



# Pietarin uusien kirkkojen funktio ja performanssi

Tämä artikkeli tarkastelee uuskarismaattisuuden tapoja tuoda itseään esille oman funktionaalisen alueensa eli sakraalin ulkopuolella Pietarissa. Artikkelin teoreettisena näkökulmana on yhteiskunnan systeemien eriytymiseen perustuva eronteko uskonnon funktion ja performanssin välillä. Tarkastelen sitä, miten uskonto esiintyy yhteiskunnan muiden systeemien alueilla. Artikkelini analysoi empiiristä aineistoa, joka on kerätty neljässä uuskarismaattisessa/helluntailaisessa kirkossa Pietarissa. Ne ovat perinteisistä tunnustuskunnista itsenäisiä yhteisöjä, jotka korostavat hengellisten lahjojen, kuten uskonnollisen parantamisen, kielilläpuhumisen ja profetoimisen merkitystä (Anderson 2010, 19). Helluntailaisuus kaikessa moninaisuudessaan on tänä päivänä maailmanlaajuisesti nopeasti kasvava kristinuskon suuntaus. Artikkelin erilaisten aineistojen pohjalta tarkastelen sitä, miten konservatiiviset uuskarismaattiset yhteisöt esiintyvät Venäjällä, jossa enemmistöuskonto on ortodoksisuus niin kokonsa, historiansakin kuin venäläiseen etnisyyteen liitetyn asemansa vuoksi.

Maija Penttilä

Tämä artikkeli tarkastelee uuskarismaattisuuden tapoja tuoda itseään esille oman funktionaalisen alueensa eli sakraalin ulkopuolella Pietarissa. Artikkelissani kysyn millaisia sekulaareja performansseja uuskarismaattisilla kirkoilla on Pie-

tarissa. Uuskarismaattisuus on osa helluntailaisuutta, joka jaotellaan usein kolmeen ”aaltoon”. Ensimmäinen aalto eli klassinen helluntailaisuus syntyi 1900-luvun alussa Pohjois-Amerikassa. Toiseksi aalloksi mielletään karismaattiset uudistusliikkeet useiden pääkirkkojen, erityisesti roomalaiskatolisen kirkon sisällä. Kolmas aalto eli uuskarismaattisuus tai uushelluntailaisuus – tutkimukseni kohde – tarkoittaa 1980-luvulta lähtien ympäri maailmaa syntyneitä vanhoista kirkkokunnista riippumattomia seurakuntia tai yli tunnustuskuntarajojen toimivia yhteisöjä (ks. esim. Anderson 2010). Analyysin kohteena on

neljä pietarilaista uuskarismaattista jumalanpalvelusyhteisöä ja niiden toiminta uskonnollisen alasysteemin ulkopuolella.

Tarkastelen kirkkojen sekulaareja performansseja uskontososiologi Peter Beyerin (1994, 86–88; 2006, 62–116) luoman uskonnon funktion ja performanssin teoreettisen erottelun kautta, jonka hän on kehittänyt Niklas Luhmannin systeemiteorian pohjalta (esim. Luhmann 2012). Sen pyrkimys on analysoida uskonnon asemaa ja muutosta modernissa yhteiskunnassa, jossa funktionaalisen lähestymistavan mukaan alasysteemeillä, kuten perheellä ja politiikalla, taloudella ja uskonnolla, kognitiivisella tieteellä, luovalla taiteella ja normatiivisella oikeudella, on jokaisella oma eriytynyt funktionsa (Luhmann 2012, 17). Uskonnon kohdalla funktio tarkoittaa uskonnon hengellistä tehtävää, joka ankkuroituu transsendenssiin: ”puhdasta” uskonnollista kommunikaatiota, palvontaa ja ylistystä, jotka yhteiskunnan systeemien autonomisuuden perusteella uskonto on ottanut itselleen. Uskonnon performanssissa laajennutaan muiden systeemien alueelle, joilla uskonnot toimivat muiden systeemien tavoin (Beyer 1994, 80). Performanssin kautta uskonnot tuovat itseään esille sakraalin ulkopuolella eräänlaisen esityksen tavoin; tällöin ne muun muassa pyrkivät vaikuttamaan sekulaareihin ongelmiin sekulaarein keinoin. Performanssia painottavassa uskonnollisuudessa huomio kiinnittyy esimerkiksi köyhyyteen, ympäristökysymyksiin, ihmisarvoon ja -oikeuksiin sekä yksilön identiteettiin liittyviin teemoihin. Performanssi voi olla esimerkiksi kirkon diakonia-työtä, jossa kirkko toimii samoilla keinoilla kuin yhteiskunnallinen sosiaalityö (ks. esim. Kallunki 2009).

Uskonnon toiminnan hengellisyyden ulkopuolella voi myös nähdä viittaavan institutionaaliseen sekularisaatioon eli teoreettiseen näkemykseen, jonka mukaan uskonnot menestyvät modernissa maailmassa vain siten, että ne maallistuvat sisältäpäin ja omaksuvat runsaasti sekulaareja toimintamuotoja (Dobbelare 2002, 105–126). Beyerin (1994) mukaan uskonnon

performanssit ovat usein ominaisia liberaalille uskonnollisuudelle, jonka voimistumisen taas monet uskontososiologit näkevät johtavan maallistumiseen (esim. Bruce 2002). Uskonnon funktiota painottava lähestymistapa taas on tyypillisempää konservatiiviselle uskonnollisuudelle. Uskonnon funktio ja performanssi ovat analyyttisiä käsitteitä, jotka ovat moniulotteisia ja ongelmallisiakin. Esimerkiksi monien uskontojen opetuksen näkökulmasta uskonnon funktiosta tulisi seurata performanssia, muun muassa lähimmäisenrakkaudesta auttamista. Myös Beyerin (2006, 101) mukaan uskonnon kokonaisvaltaiseen luonteeseen usein kuuluu pyrkimys ulottaa toimintansa ja vaikutuksensa sekulaarille alueelle. Auttaminen ja hyväntekeväisyys eivät kuitenkaan ole vain uskonnon piirissä ilmeneviä, joten ne eivät ole ainoastaan uskonnon funktiota. Empiirisissä tutkimuksissakin on havaittu avaran ihmiskuvan ja avoimen suhtautumisen toisiin ihmisiin selittävän altruismia enemmän kuin uskonnollisuuden (Pessi 2012). Käytän uskonnon performanssin ja funktion erottelua tässä artikkelissa analyyttisenä välineenä, jonka avulla tarkastelen sitä, millaisia performansseja uuskarismaattisilla jumalanpalvelusyhteisöillä on Pietarissa. Käsitän uskonnon performanssin Beyerin (1994; 2006) mukaisesti uskonnon esiintymisenä sakraalin ulkopuolella yhteiskunnan muiden systeemien alueella.

Tutkimuksen empiirinen aineisto on kerätty neljässä kirkossa, jotka olivat Kristittyjen liitto (*Sojuz Hristian*), Kirkko Silta (*Tserkov Most*), Pyhän apostoli Pietarin kirkko (*Tserkov svjatogo apostola Petra*) (aiemmin: Uusi sukupolvi, *Novoe Pokolenie*) ja Kirkko Voitto (*Tserkov Pobeda*) (aiemmin: Kristillinen voitonkeskus, *Hristianski tsestr Pobeda*). Näiden lisäksi aineistoa on kerätty Kristittyjen liiton perustajien Igor Nikitinin ja Dmitri Poljakovin vuonna 1996 rekisteröimästä evankelisten kirkkojen sateenvarjo-organisaatioissa: Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liitosta” (*Assotsijatsija Hristianskih tserkvei ”Sojuz Hristian”*) (ks. lisää Batšinin 2006, 9–14). Kaikki tutkimukseen

osallistuneet jumalanpalvelusyhteisöt kutsuivat itseään kirkkoiksi, jollaisiksi ne myös artikkelisani miellän. Niiden käsitys kirkosta ei perustu kirkko-organisaatioon tai rakennukseen, vaan Raamatun siteeraukseen Jeesuksen sanoista opetuslapsilleen: ”Sillä missä kaksi tai kolme on koolla minun nimessäni, siellä minä olen heidän keskellään” (Matt. 18:20). Paikallisten uskontoa säätelevien asetusten mukaan nämä uudet kirkot eivät ole voineet omistaa tiloja tai rakentaa kirkkorakennuksia Pietarissa (ks. myös Eremicheva 2010), jolloin ne ovat vuokranneet kokoontumisiinsa tiloja muun muassa hotelleilta, kouluilta ja muilta kirkkoilta.

Artikkelin empiirinen aineisto koostuu 16 teemahaastattelusta, epävirallisista keskusteluista ja osallistuvasta havainnoinnista kirkkoissa ja kirkkojen sateenvarjo-organisaatioissa Pietarissa vuosien 2006 ja 2009 välillä ja sitä pienin osin 2013 ja 2016 välillä täydentävästä sähköpostikirjeenvaihdosta ja keskeisten informanttien tapaamisista Helsingissä. Analysoitavana on myös yhteisöjen tuottamaa materiaalia, kuten niiden keskeisten johtajien ja tutkijoiden julkisia kotisivuja ja kirjallisuutta. Artikkelin aineistoa tarkastellaan teorialähtöisen sisällönanalyysin avulla, jolloin analyysiyksikkönä on systeemi-teoriaan nojaava eronteko uskonnon funktion ja performanssin välillä (Tuomi & Sarajärvi 2004, 105–110; Beyer 1994).

## Uuskarismaattisuus moniuskontoisella Venäjällä

Kristittyjen liitto, Kirkko Silta, Pyhän apostoli Pietarin kirkko ja Kirkko Voitto ovat syntyneet 1990-luvun alun jälkeen, jolloin uusi laki oman-tunnonvapaudesta ja uskonnollisista yhdyskunnista astui voimaan (ks. lisää Shterin 2003). Tuolloin uuskarismaattisuus alkoi voimakkaan globaalin kasvunsa siivittämänä vaikuttaa Venäjällä vahvasti. Klassinen helluntailaisuus, joka puolestaan oli saapunut Venäjälle jo 1900-luvun alussa, kärsi neuvostoaikana vainoista ja uskonnonvapauden astuttua voimaan jäi Venäjällä pienemmäksi kuin maailmanlaajuisesti voimak-

kaasta kasvusta nauttinut uuskarismaattisuus (Agadjanian 2012, 5).

Erilaiset helluntailaisuuden muodot ovat tällä hetkellä maailmanlaajuisesti nopeimmin leviävä kristinuskon haara (Ketola & Sohlberg 2011, 208, 227; Anderson 2010, 13; Robbins 2004, 117). Uudet helluntailaisuuden muodot ovat toisaalta konservatiivisia ja johtajakeskeisiä, toisaalta demokraattisia ja yksilöllisyyttä korostavia (esim. Agadjanian 2012; Anderson 2004; Coleman 2000; Robbins 2004). Uuskarismaattisuudella ei ole yhtenäistä oppia ja sen moni-ilmeisyydestä johtuen on kyseenalaistettu, voidaanko ylipäätään puhua yhtenäisestä kristinuskon suuntauksesta. Monet helluntailais-karismaattisen liikkeen tutkijat kuitenkin näkevät eri helluntaiyhteisöjä analyttisesti yhdistävänä tekijänä sen, että liike korostaa ekstaattista kokemusta, joka tarjotaan kaikille uskovaisille riippumatta yksilön asemasta, koulutuksesta tai ominaisuuksista (Anderson 2010, 19; Robbins 2004: 120–121). Pietarissa empiirinen aineisto on kerätty kirkkoissa, jotka voidaan määritellä uuskarismaattisiksi sen perusteella, että ne tarjoavat tasa-arvoisesti kaikille ekstaattista kokemusta. Niiden perustamiseen on myös vaikuttanut läntisistä uuskarismaattisista kirkkoista tehty lähetystyö. Pietarissa haastattelemillani kirkkojen jäsenillä ei ollut neuvosto aikaista dissidenttiuskovaisen taustaa eikä yhteyttä sen enempää maanalaiseen kuin viralliseenkaan uskonnonharjoittamiseen tuolloin. Varhaisimmatkin kääntyneistä olivat tutustuneet evankelisuuteen vasta 1980-luvun puolivälin jälkeen.

Protestanttisuus on Venäjällä vähemmistöuskonto, johon kuuluu noin 0,6–1,8 prosenttia väestöstä (Kuropatkina 2012, 134; Pew Research Center 2011). Suurin osa Venäjän protestanteista on baptisteja ja noin neljännes helluntailaisia. Jäsenyhteisöjensä määrän perusteella Venäjän suurin protestanttisten kirkkojen liitto on kuitenkin Venäjän yhdistynyt evankelisen uskon kristittyjen liitto (helluntailaiset) (*Rossijski objedinennyi Sojuz Hristian very evangeliskoi (pjatidesjatnikov)*), johon kuuluu yli 1 300 uskonnolliseksi organisaatioksi järjestäytyntä

paikallista kirkkoa (Jakunin et al. 2009, 21; Roshve 2016). Siihen kuuluu sekä klassista helluntailaisuutta että uuskarismaattisuutta edustavia yhteisöjä, kuten Pyhän apostoli Pietarin kirkko.

Helluntailaiset ja muut evankeliset kirkot, eritoten Venäjällä parhaiten tunnetut baptistit, ovat koko historiansa ajan herättäneet Venäjällä epäluuloja. Moskovan patriarkaatin edustajat ja yleinen mielipide tänä päivänä leimaavat ei-ortodoksisuutta edustavat ryhmittymät usein negatiivisesti lahkoiksi. Samanlainen suhtautuminen oli aikanaan tsaarinaikaisilla virkamiehillä ja ortodoksiteologeilla ennen lokakuun vallankumousta sekä neuvostoauktori-teeteilla heidän jälkeensä (Löfstedt 2012, 101; Pelkmans 2009, 1). Suurin osa venäläisistä pitää itseään etnisyytensä perusteella ortodokseina. Henkilökohtaista uskonratkaisua korostavaan uuskarismaattiseen kirkkoon kuulumisessa taas on kyse yksilön valinnasta. Tämä on ristiriidassa kulttuuristen odotusten kanssa, sillä ortodoksisuudessa uskoa pidetään hyvin muuttumattomana ja pysyvänä ilman yksilön valintaa (Caldwell 2011, 51; Pelkmans 2009, 6). Suurin osa 1990-luvun alussa perustetuista uuskarismaattisista yhteisöistä on lakannut toimimasta. Osa niistä toimii yhä onnistuen sopeutumaan hyvin venäläiseen ilmapiiriin ja lainsäädäntöön (ks. lisää Penttilä 2014; Kuropatkina 2012; Poplavsky 2012).

## Historiallisen samastumisen performanssi

Analyysini perusteella jumalanpalvelusyhteisöjen ensimmäinen performanssi ilmenee samastumisena venäläiseen ikiaikaiseen jumaletsintään ja erityisesti maansa uskonnollisiin toisinajattelijoihin tsaarin vallan aikana. Tämä paikalliseen kulttuuriin samastuminen on hyvin tyypillistä uuskarismaattisuudessa myös muissa maissa; liike usein kietoo taitavasti paikallisia tapoja ja ajattelua laajempaan karismaattishelluntailaiseen ymmärrykseen. Uuskarismaattisuuden joustavuus ja sopeutumiskyky erilai-

siin kulttuureihin selittää sen maailmanlaajuista suosiota (Meyer 2010, 121; Robbins 2004). Venäläiseen ikiaikaiseen jumaletsintään samastuminen ilmentää pietarilaisten kirkkojen halua etääntyä amerikkalaisesta helluntailaisuudesta. Esimerkiksi vahvasti amerikkalaisesta uuskarismaattisuudesta alkusysäyksen, koulutuksen ja tukea saaneen kirkon venäläinen pastori määritteli kirkkooan seuraavasti:

Meidän venäläiset evankeliset kristittymme palautuvat 1900-luvun alun tapahtumiin vallankumousta edeltävänä aikana, jolloin myöskin oli hämmäntävä aika, mutta suosiollisempi ilmapiiri herätykselle. Muuten jopa ortodoksinen kirkko lähenteli sitä [herätystä]. (...) Oli todella uudelleenarvioinnin ja jumaletsinnän aika (...) Tämä ymmärrettävä ja tuttu historiallinen määritelmä on parempi. En sanoisi että olemme karismaattisia amerikkalaisessa mielessä tai helluntailaisessa. Tietysti voimme jäljittää ja nähdä yhteyden siihen. (Mies, 42 vuotta.)

Monet uusien kirkkojen ideologit, kuten Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liiton” tieteellis-tutkimuksellisen keskuksen johtaja sosiologi Vladislav Arkadevits Batšinin, vakuuttavat kirkkojen olevan jatkoa venäläiselle evankeliselle liikkeelle ja jopa ortodoksisuuden sisäisille skismaattisille liikkeille jo 1400-luvulta alkaen (Batšinin 2005; 2006). Tällaisia protestanttisuushenkisiä ortodoksisuuden haaroja olivat muun muassa Maidonjuojat (*Molokane*) ja Hengenkamppailijat (*Duhobortsy*),<sup>1</sup> jotka torjuivat ortodoksisen kirkollisen hierarkian, luostarilaitoksen ja ikonit sekä pappeuden ja ehtoollisen sakramentit (Klibanov 1982; Kuropatkina 2012; Breyfogle 2007, 224–225.) Batšininin mukaan näiden liikkeiden kautta venäläinen evankelisuus on jopa vanhempaa kuin Saksan reformaation seurauksena syntyneet läntiset protestanttiset kirkot 1500-luvulta alkaen (Batšinin 2005). Historiallisuuteen vetoavien argumenttien kautta muodostetaan kirkkojen narratiivista identiteettiä (ks. Somers 1994; Ammerman 2013), jossa yhteisön tarinat punoutuvat yhteen historian tulkintojen kanssa sekä sekulaarit ja sakraalit perustelut kietoutuvat

toisiinsa.

Monet globaalin helluntailaisuuden ja uskarismaattisuuden tutkijat ovat kuvanneet helluntailaisuuden olevan koko ajan liikkeessä, koko ajan tulemisen prosessissa. Uskarismaattisuudessa on voimakkaasti kyse muutoksesta eikä niinkään muuttumattomasta tai jäykästä uskonnollisesta systeemistä (Meyer 2010, 12; Anderson 2010, 15; Corten and Marshall-Fratani 2001). Tällaisesta uskarismaattisen kirkon muutoksesta, venäläiseen ilmapiiriin sopeutumisesta ja performanssista kiinnostava esimerkki on vuonna 2006 Pietarissa perustettu Uusi sukupolvi, jonka alun perin Aleksei Ledjajev perusti Riiassa 1990-luvun alussa. Latvian Uusi sukupolvi oli alkuaikoinaan läheisessä yhteistyössä ruotsalaisen Ulf Ekmanin perustaman uskarismaattisen Elämän sanan (*Livets ord*) kanssa, mutta kirkkojen yhteys on katkennut. Myös Pietarin Uusi sukupolvi jakaantui Ledjajevin opetusten herättämien ristiriitojen vuoksi ja tutkimukseen osallistunut ryhmä säilytti yhteyden Latvian äitikirkkoon. Alkuvaiheessa kirkko oli ikäluokaltaan nuori ja tyyliltään hyvin karismaattinen. Kirkossa oli merkittävästi läntisen uskarismaattisuuden ja Latvian Uuden sukupolven mukaista ohjelmaa: ylistyskokouksia, käännettyjä ylistyslauluja, pop-yhtyeitä ja alttarikutsuja hotellin auditoriossa. Kirkolla oli myös nuorten *Dream team*-hyväntekeväisyyskerho sekä julistusta unelmeen todeksi tekemisestä ja rohkaisua aktiiviseen kansalaistoimintaan.

Noin viisi vuotta perustamisen jälkeen venäläisen tytärkirkon nimi muutettiin Pyhän apostoli Pietarin kirkoksi ja nykyään se ilmaistaan usein muodossa Evankelinen pyhän apostoli Pietarin kirkko. Tämä nimi antaa pysyvemmän ja perinteisemmän vaikutelman kirkosta, viittaa Pietarin kaupunkiin ja venäläiseen evankelisuuteen vetäen rajaa läntiseen helluntailaisuuteen. Kirkon toiminta on kymmenessä vuodessa muuttunut siten, että tällä hetkellä kirkko esiintyy ulkopuolisille pääasiassa kulttuuri- ja sivistystoiminnan kautta. Jumalanpalvelusten ohella kirkon toiminnassa painottuu nyt konserttien ja

juhlien järjestäminen, joissa läntiselle uskarismaattisuudelle tyypillinen ylistysmusiikki on korvattu klassisella musiikilla ja tilaisuuksissa esiintyy sinfoniaorkestereita ja oopperalaulajia. Konsertit järjestetään Pietarin pääkadulla luterilaisessa kirkossa, mikä koetaan tärkeäksi integroitumisen kannalta, sillä kirkkorakennuksella on Venäjällä vahva symbolinen merkitys. Rakennus vahvistaa mielikuvaa yhteisöstä kirkkona, joka ei ole mielletävissä lahkoksi. Tilan vaihdos myös ilmentää ennen näkymättömän yhteisön siirtymistä hotellin auditoriosta julkiseen tilaan Pietarin pääkadun kirkkoon. Pyhän apostoli Pietarin kirkon pastorin mukaan kirkko on muuttunut, koska sen ainoa tapa toimia Venäjällä on integroitua venäläiseen ilmapiiriin ja kulttuuriin.

Pyhän apostoli Pietarin kirkko esiintyy myös kunnianhimoisen Venäläinen jumaletsintä -valistusprojektin (*Prosvetitel'ski projekt "Russkoje bogoisatel'stvo"*) kautta, jossa paikallinen ja venäläisyyttä korostava historia liitetään osaksi uuden kirkon tarinaa. Projektin kotisivuilla esitetään, että venäläisten ”uskonnollisten dissidenttien historia on huonosti tunnettua sekä mysteerien, legendojen ja spekulatioiden ympäröimää” (Venäläinen jumaletsintä 2016). Projekti tavoittelee sitä, että venäläisen evankelisuuden juuret tulisivat paremmin tunnetuiksi ja sitä kautta evankelisuus nähtäisiin historiallisena venäläisenä uskonnollisuuden muotona. Venäläinen jumaletsintä -projekti järjestää Pietarin kaupungissa opastettuja Evankelinen Pietari -kiertoajeluita ja Kultainen syksy -ekskursioita Viipuriin Monrepos-puistoon, jossa 1900-luvun alun Venäjällä asui evankelisen kristillisen opiskelijaliikkeen perustaja paroni Paul Nikolai. Paul Nikolain hauta on yhä puistossa (ks. Gundersen 2003). Kaikilla näillä tavoin kirkko laajentaa esiintymistään sekulaarilla alueella. Projektin kotisivuilla ja toiminnassa kerrotaan venäläisten evankelishenkisten dissidenttien historiasta Maidonjuojista vallankumousta edeltävän evankelisen liikkeen johtohahmoihin (Venäläinen jumaletsintä 2016).

Myös projektin nimi viittaa lokakuun val-

lankumousta edeltävään aikaan ja Nikolai Berdjajevin artikkeliin *Venäläiset jumalanetsijät*, jossa hän kirjoittaa Jumalan etsinnän olevan painautunut venäläiseen sieluun (Berdjajev 1907). Venäjän keisarikunnan viimeisinä vuosina vastavirtaan tapahtunutta hengellistä etsintää ja katsomuksellista toisinajattelua kutsuttiin jumaletsinnäksi (Steinberg and Coleman 2007, 3). Kyseisessä projektissa ja haastatteluissa lokakuun vallankumousta edeltävä aika nähdään hengellisen etsinnän aikana Venäjällä, jolloin evankelinen liike levisi maassa aktiivisesti. Myös historioitsijat liittävät lokakuun vallankumousta edeltävään aikakauteen populaarin uskonnollisuuden nousun: ortodoksisen kirkon ulkopuolinen uskonnollisuus, erityisesti baptismi, oli tuolloin suosittua, mutta myös muut henkisyysmuodot, kuten mystiikka, teosofia, nietzscheläinen filosofia ja idän uskonnot vahvistivat kannatustaan (Steinberg and Coleman 2007, 3–5; Coleman 2005). Monet uuskarismaattisten kirkkojen edustajat haluavat nähdä oman liikkeensä näiden tsaarin vallan aikaisten herätysten jatkajana. He korostavat, että vaikka läntiset lähetystyöntekijät ovat perustaneet heidän kirkkonsa 1990-luvulla, heidän juurensa ovat vähintään henkisesti venäläisen toisinajattelun traditiossa ja venäläiseen sieluun juurtuneessa hengellisyydessä, joka on aiemmin ilmennyt monissa muissa uskonsuunnissa.

## Hyvän luomisen performanssi

Toinen uuskarismaattisten yhteisöjen performanssi ilmenee aktiivisena hyväntekeväisyytenä ja kehottamisena hyvän luomiseen. Haastatteluissa, saarnoissa ja kirkkojen toiminnassa uskavaisia kannustetaan luomaan hyvää (*”Tвори добро!”*), kuten Jumalankin koetaan jatkuvasti tekevän. Sosiaalisen työn ja aktiivisen auttamisen korostamisen voi ajatella hieman eroavan niiden läntisten taustakirkkojen opetuksesta. Helluntailaisuuden joihinkin muotoihin, erityisesti niin sanottuun uskonliike-suuntaan<sup>2</sup>, joka on useiden Pietarissa tutkimieni kirkkojen taustalla, liittyy nimittäin ajatus, että usko ja

sen määrä näkyvät vaurautena ja menestyksenä (*health and wealth*). Liikkeen on nähty vetäytyvän sekulaarien ongelmien ratkaisemisesta, koska sosiaaliset ongelmat nähdään yksilöllisinä, henkilön uskon puutteena (Anderson 2004, 261–277).

Edellä kuvatun menestysteologian mukaisen ajattelun vaikutus ilmeni osassa Pietarissa tutkimistani kirkkoista varsin lievänä. 1990-luvun alussa kristityn ulkoisen varallisuuden korostaminen oli uusliberalistisen kapitalismin idean tavoin ensin innostanut monia sosialistisessa yhteiskunnassa eläneitä ihmisiä uuskarismaattisten kirkkojen pariin (Löfstedt 2011). Uskon määrästä kertovan menestyksen korostaminen antoi kuitenkin turhan euforisen kuvan uskon vaikutuksista elämään, kuten erään kirkon pastori kuvaa:

▼ Tietysti oli sellainen vähemmän yksinkertainen vaihe kirkossamme, ja monissa Pietarin kirkkoissa, kun opetettiin – koska meillä pääasiassa amerikkalaiset perustivat kirkot: ”kaiken, mitä pyydätte nimessäni, saatte”. Tiedättekö, kuinka houkuttelevaa tämä on? Se houkuttelee ja viekoittelee, ja mikä tärkeintä, saa aluksi todella innostumaan. Mutta kun et saakaan kaikkea ”herran nimessä”, alkaakin monimutkainen vaihe ja valitettavasti monilla [usko] loppui siihen: monet jättivät kirkon. Se oli alussa, vuosina 1994 ja 1995. Ihmiset lähtivät ja tiedän sellaisia ihmisiä, jotka eivät käymissään [kirkossa]. Koska heiltä murtui kaikista tärkein. (Nainen, 50 vuotta.)

Läntisen kapitalismin ja kulutuskulttuurin kritiikin kautta myös menestysteologia alkoi tuntua venäläiselle evankeliselle teologialle vieraalta (ks. myös Kuropatkina 2012). Uuskarismaattisten kirkkojen venäläiset pastorit alkoivat muokata menestysteologista oppia paremmin venäläiseen mielenmaisemaan sopivaksi. Erään pastorin mukaan venäläiset rakastavat kärsimystä ja pessimismia, jota pidetään jopa viisauden merkinä, kun taas amerikkalaiset haluavat kieltää kärsimyksen ja esittelevät vain menestyviä puoliaan. Tästä syystä venäläinen

uuskarismaattinen opetus on alkanut rakentua enemmän ajatukseen kärsimyksestä, joka johtaa siunaukseen, kuin näkemykseen, jonka mukaan siunaus olisi nähtävissä materiaalisena vaurautena. Tämä luo myös pohjaa kirkkojen aktiiviselle toiminnalle marginalisoituneiden ryhmien keskuudessa.

Haastateltaviltani kuulin useita tarinoita siitä, miten kärsimys oli johtanut siunaukseen ja miten elämä oli aiemmin ollut monin tavoin hajoamispisteessä. Uskoontulo oli aloittanut prosessin, jossa elämä korjaantui. Tämän prosessin aikana henkilöt keskittyivät henkiseen ja moraaliseen muutokseen ja saivat siihen tukea uudelta yhteisöltään. Elämän laadun koettiin parantuneen kääntymyksen myötä ja oman olemisen muuttuneen lähemmäksi ”jumalankuvan” olemista ja sitä kautta hyvän luomista (ks. lisää Penttilä 2016). Toinen tarinatyyppeä, joka toistui useissa haastatteluissa, korosti yhteisöjen vaatimatonta alkua. Eräs uuskarismaattisen kirkon perustaja kertoi:

¶¶ Sain [ortodoksiselta apotilta] ensimmäisen siunauksen: ’Siunaan sinua. Kokoontukaa ja lukekaa Raamattua’. Hän ei vain ymmärtänyt, että *tästä pienestä lauseesta kasvaa kirkko*” (nainen, 55 vuotta). Toisen kirkon nykyinen pastori taas mainitsi: ”Siskot ja veljet Hollannista (...) tulivat Leningradiin ja heillä oli ihmeellinen tapaaminen Natašan kanssa, he puhuivat Jumalasta (...) ja *tällaisesta vaatimattomasta nuoresta työstä ja tällaisesta tapaamisesta alkoi minun kirkkoni*” (mies, 54 vuotta).

Nämä yhteisöjen itseyttä rakentavat menestystarinat, kärsimyksestä toipumiseen ja vaatimattomasta alusta kukoistukseen, toimivat hyvän luomisen performanssin perustana ja niillä halutaan innostaa muita elämänmuutokseen. Fundamentalistista baptismissa tutkineen antropologi Susan Hardingin mukaan kuunteelijasta tulee kääntymyksen hetkellä puhuja, ja uskonnollinen kääntymys onkin tietynlaisen uskonnollisen kielen omaksumista. Puhe on argumentti sen puolesta, että kuulijat kokisivat

saman muutoksen kuin puhuja (Harding 2000, 34). Toisin sanoen se on tietynlainen rituaalinen performanssi (ks. Schechner 1988, 120), jossa uskonnon oma funktio ja esitys kietoutuvat. Kuten Birgit Meyer huomauttaa, helluntailaisuuden ulkoinen hengellinen ja emotionaalinen painotus – Beyerin ilmaisuun funktio – ei saisi viedä huomiota siltä, että helluntailaisuudessa on myös hyvin konkreettinen ja materiaallinen puoli (Meyer 2010, 122). Sen sijaan että yhteisöissä olisi enää 1990-luvun jälkeen ollut amerikkalaista ”kaiken minkä uskossa pyydätte, saatte” -puhetta, painotettiin nyt uskoon liittyvää työskentelyä sekä itsen että yhteiskunnan hyväksi ja siunaukseksi, kuten eräs yhteisön sosiaalityötä tekevä kertoi:

¶¶ Sanotaan, että kun tulet uskovaiseksi kristityksi niin kaikki muuttuu ihanaksi elämässäsi. Juuri hiljattain yksi pastoreista sanoi, ettei se ole niin. [Vaun kun] tulet Kristuksen luo, niin hän näyttää sinulle, miten kaikki on raskasta: on paljon työtä, mitä pitää tehdä, ja elämässä on paljon velvollisuuksia. (Mies, 32 vuotta.)

Uuskarismaattiset kirkot harjoittavat koonsa nähden huomattavan paljon hyväntekeväisyyttä. Auttamistyötä tehdään lastenkodeissa, vankiloissa ja vähävaraisten eläkeläisten keskuudessa. Tässä työssä uskonnon funktio ja performanssi ovat kietoutuneena toisiinsa. Esimerkiksi Pietarin lähistöllä kylissä Kristittyjen liitolla oli projekti ”Elämän leipä”, jossa kyläasukkaille jaettiin leipää ja ”elämänleipää” eli Raamattua. Kirkko Voiton sunnuntaijumalanpalvelukseen Pietarin lähiössä taas kutsuttiin kodittomia lapsia, joille jumalanpalveluksen jälkeen tarjottiin seurakuntalaisten kotoaan tuoma lounas. Monilla pienilläkin kirkkoilla oli tarjolla päihderiippuvaisten hoitoa, koska huumeriippuvuus ja alkoholismi ovat vakavia ongelmia Venäjällä, mutta niiden hoito on tehotonta (ks. Lyytikäinen 2015, 171–172). Uuskarismaattisten kirkkojen mukaan päihderiippuvuuden yhteiskunnallisen hoidon epäonnistuminen johtuu siitä, että hoitomuodot eivät

ota huomioon elämäntarkoitukseen liittyviä kysymyksiä. Kristillinen rehabilitaatio pureutuu oman argumentaationsa mukaan riippuvuuden perimmäiseen syyhyn. Toisin sanoen uskon nähdään tuovan elämäntarkoituksen, joka katkaisee riippuvuuden (Kuropatkina 2012, 136). Näin ollen kristillis-pohjaisessa päihdekuntoutushoidossa performanssia (auttamista eroon fyysisestä riippuvuudesta) ei ole ilman funktiota (uskonnon sanoman tarjoamista ja hengellistä toimintaa). Performanssia toteutetaan funktion kautta. Igor Mikeshinin (2016) tutkimuksen mukaan myös venäläisen baptistikirkon päihdekuntoutuskeskuksessa parantumiseen liittyvä kaksiulotteinen muutos: fyysinen parantuminen riippuvuudesta ja moraalinen kääntymys kristityksi.

Yhteisöjen puheissa ja saarnoissa esiintyi usein Raamatusta nouseva ”hedelmästä puu tunnetaan” -vertauskuva, jota käytettiin perusteena sille, miksi kristittyjen täytyy olla avuliaita: jos kirkkojen työn tulos eli hedelmä on hyvä, itse puutakin pidetään hyvänä. Tämän toistelussa oli aisti-tavissa puolustautumista, sillä myös kristillistä hyväntekeväisyyttä syytetään värväämisestä lahkoihin (myös Mikeshin 2016, 2). Kirkkojen aktiivista auttamistyötä perusteltiin eksplisiittisesti paitsi sillä, että kristinuskon koettiin auttavan myös konkreettisissa ja materiaalisissa elämän asioissa, myös tarpeella legitimoida vähemmistö-kirkkojen asemaa Venäjällä. Tällöin haluttiin osoittaa teoin, että ne luovat hyvää. Aktiivinen olemisen tila liittyy usein evankelisen kääntyneen ja yhteisön identiteettiin. Liike ja vaikuttaminen suuntautuvat itsen ulkopuolelle, toisiin ihmisiin, yhteisöihin ja yhteiskuntaan (esim. Elisha 2011, 222), mitä Pietarin uuskarismaattisuuskin ilmensi. Sekä kotisivut että haastattelut usein ilmentävät optimismia, intoa ja aktiivisuutta, joka halutaan suunnata liikkeen ulkopuolelle, Venäjän sosiaalisten ongelmien ratkaisuun. ”Hedelmästä puu tunnetaan” -mottoa on pidetty tyypillisemmin liberaalin uskonnollisuuden argumenttina, jossa on usein luonteenomaista korostaa sosiaalisia kysymyksiä (Ketola 2006, 310; Beyer

1994). Konservatiivisen uuskarismaattisuuden kohdalla uskonnon funktio nähtiin kuitenkin ratkaisuna niihin ongelmiin, joita yhteiskunnan muiden eriytyneiden alasysteemien alueilla on.

## Funktiosta performanssiin?

Pietarin uuskarismaattisuudessa voi jossain määrin havaita käännöstä Beyerin teorian kautta tarkastellen funktiosta performanssiin. 1990-luvun alkupuolen Venäjällä uskonnonvapauden astuttua voimaan evankeliset kirkot näkyivät Pietarissa esimerkiksi suurina missiotapahtumina urheiluaareenoilla ja katuevankeliointina. Nämä ilmensivät voimakkaasti uskonnon funktiota: uskonnollista kommunikaatiota, palvelua ja ylistystä. 2000-luvun alun jälkeen uskonnon performanssi-osa on vahvistunut. Tätä muutosta selittävät uskontolainsäädännön ja -politiikan vaiheittainen kiristymisen suhteessa uudempiin kirkkoihin sekä lahojen vastaisen retoriikan ja toimien vahvistuminen, mutta myös se että kirkkojen itsensäkin mielestä katuevankelioinnin tulos on tämän päivän ilmapiriissä mitätön (ks. Penttilä 2016). Kiinnostavasti joillain kotisivuilla, kuten Kristillisten kirkkojen yhdistys ”Kristittyjen liiton” ja Hyvien uutisten televisiokanavan syksyllä 2015 edesmenneen perustajan Igor Nikitinin muistosivuilla nämä 1990-luvulla olleet missiot esitetään olleen ”kulttuurisia ja hengellisiä tapahtumia” sekä ”humanitaarisia projekteja” ja paino halutaan laittaa humanitaarisen työn korostamiseen (Hyvien uutisten televisiokanava 2016). Nyt kirkot haluavat näyttäytyä ulospäin paikallisia piiriteitä saaneiden performanssien kautta ja niiden kautta ne myös saavat uusia jäseniä.

Painopisteen siirtyminen funktiosta performanssiin ei kuitenkaan tarkoita, kuten Beyerin (1994) esittämä teoria antaisi ymmärtää, että kirkot olisivat muuttuneet liberaaleimmiksi tai ilmennä Dobbelaeren (2002) kuvastamaa institutionaalista sekularisaatiota. Kirkkojen performanssit ilmentävät kontekstia, joka määrittää kirkkojen toiminnan rajoja. Pietarin uuskarismaattisten kirkkojen performanssit



ovat luovia liikkeitä kirkoilta tilanteessa, jossa vähemmistöuskontojen ja erityisesti amerikkalaisuuteen liitetyn uuskarismaattisuuden toiminta on hankalaa. Yhteiskunnan reaktiot uskonnollisten vähemmistöjen olemassaoloa kohtaan heijastuvat yhteisöjen esiintymisessä sakraalin ulkopuolella. Sitä kautta nämä performanssit paljastavat yhteiskunnan arvoja ja käsitystä yhteisönsä rajoista. Tutkittujen jumalanpalvelusyhteisöjen esiintyminen sakraalin ulkopuolella Pietarissa nousee kirkkojen vähemmistöasemasta ortodoksisen yhteisöllisyyden hallitsemissa ympäristöissä ja se ilmentää kirkkojen tarvetta neuvotella asemastaan tässä kontekstissa.

Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen pääosin läntisen lähetystyön seurauksena syntyneet jumalanpalvelusyhteisöt haluavat muodostaa itseymmärrystään neuvostoaikaa edeltäneiden evankelisten herätysten ja venäläisessä kirjallisuudessa esiintyneen ”ikiaikaisen jumal etsinnän” kautta. Tässä mielessä ne eroavat esimerkiksi entisen Neuvostoliiton alueen baptisteista ja evankelisista kristityistä, jotka toimivat ahtaalle puristettuina myös neuvostoaikana.

Esimerkiksi Ukrainan evankelisia kristittyjä baptisteja tutkineen Olena Panychin mukaan he muodostavat kollektiivista identiteettiään sekä Neuvostoliittoa edeltävän että neuvosto-aikaisen baptistien historian valossa (Panych 2015, 361). Koska tutkimillani uusilla kirkoilla ei ole neuvostoaikeista dissidentitaustaa, he ennemmin suuntaavat katseensa varhaisempiin aikoihin – venäläisen valtauskon ulkopuolisen jumaletsinnän henkisille juurille.

Lopuksi on syytä huomioida, että uskonnon funktion ja performanssin eronteko on läntisessä uskontososiologiassa luotu teoria, jolla on haluttu tuoda sekularisaatiokeskusteluun yksi uudenlainen väline. Siinä voi myös nähdä tyypillisen protestanttisen eronteon maallisen ja hengellisen välillä. Tutkimani kirkot ovat protestanttisia kirkkoja, mutta venäläisessä kulttuuripiirissä vaikuttaa erityisesti itäinen ortodoksisuus, joka on usein holistisempaa: maallisen ja hengellisen eronteko ei ole yhtä selkeää tai määriteltyä (esim. Kahla 2015). Tämä voi selittää myös venäläisen protestanttisen uuskarismaattisuuden holistista funktion ja performanssin kietoutumista yhteen.

## Viitteet:

1 Hengenkampailijoiden ja Maidonjuojien yhteisöjä toimii Venäjällä yhä, vaikka monet niistä ovatkin historian saatossa muuttaneet vainottuina ulkomaille. Niiden oppi, seurakuntaelämä ja elämäntapa muistuttavat reformaation jälkeen syntyneitä pietistisiä liikkeitä, mutta ne ovat kuitenkin säilyttäneet ortodoksisia traditiota ja vanhan kansallistunteen. Maidonjuojien nimi juontaa siitä, että ne kieltäytyivät noudattamasta ortodoksisia paastosääntöjä ja söivät maitotuotteita myös paastopäivinä. (Esim. Klibanov 1982; Breyfogle 2007).

2 Uskonliike opettaa fyysisen terveyden ja materiaalisuuden vaurauden olevan seurausta uskosta. Vuodesta 1974 alkaen Oklahoman Tulsassa on toiminut Rhema-raamattukoulu, jonka ympärille muodostuu yksi kiinnostavimmista uuskarismaattisista maailmanlaajuisista verkostoista. Koulussa on opiskellut monien itsenäisten uuskarismaattisten kirkkojen johtajia, kuten Ruotsin Elämän sanan perustaja ja entinen pastori Ulf Ekman ja Pietarissa perustetun Kirkko Voiton amerikkalainen perustaja sekä Kristittyjen liiton venäläiset pastorit.

## Lähteet

- Agadjanian, Alexander (2012), Evangelical, Pentecostal and Charismatic Churches in Latin America and Eastern Europe: an Introduction. – *Religion, State and Society* 40: 1, 3–10.
- Ammerman, Nancy (2013), A life in religious community. – *Studying religion and society: Sociological Self-Portraits*. Ed. T. Hjelm & P. Zuckerman. London: Routledge.
- Anderson, Allan (2004), *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan (2010), Varieties, Taxonomies and Definitions. – *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Ed. Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre F. Droogers & Cornelis van der Laan. Berkeley: University of California Press, 13–29.
- Batšinin, Vladislav A. (2005), *Natsionalnaja ideja dlja Rossi: Istoritšeskie otšerki političeskoj teologi i kulturnoi antropologii*. Sankt-Peterburg: Aleteija.
- Batšinin, Vladislav A. (2006), *Evangeliskie tsennosti v graždanskom obščestve: Assotsiatsija «Sojuz Hristian» i ee opyt postroenija graždanskih othošenii*. Sankt-Peterburg: Aleteija.
- Berdyaev, Nicolai (1907), *Russian God-seekers*. [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1907\\_131\\_4.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1907_131_4.html).
- Beyer, Peter (1994), *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, Peter (2006), *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Breyfogle, Nicholas B. (2007), Prayer and the Politics of Place: Molokan Church Building, Tsarist Law, and the Quest for a Public Sphere in Later Imperial Russia. – *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*. Ed. Mark D. Steinberg & Hearther J. Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 222–252.
- Bruce, Steve (2002), *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Caldwell, Melissa L. (2011), The Politics of Rightness: Social Justice among Russia's Christian Communities. – *Multiple Moralities and Religion in Post-Soviet Russia*. Ed. Jarrett Zigon. New York: Berghahn Books, 48–66.
- Coleman, Heather (2005), *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Coleman, Simon (2000), *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corten, André & Marshall-Fratani, Ruth (eds.) (2001), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst & Company.
- Gundersen, Paul (2003), *Paul Nikolay of Monrepos: A European Rediscoverer*. Helsinki: Näkymä.
- Dobbelaire, Karel (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
- Elisha, Omri (2011), *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Mega-churches*. Berkeley: California University Press.
- Eremicheva, Galina (2010), Religious Searching and New Religious Organizations: On the Example of the Church of Christ in St. Petersburg. – *Religion and Politics in Russia: A Reader*. Ed. Marjorie Mandelstam Balzer. Armonk: M.E.Sharpe, 69–87.
- Harding, Susan (2000), *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Hyvien uutisten televisiokanava (2016), <http://tbn-tv.ru/igornikitiin/bio/>.
- Jakunin, V. I., Sulaškin, S. S., Simonov, V. V., Bagdasarjan, V. E., Vilisov, M. V., Kuropatkina, O. V., Netesova, M. S., Sazovova, Je. S., Silantjev, R. A., Hyvylja-Olinter, A. I. & Jarutiš, A. Ju. (2009), *Sotsialnoe partnerstvo gosudarsvo i religioznyh organizatsii*. [www.rusrand.ru/text/religiozn.pdf](http://www.rusrand.ru/text/religiozn.pdf).
- Kahla, Elina (2015), Kansalaisuskonto ja valta. – *Venäjän palatseissa ja kaduilla*. Toim. Markku Kivinen & Leena Vähäkyliä. Helsinki: Gaudeamus, 197–209.
- Kallunki, Valdemar (2009), Yhteistyötä herätyskristillisen ja kansankirkollisen jännitteessä – uskonnollinen ja yhteiskunnallinen toimikenttä kuntayhteistyössä. – *Diakonian tutkimus* 1, 5–35.
- Ketola, Kimmo (2006), Kaupunkien uusi henkisyys. – *Urbaani usko: Nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Toim. Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Petterson. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 96, 305–330.
- Ketola, Kimmo & Jussi Sohlberg (2011), Helsingin uskonnot: Uskonnollisuuden muutos yhteisökartoituksen valossa. – *Teologinen aikakauskirja* 3, 208–231.
- Klibanov, Aleksandr Il'ich (1982), *History of Religious Sectarianism in Russia (1860s–1917)*. Oxford: Pergamon Press.
- Kuropatkina, Oksana (2012), The “New” Pentecostals and the Russian “National Idea”. – *Religion, State and Society* 40: 1, 133–143.

- Luhmann, Niklas (2012), *Theory of Society. Vol. 1*. Translated by Rhodes Barrett. Stanford: Stanford University Press.
- Lyytikäinen, Laura (2015), Alkoholismin hoito Venäjällä. – *Venäjän palatseissa ja kaduilla*. Toim. Markku Kivinen & Leena Vähäkylä. Helsinki: Gaudeamus, 171.
- Löfstedt, Torsten (2011), Pentecostal and Charismatic Denominations in Russia. – *East-West Church & Ministry report* 19, 9–11.
- Löfstedt, Torsten (2012), Religious Revival among Orthodox and Pentecostals in Russia: Causes and Limitations. – *Religion, State and Society* 40:1, 92–111.
- Meyer, Birgit (2010), Pentecostalism and Globalization. – *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Ed. Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre F. Droogers and Cornelis van der Laan. Bergeley: University of California Press, 113–130.
- Mikeshin, Igor (2016), *How Jesus Changes Lives: Rehabilitation in Russian Baptist Ministry*. Diss. Helsinki: University of Helsinki.
- Panych, Olena (2014), Memory and Identity among post-Soviet Evangelical-Baptists in Contemporary Ukraine. – *Religion, State and Society* 42: 4, 354– 373.
- Pelkmans, Mathijs (2009), Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life. – *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. Ed. Mathijs Pelkmans. New York: Berghahn Books, 1–16.
- Penttilä, Maija (2014), Saint Peter’s New Churches: The Indigenization of Neo-Charismatic Christianity in St. Petersburg. – *Nordic Journal of Religion and Society* 1, 19–38.
- Penttilä, Maija (2016), Creating an Evangelical Self: An Analysis of Narratives of Conversion to Evangelicalism in Post-Soviet St Petersburg. – *Religion, State and Society* 44: 2, 111– 131.
- Pessi, Anne Birgitta (2012), Uskonto moraalin lähteenä – totta vai tarua. – *Teologia.fi* 20.1.2012. <https://www.teologia.fi/component/content/article?id=742:paaekirjoitus-uskonto-moraalin-laehteenae-totta-vai-tarua>.
- Pew Research Center (2011), Table: Christian Population as Percentages of Total Population by Country. Pew Research Center Religion and Public Life. 19.12.2011. <http://features.pewforum.org/global-christianity/total-population-percentage.php>.
- Poplavsky, Roman (2012), Pentecostal Churches in Russia: Changing Self-images and Inculturation in Tyumen. – *Religion, State and Society* 40: 1, 112–132.
- Robbins, Joel (2004), The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. – *Annual Review of Anthropology* 33, 117–143.
- Roshve (2016) *Rossijski objedinennyi Sojuz Hristian very evangelskoi (pjatidesjatnikov)*. [http://www.cef.ru/hve\\_](http://www.cef.ru/hve_)
- Schechner, Richard (1988), *Performance Theory*. New York: Routledge.
- Shterin, Marat (2003), Legislation in the Face of Uncertainty. – *Law and Informal Practices: The Post-Communist Experience*. Ed. Denis J. Galligan & Marina Kurkchyan. Oxford: Oxford University Press, 113–134.
- Somers, Margaret R. (1994), The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. – *Theory and Society* 23: 5, 605–649.
- Steinberg, Mark D. & Coleman, Heather J. (2007), Introduction: Rethinking Religion in Modern Russian Culture. – *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*. Ed. Mark Steinberg & Heather Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 1– 21.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2004), *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.
- Venäläinen jumaletsintä (2016), <http://bogoiskatelsvo.ru>.