmasta lankousavioliitto suojeli omistajanoikeutta ja auttoi säilyttämään yhteiskunnallista rauhaa ja vaurautta (Ellens, 2006 73-74).

On mielenkiintoista pohtia, oliko leviraattiavioliitto leskelle houkutteleva vai pakon sanelema vaihtoehto. Luonnollisesti tilanteet ovat olleet tapauskohtaisia ja lesken taloudellisella asemalla on ollut tässä suuri merkitys. Köyhälle ja ainakin osaksi varmasti epäitsenäisesti elämään tottuneelle leskelle avioliitto lankomiehen

kanssa on voinut tuoda suuren helpotuksen ja pelastuksen. Toisaalta leskeys on voinut olla yksin jääneelle naiselle yllättävä portti itsenäiseen ja joiltain osin vapaaseen päätöksentekoon omaisuuden ja oman tulevaisuuden suhteen, mikäli tähän oli taloudellisia mahdollisuuksia.

Mikä lopulta on muuttunut? – Leskien elämä 2000-luvun Afrikassa

Edellä Vanhan testamentin leskien elinkontekstia on kuvattu eri näkökulmista. Jos edellisissä kappaleissa mainitut asiat siirrettäisiin ”Leskien elämä 2000-luvun Afrikassa” -otsikon alle, ei mentäisi pahasti pieleen; niin samankaltaisia haasteita tässä ajassa elävät kehitysmaiden lesket arjessaan kohtaavat. Havainto on pysäyttävä. Mihin kehitys on kehittynyt, jos mihinkään? Onko usein hyvin vaikeassa asemassa elävien leskien oikeuksien eteen tehty tarpeeksi? Mitä ajattelemme 2000-luvun leviraattiavioliitoista? Entä osaammeko samaistua 2000-luvun leskinaisten elämään oikealla tavalla tai osaammeko nähdä, millaisesta kulttuuriperimästä lesken tekemät ratkaisut tai tämän kohtaamat haasteet oikeastaan nousevat?

Erot pohjoisen ja etelän välillä kasvavat edelleen köyhyyden lisääntyessä muun muassa luonnonkatastrofien, talouskriisien ja ilmastonmuutoksen myötä. Niiden, jotka alun perinkin olivat huonossa asemassa, on yhä vaikeampi auttaa itse itseään. Kuten Vanhan testamentin leskitarinoiden kuvaamana aikana, myös 2000-luvulla hankalassa asemassa ovat varsinkin yhteisön enemmistöstä poikkeavat ihmisryhmät. Vuodesta ja vuosisadasta toiseen tällaisia ihmisryhmiä edustavat muun muassa pakolaiset ja lesket, ja näissäkin ihmisryhmissä naisen asema on yleisesti ottaen aina miehen asemaa heikompi.

Afrikan kehittyvissä maissa on saatu aikaan useita tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta lisääviä yhteiskunnallisia parannuksia. Naisten merkitys esimerkiksi ympäristönsuojelussa on tunnustettu entistä laajemmin. Paranevista elinoloista on useita hyviä esimerkkejä, mutta infrastruktuuriltaan ja maantieteellisiltä oloiltaan erilaisista valtioista löytyy myös lukuisia kehitystä ja ihmisoikeuksien toteutumista jarruttavia esimerkkejä. Leskiin kohdistuvat odotukset ja säädökset vaihtelevat luonnollisesti hieman sen mukaan, missä päin Afrikkaa leski elää. Esimerkiksi leskien uudelleen avioitumiseen, lapsien saantiin ja työntekoon suhtaudutaan eri alueilla ja kulttuureissa eri tavoin.

Vanhan testamentin ajan leskien oloihin peilattuna afrikkalaisten naisten elämä näyttäytyy uudenaikaisessa valossa. Esimerkiksi se, että nainen perii oikeuden maankäyttöön miehensä, ei isänsä kautta, vertautuu hyvin Vanhan testamentin tarinoiden kontekstiin. Kuten Vanhan testamentin lesket, myös afrikkalaiset lesket useimmiten menettävät miehensä kuoltua oikeuden maankäyttöön.

Afrikan leskien kontekstista tiedämme, että lesket, joilla ei ole poikia tai miespuolisia sukulaisia apunaan, joutuvat vastaamaan usein hyvin raskaista fyysisistä töistä. Estetty pääsy taloudellisten resurssien käyttäjäksi tai huonot liikkumismahdollisuudet asettavat lukuisia haasteita arjen elämälle. Leskeksi jääneen naisen tilannetta ei helpota se, ettei hän ole saanut osallistua maanomistukseen liittyvään päätöksentekoon miehen vielä eläessä. Päänvaivaa aiheuttaa paitsi yksinäisyys ja rahattomuus, myös puutteelliset mahdollisuudet kouluttaa lapsia (Potash 1986, mm. 47–49). Muun muassa Nigeriassa tehtyjen tutkimusten mukaan iäkkäämpien leskien on todettu kärsivän kuumeilusta ja ruuansulatusongelmista sekä lukuisista psykososiaalisista ongelmista kuten perinnöttömyys, epätoivoisuus, turhautuminen ja nöyryyttävä kohtelu. Leskivaimojen osaksi koituvat usein myös muut, välilliset ongelmat kuten ympäristön konfliktit ja väkivalta sekä koulutuksen puute. (Ogungbamila & Abeyanju 2010, 200.) Luonnollisesti kaikki edellä mainittu on vain osa totuutta; tutkimuksien mukaan leskillä saattaa ympäristössään olla paljonkin sananvaltaa esimerkiksi lapsiensa, miniöittensä tai lähiympäristönsä elämässä. Poliittiseen päätöksentekoon tai muunlaisiin johtoasemiin leskillä ei silti tavallisesti ole asiaa (Potash 1986, 75).

Mitä kontekstien rinnastaminen paljastaa?

Edellä olen esitellyt niitä sosiaalisia konteksteja, joissa Vanhan testamentin ja 2000-luvun afrikkalaiset lesket elävät. Arjen moninaiset haasteet ja leskinaisen sosiaalinen erityisasema on luettavissa tarinoiden rivien välistä ennen ja nyt. Toisaalta tarinat myös luovat leskien elämästä yllättävän monipuolisen kuvan: lesket nauravat, kiukuttelevat, luovat uskoa ympäristöönsä, taistelevat, luovuttavat ja toivovat – ovat toisin sanoen ihan tavallisia ihmisiä, jotka vain miehensä kuoleman takia ovat päätyneet ympäristöstään poikkeavaan asemaan.

Vanhan testamentin aineistona käytetyt tarinat Ruutista, Juditista ja Sarpatin leskestä ovat sisällöltään varsin erilaisia. Sarpatin lesken tarina edustaa monella tapaa ”klassista” mielikuvaa köyhästä ja syrjäytyneestä leskestä. Tarkemmassa tutkiskelussa Sarpatin leskestä nousee esiin myös merkittävässä määrin niin kiitollisuutta kuin katkeruuttakin. Ruut edustaa uskollisuutta ja sinnikkyyttä, mutta tuo mukanaan mielenkiintoiset maahanmuuttoon ja lankousavoliittoon liittyvät kysymykset. Ruut esitellään myös viehättävänä naisena, jolle uudelleen avioituminen näyttäisi olevan useaakin kautta mahdollista – toisin kuin sosiokulttuurinen tutkimus leskien mahdollisuuksista yleensä kertoo. Apogryfistä sankaritarta Juditia puolestaan ylistetään kauneudesta, viisaudesta ja pidättyväisyydestä poikkeavalla

tavalla. Teksti jaksaa yllättää yhä uudelleen: miten näin voimakkaan leskinaisen tarinalle on annettu niin paljon painoa?

Jokainen Vanhan testamentin tarinoiden leskistä on omalla tavallaan selkeä, jopa stereotyyppinen henkilöahmo, joka koko tarinan ajan käyttäytyy johdonmukaisesti sillä tavalla, millä häntä on alusta asti kuvailtu. Tämä helpottaa juonenkuljetusta ja viestin perille menoa, mutta voi myös luoda epärealistisen kuvan leskestä, joka on *täysin* uupumaton tai *aina* uskollinen. Vertailuaineistona käytetyistä 2000-luvun leskitarinoista löytyy samoja elementtejä. Yksilöllisissä tarinoissa kirjoittajien erilaiset tyyli, havainnot, sanavalinnat ja tarkoitusperät tekevät teksteistä vaihtelevia ja antavat niistä jokaiselle omanlaisensa sävyn. Silti kaikilla tarinoilla on sama päämäärä: lesken kohtaloa, elämää ja tämän saamaa apua kuvailemalla edistää hengellistä viestiä tai avustustoiminnan edellytyksiä.

Kaikki Vanhan testamentin tai 2000-luvun tarinoiden afrikkalaiset leskinaiset eivät suinkaan ole samalla tavalla köyhiä, syrjittyjä tai ulkopuolisen avun tarpeessa. Tarinoissa leskeksi jääminen on kuitenkin asettanut naiset erikoisasemaan, joka on tuonut mukanaan erityistä huolta sekä pakottanut poikkeaviin toimenpiteisiin ja (mitä ilmeisimmin ympäristöstä poikkeaviin) ratkaisuihin elämässä. Tarinan leskillä on lähes aina erityinen huoli lapsista. Nykypäivän tarinoissa äidit nostavat merkittävällä tavalla perheestä huolehtimisen tai jopa laajemmin kylän lapsista huolehtimisen ensisijaiseksi prioriteetikseen.

Tutkimusta varten luodun analyysikaavakkeen avulla tarinoissa ilmeneviä teemoja oli mahdollista havainnoida ja eritellä laajemminkin. Afrikkalaiset 2000-luvun leskitarinat kuvaavat ennen kaikkea toimeentulon haasteita ja vaikeita elinolosuhteita muun muassa ruuantuotannon ja perheen elättämisen kautta. Oikeudet, rikkaus ja riippuvuus avusta nousevat esille myös Vanhan testamentin leskien tarinoissa. Toisaalta tarinoiden lesket ennen ja nyt esittelevät lukijalle myös tulevaisuuden suunnitelmiaan. Niin Vanhasta testamentista kuin nykyajan afrikkalaisista tarinoista löytyy esimerkkejä myös naisista, jotka suunnittelevat käyttävänsä leskeyden mukanaan tuomaa erityisasemaa laajempaan yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen.

Lopuksi

Interkontekstuaalinen tutkimus leskistä Vanhassa testamentissa ja 2000-luvun afrikkalaisissa leskitarinoissa rinnasti kahden aikakauden tekstit uudella tavalla. Alun epäilykset kombinaation toimivuudesta osoittautuivat relevanteiksi, mutta myös suurilta osin turhiksi. Tarinoiden vertailu on mahdollista analyysikaavakkeen, jossa teksteille esitetään samanlaisia kysymyksiä rinnastamista helpottavassa muodossa, avulla.

Kahden kontekstin tutkimuksessa Vanhan testamentin leskitarinoita tarkasteltiin erityisesti Sarpatin lesken, Ruutin ja Juditin tarinoiden kautta vertaillen niitä Kirkon Ulkomaanavun afrikkalaisiin leskitarinoihin 2000-luvulta. Tutkimuksen edetessä oli havaittavissa, miten kommentaarit joskus sivuuttavat tärkeitä kysymyksenasetteluja. Miten lesket kuvailevat itse itseään tarinoissa? Miksi vain naisten leskeydellä on oma terminsä ja miksi se määrittää naisen identiteettiä tarinoissa niin vahvasti? Miksi Sarpatin lesken nimeä ei tarinassa mainita ollenkaan tai miksi Ruut ei tekstissä kuvaile tunteitaan miehensä kuoleman jälkeen? Hedelmällisiä jatkotutkimuskysymyksiä on useita. Esimerkiksi leskien köyhyyden ja rikkauten merkityseroja Vanhassa testamentissa tai nykypäivän kehitysmaaoiloissa on tutkittu vähän. Mielenkiintoista on myös pohtia kysymystä, miksi lesket esitetään monessa tarinassa erityisen viisaina ja kauniina, joskus jopa seksikkäinä, vaikka lesket ovat usein eläneet tai elävät syrjittyinä tai erillään valtayhteisöstä.

Vanhan testamentin ja 2000-luvun vertailuaineiston tarinoiden rinnakkain asettelussa leskien erityinen asema muuhun yhteisöön nähden korostui. Vaikka lesket eivät tarinoissa aina syrjäydy sanan perinteisessä merkityksessä, kuvataan heidän roolinsa ja identiteettinsä leskilähtöisesti. Toisin sanoen, leskeys määrittää tarinoiden pääosassa olevien naisten identiteettiä ja he kohtaavat elämässään haasteita, jotka poikkeavat yhteisön muiden naisten kohtaamista haasteista. Usein tarinoiden naiset tuntuvat myös ottavan jonkinlaisen ”lesken roolin” merkittäväksi osaksi jokapäiväistä elämää ja identiteettiään.

Vanhan testamentin leskitarinoista ja nykyajan afrikkalaisista tarinoista löytyy silmään pistävään konkreettisia samankaltaisuuksia. Tärkeimpänä havaintona vertailuaineiston ja Vanhan testamentin rinnakkainasettelussa pidänkin tarinoissa toistuvia, samanlaisia teemoja. Kun Vanhan testamentin ja 2000-luvun afrikkalaisia leskitarinoita tarkastelee rinnakkain, tuhansien vuosien aikaero tuntuu pienentyvän. Molempien aikakausien tarinoissa esiintyy muun muassa toimeentulon epävarmuutta, riippuvuutta ympäristön miehistä ja näiden tekemistä päätöksistä, oikeuksien puuttumista, pakolaisuutta, leviraattiavioliittoja sekä erityistä huolta oman yhteisön selviytymisestä.

Vanhan testamentin tarinoissa leskistä luodaan herkästi stereotyyppinen tai naisen yhtä ominaisuutta painottava kuva. Vertailuaineiston leskitarinat näyttävät muotoutuvan samankaltaiseen suuntaan. Tämä tekee henkilöhaamot selkeämmin hahmotettaviksi ja lukemisen helpommaksi, mutta tarinoiden naiskuvien yksinkertaistamisessa on riskinsä. Tarinan leski saattaa päätyä roolinsa vangiksi, jolloin lukija unohtaa, että leskeyden lisäksi tarinan päähenkilö on myös paljon muuta: esimerkiksi äiti, kyläyhteisön jäsen tai ihan vain tavallinen nainen.

Uskon, että Vanhan testamentin tarinoiden kautta pystytään oppimaan edelleen jotain nykypäivän kehitysmaiden naisten elämästä, sen haasteista ja arvomaailmasta. Parhaimmillaan nykypäivän konteksti avaa meille muinaisen Israelin tekstikontekstia samalla kun Vanhan testamentin tarinat auttavat länsimaista lukijaa ymmärtämään nykyisin kehitysmaissa elävien leskien elämää. Tutkimalla Vanhan testamentin tarinoita ja 2000-luvun leskitarinoita käyttökotekstistaan poikkeavasta näkökulmasta voitiin ja voidaan laajentaa eksegeettistä näkökulmaa. Interkontekstuaaliselle jatkotutkimukselle onkin tilausta myös leskitarinoita laajemmalla alueella.

KIRJALLISUUS

- Bennet, Harold V. (2002). *Injustice Made Legal. Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers and Orphans in Ancient Israel*. Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans Pub. Co, cop.
- Bird, Phyllis A. (1997). *Missing persons and mistaken identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Ellens, J. Harold (2006). *Sex in the Bible: a new consideration / J. Harold Ellens; foreword by Donald Capps ; preface by Wayne G. Rollins*. Westport, CN : Praeger Publishers.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha (2000). *Johdatus laadulliseen tutkimukseen Tampere: Osuuskunta Vastapaino*.
- Hoppe, Leslie. (2004). *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible*. Nashville: Abingdon.
- Jenni, Ernst & Westermann, Claus (1997). *Theological Lexicon of the Old Testament. Volume 1*. Massachusetts: Henrickson Publishers.
- Kessler, Rainer (2008). *The Social History of Ancient Israel: an introduction*. Minneapolis: Fostress Press.
- King, Philip J. & Stager, Lawrence E. (2001). *Life in biblical Israel*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, cop.
- Kirkon Ulkomaanapu (2009). *Kirkon Ulkomaanavun sivusto: www.kirkonulkomaa-napu.fi*. Katsottu 3.4.2010.
- Klein, Ralph W (1988). *Ezekiel: the prophet and his message*. Columbia, SV: University of South Carolina Press.
- Latvus, Kari (2010). *Reading Hagar in Contexts: From Exegesis to Inter-contextual analysis*. Teoksessa *Genesis*. Ed. Athalya Brenner, Archie Chi Chung Lee, Gale A. Yee. Minneapolis: Fortress Press. Sivut 247-275.
- Millgram, Hillel. I. (2008). *Four biblical heroines and the case for female authorship : an analysis of the women of Ruth, Esther, and Genesis 38*. Jefferson, NC: McFarland & Co.
- Ogunbamila, Bolanle & Abeyanju, Awoniyi B. (2010). *Health and Psychosocial Complaints of Elderly Ijaw Widows in Yenagoa, Nigeria*. *Gerontology* 2010; 56 (2). Sivut 200-207.
- Potash, Betty (ed.) (1986). *Widows in African Societies: Choices and Constrains*. Stanford: Stanford University Press.
- Rhoads, David (ed.) (2005). *From Every People and Nation. The Book of Revelation in Intercultural Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- UNFPA (2009). *United Nations Population Fund (UNFPA) 2009 report*. http://www.unfpa.org/swp/2009/en/pdf/EN_SOWP09.pdf. Katsottu 1.5.2010.

Jesaja, Aamos, Job ja Sananlaskujen kirja suomalaisessa köyhyyskeskustelussa

Hanne von Weissenberg

”Tein kuitenkin voitavani, hoidin lapseni, tein töitä silloin kun niitä oli saatavana eikä kai minun syyntä ollut, että peräti kolme työpaikkaani meni vuorollaan konkurssiin, sekin elintarvikeliike, johon ensimmäiseksi tulin ja sain olla yli viisitoista vuotta työntekijänä.” (Arkipäivän kokemuksia köyhyydestä)

”Oma ”köyhyyteni” ei johdu työttömyydestä. Työttömänä en ole ollut oikeastaan koskaan, mutta valitettavasti nykyään kaikki työt omalta alaltani tuntuvat olevan provisiopohjaisia, osa-aikaisia tai pätkätyötä. Etsin jatkuvasti kokopäivätyötä, kirjoitan hakemuksia, enkä ole ronkeli töiden suhteen. Teen töitä kahdelle yritykselle. Silti työtunnit jäävät niin vähäisiksi, että palkka ylittää hädin tuskin eläkeläisen keskikuukausiansioon. Usein mietin, onko tässä mitään järkeä. Ja kuitenkin joka kuukausi kuvittelen, että seuraava on sitten helpompi.” (Työttömän tiistai)

Jobin kirja 7:1–3

1 Eikö ihmisen osana maan päällä ole työ ja vaiva?

*Eikö hän ole kuin palkkalainen,
joka tekee raskaita päivätöitä?*

*2 Hän on kuin orja, joka kaipaa paahteesta varjoon,
kuin päivätyöläinen, joka odottaa palkkaansa.*

*3 Perinnökseni olen saanut pettymysten kuukausia,
ahdistuksen yöt ovat olleet minun osani.*

Köyhyys ja Vanha testamentti. Miten nämä kaksi liittyvät yhteen? Vanha testamentti on koulutettujen kirjurien, todennäköisesti yhteiskunnan hyvinvoivaan ja vauraaseen luokkaan kuuluvien ihmisten kokoama kirjakokoelma. Tekstit on laadittu ja koottu monien dynaamisten prosessien tuloksena satojen vuosien aikana ja satoja vuosia sitten. Mitä niillä on tekemistä tämän päivän köyhyyden ja köyhien kanssa?

Vanhan testamentin teksteillä on tähän päivään ainakin se yhteys, että köyhyys ihmisten elämään vaikuttavana tosiasiana ei ole poistunut maailmasta. Vanhan testamentin tekstien kirjoittamisen aikaan köyhyys oli useimmiten absoluuttista kurjuutta, ja sitä se on yhä tänäänkin monissa kehittyvissä maissa. Silti köyhyys ei ole vain kehitysmaiden ja kaukana asuvien ihmisten ongelma. Köyhyyttä on myös rikkaissa teollisuusmaissa, myös meillä Suomessa.

Vanhan testamentin köyhyystekstien tulkinnassa on oleellista muistaa, että tekstit ovat oppineen yläluokan laatimia ja kokoamia, ja väistämättä tekstien kirjoittajien yhteiskunnallinen asema näkyy niissä muotoiluissa, joilla ne puhuvat köyhyydestä. Siksi onkin mielenkiintoista havaita, että myös nykyistä yhteiskunnallista keskustelua sävyttävät monet äänenpainot, jotka ovat tuttuja jo Vanhasta testamentista. Kuulemme sekä niitä tulkintoja, jotka pitävät köyhyyttä ihmisen omana syynä, että köyhyyteen myötätuntoisesti suhtautuvia ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta tiukasti vaativia ääniä.

Suomalainen köyhyyskeskustelu

Suomalaisessa mediassa on viime aikoina yhä useammin raportoitu suomalaisen köyhyyden kasvusta. Emme yhteiskuntana ole toipuneet edellisestä, 1990-luvun lamasta, vaan sen seurauksia korjataan edelleenkin. Suomalaisesta köyhyydestä on tulossa pysyvämpää ja periytyvämpää kuin aikaisemmin, ja se koskettaa erityisen kovalla kouralla lapsia. Tilastojen mukaan Suomessa elää noin 150000 lasta köyhyydessä. Edellisen laman jälkeen, vuodesta 1995, lapsiperheköyhyys on Suomessa kolminkertaistunut. Tämän lisäksi köyhyys periytyy aikaisempia vuosia helpommin. Tilastokeskuksen mukaan köyhän perheen lapsella on kaksinkertainen vaara jumittua köyhyyteen normaalisti tienaaavan perheen lapseen verrattuna. Suomessa joudutaan jo puhumaan sosiaaliryhmien välisistä terveyseroista, ja erot ovat Terveysten ja Hyvinvoinnin Laitoksen (THL) mukaan Suomessa poikkeuksellisen suuret verrattuna muihin Euroopan maihin: kun 35-vuotiaan työntekijämiehen keskimääräinen elinikä on 74 vuotta, samanikäinen johtavassa asemassa oleva mies voi puolestaan odottaa elävänsä kuusi vuotta pidempään.

Köyhyys voidaan määritellä absoluuttiseksi tai suhteelliseksi köyhyydeksi. Absoluuttinen köyhyys tarkoittaa alle 2,5 dollarin päiväbudjettia. Suomalainen köyhyys on suhteellista köyhyyttä, ja tämän köyhyyden määritelmän mukaan köyhyyksirajan alapuolella tienaaavat alle 60 prosenttia mediaanitulosta. Vuonna 2009 se tarkoitti alle 1183 euron kuukausituloja. Köyhyyksirajan alapuolella elävien henkilöiden määrä on lähes kaksinkertaistunut viimeisten kymmenen vuoden aikana ja oli vuonna 2009 jo 700 000 henkeä.

Tuloerojen kasvu

Jesaja 10:1–3

*1 Voi niitä, jotka vääriä säädöksiä säättävät,
jotka katalia päätöksiä tekevät*

*2 estääkseen heikkoja saamasta oikeutta,
riistääkseen kansani köyhiltä lain turvan,
anastaakseen leskien varat,
ryöstääkseen orpojen perintöosan.*

*3 Miten te aiotte selviytyä tilinteon päivästä,
kun kaukainen rajuilma ehtii tänne?*

*Kenen luo silloin pakenette apua hakemaan,
minne kätkette rikkautenne?*

Vuonna 2008 julkaistun OECD:n *Growing Unequal* -raportin mukaan tuloerot ovat kasvaneet maailmassa viime vuosina, vaikkakin hitaasti. Toisaalla vaurastuminen on nostanut ihmisiä köyhyydestä, toisissa maissa on mennyt huonommin kuin koskaan. Tuloerojen kasvu ei ole sattumaa, vaan seurausta poliittisista päätöksistä. Vaikka olemme tottuneet pitämään Suomea tasa-arvoisena ja pienten tuloerojen yhteiskuntana, ovat tuloerot kuitenkin kasvaneet Suomessa viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana ja kasvu Suomessa on ollut OECD-maiden nopeinta. Pitkän linjan muutos on selkeä huolimatta siitä, että yksittäisinä vuosina kehitys on saattanut hidastua. Kaikkien mielestä tuloerojen kasvussa ei toki ole kyse kielteisestä ilmiöstä, vaan tuloeroja tulee nimenomaan kasvattaa kilpailukyvyyn ja jatkuvan kasvun mahdollistamiseksi.

On kuitenkin niitäkin, joiden mielestä kyseessä on huolestuttava ilmiö, jolla voi olla vakavia seurauksia yhteiskuntarauhan kannalta, ja jota sen tähden tulisi jarruttaa. Tästä kertoo se, että helmikuussa (8.2.2011) eduskunnan täysistunnossa käytiin keskustelua opposition esittämästä välikysymyksestä hallitukselle, ja välikysymyksen aihe oli juuri *Tuloerojen kasvu ja verotuksen rakenne*. Tiistaina käydyssä keskustelussa SDP:n kansanedustaja Eero Heinäluoma viittasi pitämässään ryhmäpuheenvuorossa myös ns. kristillisiin arvoihin. Hän nosti esille Suomen evankelisluterilaisen kirkon tammikuussa 2011 esittämät hallitusohjelmavoitteet tulevalle hallitukselle. Niissä kirkko esittää tulevaan hallitusohjelmaan ”kirjaukset suomalaisten terveys- ja tuloerojen kaventamisesta.” Myös vasemmiston Pentti Tiusanen vetosi kirkon kannanottoon. Sen sijaan ne kansanedustajat, jotka taannoisessa homodebatissa mielellään vetosivat Raamatun sanaan, eivät kokeneet

tarpeelliseksi tehdä raamattuviittauksia eduskunnassa käydyssä keskustelussa köyhyydestä ja tuloeroista.

Kirkon hallitusohjelmataavoitteet perustuvat kirkon sosiaalieettiseen vastuuseen, joka oletettavasti nousee kirkon perusasiakirjoista, joihin Raamattukin luetaan, sekä kirkon diakoniatyössä saatuihin todellisiin kokemuksiin suomalaisesta köyhyydestä. Silloin kun hyvinvointivaltion turvaverkot pettävät, on kirkon diakoniatyö ottamassa kiinni.

Mitä Raamatulla on sanottavaa keskusteluun tuloeroista? Vanhan testamentin kovaäänisin tuloerojen kasvun vastustaja löytynee profeetta Aamoksen nimellä kulkevasta kirjasta.

Aamos 2:6–8

6 Näin sanoo Herra:

*– Koska Israel on tehnyt rikoksen rikoksen jälkeen,
en päätöstäni peruuta.*

*He myyvät rehellisen rahasta
ja köyhän kenkäparista.*

7 He polkevat heikot maan tomuun

ja ajavat vähävaraisten asiat umpikujaan.---

8 Pantiksi otetuilla vaatteilla heitä lojuu jokaisen alttarin ympärillä, he juovat pyhäkössä viiniä, jonka ovat velallisiltaan korkoina kiristäneet.

Aamoksen julistus on usein ajoitettu Israeliin, 700-luvulle eaa., aikaan, jolloin hyvinvointi lisääntyi, mutta kasautuen yläluokalle. Sen seurauksena tuloerot kasvoivat, rikkaat rikastuivat ja köyhät köyhtyivät. Vaikka kirjan syntyhistoria lienee tätä yksinkertaistusta monimutkaisempi, sen sanoma on selvä. Köyhyys ei synny sattumalta, vaan se on ihmisten, erityisesti valtaapitävien, toiminnan tulosta. Aamoksen kirja osoittaa, että kysymys yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta, varallisuuden tasaisesta jakautumisesta ja mahdollisuuksien samanarvoisuudesta on ikivanha kysymys. Aamoksen kirja on myös väkevästi sitä mieltä, että eriarvoisuus ei ole oikein vaan ehdottomasti tuomittavaa. Mikään uskonnollinen riitti tai rituaali ei voi korvata yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden tavoittelua. *Vie pois minun luotani virsiesi pauhu! En halua kuulla sinun harppujesi helinää. Mutta oikeus virratkoon kuin vesi ja vanhurskaus kuin ehtymätön puro (Aamos 5:23-24).* Aamoksen kirjan vaatimat *oikeus ja vanhurskaus* tarkoittavat nimenomaan yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta. Erityiseen vastuuseen asetetaan ne, joilla on valtaa.

Toisaalta Vanhassa testamentissa on myös kohtia, joissa köyhyyden ja köyhien

olemassaolo jokseenkin lakonisesti todetaan. Köyhiin kehoitetaan suhtautumaan myötätuntoisesti, mutta ei esitetä yhteiskunnallista kritiikkiä tai uudistusvaatimuksia. Köyhyys on tosiasia, jolle ei juuri voida tehdä mitään. Varakkaampien tehtäväksi jää lievittää välitöntä kärsimystä almuilla.

Asenteet köyhyyteen. Erilaiset todellisuudet. Kuuluuko köyhien oma ääni?

Tuloerojen kasvu johtaa yhteiskunnassa erilaisten todellisuuksien syntymiseen. Tällöin hyvinvoivat rikkaat menettävät kosketuksensa siihen todellisuuteen, jossa köyhät elävät. Helsingin sanomien pääkirjoitustoimittaja Marjut Lindberg kiinnittää tähän huomiota pääkirjoituksessaan 5.1.2011: *”Tuloerojen kasvu ei tarkoita vain sitä, että rikkaimpien ihmisryhmien tulot kasvavat entisestään ja köyhimpien tulot pysyvät ennallaan tai niiden ostovoima pienenee. Tuloerojen kasvu rakentaa yhteiskuntaan kerroksia, joissa kaikenlaisten mahdollisuuksien erot kasvavat lopulta niin suuriksi, ettei eri ryhmillä ole yhtenäistä kulttuuria, kieltä eikä taitoja työskennellä yhdessä.”*

On mahdollista ajatella, että Raamatun moniäänisyys suhteessa köyhyyteen johtuu osittain samankaltaisesta ilmiöstä, sillä eivät suinkaan kaikki kirjoitukset ole samoilla linjoilla Aamoksen kanssa. Vanhan testamentin tekstien kirjoittajat ja kokojat kuuluivat hyvin koulutettuun eliittiin ja olivat oman yhteiskuntansa hyvinvoivaa kansanosaa. Heidän tilanteessaan lähtötaso ei ollut syvä köyhyys, vaan vähintäänkin kohtuullinen varallisuus, josta hyvin huolehtimalla saattoi välttyä köyhyyteen ja kurjuuteen vajoamisen. Vaikuttaa siltä, että vaikkapa Sananlaskujen kirjan perinteistä viisausajattelua edustavissa lauselmissa näkyy juuri tällainen tausta:

Sananlaskujen kirja:

13:4 Laiska toivoo mutta ei saa, ahkera syö itsensä kylläiseksi.

19:15 Laiskuus vaivuttaa syvään uneen, vetelys joutuu näkemään nälkää.

20:13 Älä pitkään nuku, ettei köyhdy, nouse varhain, niin syöt kylliksesi.

Miltä kuulostaa näiden Sananlaskujen kirjan ehkä hyvää tarkoittavien lauseiden rinnalla *Arkipäivän kokemuksia köyhyydestä* -kirjoitusprojektin tallentama ”oikean suomalaisen köyhän” teksti:

”Surullista on ympäristön luomat paineet, vallalla olevat käsitteet siitä, että esimerkiksi työtön on synonyymi laiskalle, että köyhä on yhtä kuin nahjus, saamaton; tai vaatimattomasti pukeutunut olisi trendeistä tietämätön, tyylikkyydestä

ymmärtämätön. Nauttisin, jos näin ajatteleva voisi nähdä oikeita asioita oikeitten ihmisten takana ja sisällä. Kuinka monesta murheesta, menetyksestä ja epäonnesta tai väärinkäsityksestä köyhyyttä on syntynyt.”

Sananlaskujen kirjan korostama ahkeruuden merkitys joutuu kyseenalaiseksi myös kun tutustumme palkkaköyhyyden nimellä tunnettuun ilmiöön. Toisaalta on totta, että työ hidastaa köyhyyttä tehokkaasti. Työttömien perheiden köyhyysluvut ovat lähes kuusi kertaa korkeampia kuin työssä käyvien perheiden. Työ ei kuitenkaan aina riitä köyhyyden torjumiseen. Yli puolet köyhistä kuuluu talouksiin, joilla on jonkin verran tuloja. Syynä ovat vähäiset työtunnit vuoden aikana ja/tai matala palkka. Globalisoituvassa maailmassa työttömäksi jääminen ei myös aina ole seurausta omasta laiskuudesta tai saamattomuudesta, vaan työpaikan siirtymisestä halvemman tuotannon maihin. Täydellinen elämänhallinta ei aina ole mahdollista, ja tästä meille puhuu Saarnaajan kirja. Siinä oman elämänsä käsikirjoittaja raikkaasti ravistellaan, ja todetaan elämän olevan arvaamatonta ja yllättäviä käänteitä täynnä. Kaiken voi menettää yhdessä yössä.

Saarnaaja 2:21-23:

2: 21 Sillä voihan käydä niin, että kaiken, minkä on vaivaa nähden ja viisaasti, taitavasti ja menestyen saanut aikaan, joutuu sitten jättämään toiselle, vaikka tämä ei ole nähnyt siitä lainkaan vaivaa. Sekin on turhuutta ja suuri vääryys. 22 Tosiaankin, mitä ihminen silloin saa korvaukseksi vaivannäöstään ja sydämensä pyrkimyksestä, kaikesta, millä hän itseään rasittaa auringon alla? 23 Ovathan hänen päivänsä pelkkää huolta ja hänen työnsä murhetta, eikä hänen mielensä saa lepoa edes yöllä. Tämäkin on turhuutta.

Toisaalta, Sananlaskujen kirja muistuttaa:

22:2 Pane rikas ja köyhä vieretysten: kumpaisenkin on Herra luonut.

Omaan horjumattomaan asemaansa Jumalan edessä luottaa myös Jobin kirjan päähenkilö. Jobin kirjassa rikas patriarkka Job joutuu kokemaan juuri niitä ennalta arvaamattomia käänteitä, joiden hän ei olisi ikimaailmassa uskonut osuvan omalle kohdalleen. Jobin yläluokkaisuus ja usko omaan hyvyteensä saattavat ärsyttää nykylukijaa. Omasta tilanteestaan käsin hän kyseenalaistaa yksinkertaistavat selitykset köyhyydelle, sairaudelle ja kärsimykselle. Jobin tarina kuvaa tilannetta, joka ei ole vieras tämän päivän köyhyydessä: kurjuus, köyhyys, mielen ja ruumiin sairaus ja ulkopuolisuus kasautuvat. Köyhyys lisää sairautta ja sairaus köyhdyttää. Äkillisesti köyhtyneen, ylhäisen patriarkka Jobin myötätunto ei ehkä ulotu kaikkein

syvimpiin kurjuuden kerroksiin, mutta ainakin hän vaatii Jumalalta ja ystäviltaan selitystä. Job uskaltaa kaiken syyllistävän puheen edessä olla sitä mieltä, että hänen tilanteensa ei ole oikeudenmukainen.

Mikä merkitys Raamatulla on siis suomalaisessa köyhyyskeskustelussa? Ensinnäkin, vaikka tänä päivänä tiedämme enemmän köyhyydestä ja sen monitulkaisista syistä, Vanha testamentti osoittaa, että keskustelua köyhyydestä on käyty jo satoja, tuhansia vuosia sitten. Toisekseen, vaikka Vanha testamentti on köyhyyden suhteen moniääninen ja sisältää myös tekstejä, jotka voidaan tulkita köyhiä syyllistäväksi puheeksi, missään köyhyyttä ja kurjuutta ei pidetä hyväksyttävänä asiantilana. Saarnaajan kirjaa voidaan jopa lukea niin, että kirjoittajan mukaan ihmisen epäonni voi olla täysin sattumanvaraisten käänteiden seurausta. Köyhyys on epätoivoa, kurjuutta ja sairautta, ja se tekee ihmisen elämän vaikeaksi. Köyhyyttä on pyrittävä välittömästi lievittämään, ja sen rakenteellisiin syihin on puututtava. Varakkaiden yksityishenkilöiden velvollisuutena on hoitaa oma osuutensa köyhien auttamisesta, mutta ennen kaikkea yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta ovat vastuussa ne, joilla on valtaa vaikuttaa asioihin.

KIRJALLISUUS

Growing Unequal? Income Distribution and Poverty in OECD Countries. Paris: Organisation for Economic Cooperation and Development, 2008.

Anna-Maria Isola, Meri, Larivaara, Juha Mikkonen (toim.), Arkipäivän kokemuksia köyhyydestä. Keuruu (Otavan Kirjapaino): Kustannusosakeyhtiö Avain, 2007.

Kari Latvus, Sakari Häkkinen, Hanne von Weissenberg, Köyhien Raamattu. Helsinki: Kirjapaja, 2010.

Marjut Lindberg, Tuloerot rakentavat luokkayhteiskuntaa. Helsingin Sanomat 5.1.2011

Kaija Luoma, Harri Romar, Minna Sohlman (toim.), Työttömän tiistai. Kuvia ja kertomuksia jyväsyläläisten arjesta. Jyväskylän kaupunkiseurakunta. Jyväskylä: Kopijyvä, 2007.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tavoitteita hallitusohjelmaan 2011. Julkaistu

20.1.2011. Kooste ja liitteet on julkaistu myös verkossa: [http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/0/3240571A704B1933C225781D004934CD/\\$file/Kirkon_tavoitteet_hallitusohjelmaan2011.pdf](http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/0/3240571A704B1933C225781D004934CD/$file/Kirkon_tavoitteet_hallitusohjelmaan2011.pdf)

Eduskunnan välikysymyksestä 8.2.2011 käyty keskustelu ja puheenvuorot ovat luettavissa eduskunnan verkkosivuilta: http://www.eduskunta.fi/faktatmp/utatmp/akxtmp/ptk_151_2010_ke_p_1.shtml sekä kokouksen pöytäkirja: http://www.eduskunta.fi/faktatmp/utatmp/akxtmp/ptk_151_2010_p.shtml#kohta_linkki1
Köyhyyttä ja tulo- sekä terveyseroja koskevia tilastoja:

Terveyden ja hyvinvoinnin laitos: <http://www.thl.fi/> sekä erityisesti sosioekonomisista terveyseroista: <http://www.teroka.fi/teroka/>

Tilastokeskus (tulot ja kulutus): <http://www.stat.fi/til/tul.html>

Rakenteet ja valinnat – haaste kirkollisen ammattikorkeakoulutuksen tulevaisuudelle

Pirjo Hakala

Korkeakoulumaailma elää suurta rakenteellisen kehittämisen murrosvaihetta. Kehittämisen suunta on selvä: laatua ja kansainvälistä kilpailukykyä tavoitellaan aikaisempaa isommissa kokonaisuuksilla. Tavoitteena on turvata riittävän suuri osaamispotentiaali laadukkaan koulutuksen sekä tutkimus-, kehittämis- ja innovaatiotoiminnan toteuttamiseen. Laatua mitataan ensisijaisesti koolla ja määrällä.

Tässä myllerryksessä Diakonia-ammattikorkeakoulun perustajien lähes parinkymmenen vuoden takainen viisaus kantaa edelleen: yksittäiset pienet yksiköt eivät pärjää kilpailussa, vaan niiden on välttämätöntä yhdistää voimavaransa. Diak on kehittynyt historiansa aikana erillisten saman sateenvarjon alla olevien yksiköiden liitosta aidosti yhdeksi korkeakouluksi. Rakenne on tiivistynyt yhdeksästä yksiköstä neljään ja kampusten määrä seitsemään. Toimintakäytännöt ovat pitkistä maantieteellisistä välimatkoista huolimatta paljon yhtenäisempiä kuin useissa alueellisissa monialaisissa ammattikorkeakouluissa.

Diakin itsenäisyys ja sen valtakunnallinen neljän yksikön rakenne ei näyttäisi olevan uhattuna. Sitä ei olla laittamassa pakkoliittoon minkään muun suomalaisen korkeakoulun kanssa. Turvatakseen asemaansa Diak on hakenut liittolaisensa eurooppalaisista diakonia-alan korkeakouluista. Diak ei kuitenkaan välttynyt tiivistämis toimilta, sillä viestinnän koulutus menetettiin tämän vuoden alusta, ja pääkaupunkiseudulla nuorten tutkintoon johtava koulutus tulee koota yhdelle kampukselle. Aikaa päätöksen tekemiseen on vuoden 2012 loppuun (toteuttamiseen enemmän), mutta jo kuluvan vuoden toukokuussa on annettava opetus- ja kulttuuriministeriölle väliraportti suunnittelun etenemisestä. Parhailaan selvitetään, onko keskittäminen etelässä yhdelle kampukselle mahdollista, ja jos, niin millä edellytyksillä. Toteutuessaan yhdistäminen poistaa päällekkäisyyksiä, helpottaa arjen yhteistyötä ja tehostaa toimintaa. Väistämättä samalla menetetään jotain toimipaikkojen pitkistä hyvistä perinteistä, ehkä myös koulutuksen vetovoimasta. Yhdessä kokonaisuudessa mikään perinne ei voi säilyä täysin ennallaan, vaan ajan myötä syntyy jotain uutta.

Kirkollisen koulutuksen näkökulmasta etelän toimipaikkojen yhdistämistä suuremman muutoksen saattavat tuoda mukanaan suunnitteilla olevat korkeakoulujen valintakäytäntöjen ja koulutusrakenteen muutokset. Vuoden 2013 alusta lähtien ammattikorkeakouluista poistuu erillinen nuorten ja aikuiskoulutuksen haku. Tämän myötä opiskelijaryhmät tulevat olemaan aikaisempaa heterogeenisempia, kun suo-

raan toisen asteen koulutuksesta tulevat ja usein jo pitkän työkokemuksen omaavat aikuiset opiskelevat rinta rinnan. Se tuo uusia pedagogisia haasteita, mutta myös uudenlaisia mahdollisuuksia vertaisoppimiseen. Tutkinnon jo suorittaneille kaavailaan omaa erillistä kiintiötä, joka tulee rajoittamaan alanvaihtajien opiskelumahdollisuuksia.

Sosiaali- ja terveysalalla valinnat ovat muuttumassa samalla kaksivaiheiseksi, jolloin ensimmäisessä vaiheessa hakijat osallistuvat valtakunnalliseen kaikkien ammattikorkeakoulujen yhteiseen kirjalliseen kokeeseen. Siitä parhaimmat pääsevät toisen vaiheen kokeeseen, jonka sisällöistä kukin korkeakoulu päättää itse.

Meneillään on lisäksi laaja koulutusrakenteiden uudistus. Tavoitteena on vähentää radikaalisti hakukohteiden määrää sekä yliopistoissa että ammattikorkeakouluissa. Laajimmassa muodossaan tämä saattaa tarkoittaa sitä, että luovutaan kokonaan sekä suuntautumisvaihtoehdoista että koulutusohjelmista. Opiskelija hakisi esimerkiksi sosiaali- ja terveysalalle ja rakentaisi sen laajasta tarjonnasta haluamansa kaltaisen opintopolun. Malli soveltuu hyvin teknisille ja kaupallisille aloille, mutta on haasteellinen aloilla, joissa direktiivit ja kelpoisuusvaatimukset säätelevät tutkintojen tuottamia kelpoisuuksia. Opiskelija saattaa koota itselleen kiinnostavan tutkinnon, joka ei anna pätevyyttä yhtään mihinkään.

Näissä tulevaisuuskuviissa on suuri haaste diakonian ja nuorisotyön koulutukselle. Kirkollinen koulutus ei ole yhtä vetovoimaista kuin muu sosiaali- ja terveysalan koulutus, minkä tähden opiskelemaan on päässyt keskimäärin selvästi alemmilla pistemäärillä. Kaksivaiheisen kokeen ensimmäisessä vaiheessa ei voida ottaa millään tavoin huomioon kirkollista motivoituneisuutta. Osa potentiaalisista opiskelijoista ja tulevista kirkon työntekijöistä tulee karsiutumaan jo tässä vaiheessa, ja leikkuri saattaa käydä kipeimmin ennestäänkin vähemmistönä oleviin miespuolisiin hakijoihin. Jos suuntautumisvaihtoehdot häviävät, tulee kirkollisen suuntautumisen huomioon ottaminen hankalaksi myös valintojen toisessa vaiheessa. Ja mikä haastavinta: Diakilta menee mahdollisuus itse säädellä kirkollisen koulutuksensa volyyymia. Uusi järjestelmä tarkoittaisi Diakissa paluuta vanhaan: opiskelijat valitsivat vasta opintojensa alkuvaiheessa, tekevätkö kirkollisen kelpoisuuden. Tässä mallissa kirkollisen identiteetin kehittyminen pääsi liian hitaasti liikkeelle. Vaarana on, että kirkon työhön tähtäävien määrä vähenee selvästi, kun osa motivoituneista ei pääse kovassa valintakilpailussa maaliin asti.

Opiskelijarekrytointi nousee aiempaakin suuremmaksi haasteeksi. Vaikka kirkon kyky palkata uutta työvoimaa tulee vähenemään, ei työvoimatarve tule kokonaan loppumaan. Jokainen diakonia- ja nuorisotyötä tekevä on avainasemassa uusien työntekijöiden rekrytoimisessa omalle alalleen. Paras rekrytointikeino on oman työn arvostaminen ja ylpeys siitä. Sen lisäksi tarvitaan konkreettisia luovia ideoita siitä, miten nuoret saavat omakohtaisia myönteisiä kokemuksia diakonian ja nuorisotyön arjesta. Miten sinä annat vastuuta alasi tulevaisuudesta?

Raamatun köyhät

Kari Latvus, Sakari Häkkinen, Hanne von Weissenberg

Köyhien Raamattu. Helsinki: Kirjapaja. 2010. 342 sivua.

Köyhien Raamattu on hyvin ajankohtainen kirja tämän hetken polttavista kysymyksistä: köyhyydestä, syrjäytymisestä ja epäoikeudenmukaisuudesta. Kirjoittajat avaavat lukijoille Raamatun keskeiset tekstit monimuotoisesta köyhyydestä ja osattomuudesta sekä analysoivat niitä tieteellisen raamatuntutkimuksen menetelmin. Kari Latvuksen, Sakari Häkkisen ja Hanne von Weissenbergin yhteisenä kysymyksenä on, miten Raamatusta nousevan Jumalan puhuttelun ja ihmisten puheen voi tuoda nykyaikaan.

Kolmen eksegeetin kirja ei ole tarkoitettu vain teologeille vaan kaikille Raamatusta, köyhyydestä ja oikeudenmukaisuudesta kiinnostuneille. Tekijät onnistuvat kirjoittamaan samalla tieteellisen pätevästi ja kansantajuisesti niin, että lukijan on helppo päästä mukaan Raamatun ajan maailmaan. Kirjassa on runsaiden raamattuviitteiden ja kirjallisuuden lisäksi Elina Uusitalon kokoama lukijaa huomioiva asiasanaluettelo. Se avaa teoksessa esiin tulevia käsitteitä ja selittää niiden merkitystä.

Kirja jakautuu yhteentoista lukuun ja viiteenkymmeneen kertomukseen. Niiden otsikot ovat hyvin elämänläheisiä ja lukemaan innostavia, kuten esimerkiksi ”Köyhän credo”, ”Mr. Nobody” ja ”Kova laki”. Teos koostuu parin sivun mittaisista Raamatun kertomuksista ja niiden ytimekkäistä kommentaareista. Kirjoittajat tuovat tekstit tähän päivään ja esimerkeistä nousee köyhyyden, eriarvoisuuden ja heikoimpien hyväksikäytön todellisuus Suomessa. Häkkinen tuo lisäksi esille Afrikan ja Lähi-idän ihmisten arkipäivän todellisuuden. Vaikka kirjassa liikutaan tuhansien vuosien ja kilometrien perspektiivissä, kirjoittajat päätyvät pohtimaan tämän päivän olennaisia kysymyksiä.

Köyhien Raamattu on kirja, joka ei tyhjene kertalukemisella, vaan siihen voi palata erilaisissa tilanteissa. Sitä voi käyttää erinomaisesti puheenvuorojen valmistamisessa ja se oiva kirja keskustelun herättämiseksi. Kirja haastaa lukijan dialogiin sekä Raamatun ajan että kirjan tekijöiden ajatusten kanssa. Millainen kirkko meillä on, ja onko kirkko yhteisö, jossa köyhien ja syrjäytettyjen oma ääni voi tulla esille? Latvus, Häkkinen ja von Weissenberg ovat tarjonneet oivallisen puheenvuoron tähän keskusteluun.

Helena Tuominen

Ohjeita kirjoittajille

Diakonian tutkimus ottaa vastaan artikkeleita ja erilaisia diakonian tutkimukseen liittyviä kirjoituksia. Toimitukselle voi lähettää myös uutisia ja tiedotteita. Diakonian tutkimus ei ennalta sitoudu julkaisemaan mitään aineistoa, ei edes tilattua. Julkaistuista kirjoituksista ei makseta tekijäpalkkioita. Kirjoittajien tulee liittää kirjoituksen alkuun mukaan toimitukselle seuraavat tiedot: nimi, oppiarvo, ammatti, työpaikka ja yhteystiedot.

Tutkimusartikkelit ovat tutkimukseen perustuvia kirjoituksia. Niissä ilmaistaan selkeästi selvittävä tutkimuskysymys, tutkimuksen lähdeaineisto sekä käytetty tutkimuskirjallisuus. Toimitus pyytää niistä referee-käytännön mukaisesti asiantuntija-arviot, joiden perusteella toimitus päättää tarvittavista korjauksista ja kirjoituksen julkaisemisesta. 30 000 merkkiä laajemmista teksteistä on neuvoteltava toimituksen kanssa erikseen.

Käsitteilykirjoitukseen on liitettävä noin sadan sanan mittainen englanninkielinen tiivistelmä tekstistä.

Kirjoituksia on paikka esseille, katsauksille, hiljaisen tiedon ja uusien näköalojen esittelyyn. Kirjoituksissa voi olla viitteitä tutkimuskirjallisuuteen, mutta se ei ole julkaisemisen edellytys.

Kirja-arvostelut arvioivat ja esittelevät uusia kotimaisia ja kansainvälisiä julkaisuja. Mukaan liitetään kirja-arvostelun otsikko sekä kirjan/kirjojen osalta kirjoittajan nimi, kirjan nimi, kustannuspaikka, kustantaja, julkaisuvuosi sekä sivumäärä. Laajuus lyhyissä esittelyissä on enintään 1500 merkkiä ja laajemmassa kirja-analyysissä enintään 8000 merkkiä.

Ajankohtaiset koostuu lyhyistä uutisista, hanke- tai tutkimusesittelyistä.

Käytännölliset ohjeet

Tekstit lähetetään sähköpostilla tallennettuna mieluiten rtf-muodossa. Kirja-arvostelut lähetetään DT:n toimittaja Raija Pyykölle, muut tekstit DT:n päätoimittaja Kari Latvukselle.

Kaikki halutut erityiskorostukset, kuten kursiviivi tai lihavoitu teksti, tulee ilmaista myös paperiversiossa, joka liitetään mukaan korjattuun ja toimituksen hyväksymään viimeiseen versioon. Tekstin vasen laita on suora ilman sisennyksiä, teksti on tavuttamatta ja oikea laita tasaamaton. Kappaleet ilmaistaan rivinvaihdolla ja tyhjällä rivivälillä. Otsakkeet ovat omilla riveillään.

Kirjallisuusviitteet esitetään tekstissä siten, että sulkeisiin merkitään tekijän nimi ja julkaisuvuosi sekä viittaus sivunumeroon (Hyväri 2001, 276). Mikäli viitataan useampaan lähteeseen, merkitään ne vanhimmasta uusimpaan. Jos viitteen tekijöitä on kaksi, merkitään molempien sukunimet (Stenman & Toljamo 2002, 5-10) ja jos useampia, vain ensimmäinen sukunimi ja ym. (Oranta ym. 2002, 17-20). Jos viitteen tekijä on yhteisö, merkitään yhteisön nimi ja painovuosi (STAKES 2001, 55). Alaviitteitä tulee käyttää vain erityisestä syystä. Taulukot ja kuvat kirjoitetaan erillisille sivuille kirjallisuuden jälkeen. Tekstiin on kuitenkin merkittävä selvästi taulukon ja kuvion ehdotettu paikka. Dataan pohjautuvat diagrammit lähetetään Excel –muotoisina.

Lähteet merkitään kirjallisuus- ja lähdeluetteloon ensimmäisten tekijöiden sukunimen mukaan aakkosjärjestyksessä sisältäen seuraavat tiedot: tekijän suku- ja etunimi, julkaisuvuosi, teoksen nimi, kustannuspaikka ja kustantaja. Esimerkiksi: Davey Andrew (2001). Urban Christianity and Global Order. Theological Resources for an Urban Future. London: SPCK.

Sihvo Jouko (1994). Kirkon virka ja siihen vihkiminen, asettaminen, siunaaminen. Teoksessa Ryökäs Esko (toim.) Yksi virka – monta tehtävää. Kirkollisen virkakustelun taustoja ja rinnaksuusia. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Julkaisuja 79. Helsinki, 83–97.

Aikakauslehtiartikkeleista ilmoitetaan tekijän suku- ja etunimi, julkaisuvuosi, artikkelin nimi, aikakauslehden nimi, vuosikerta, ja artikkelin sivunumerot. Esimerkiksi: Heikkilä Matti (2001). Lama, nälkä ja sosiaaliturvan väärinkäyttö. Yhteiskuntapolitiikka 66, 545-551.