

O I K E U S T I E D E

JURISPRUDENTIA

XLI

2008

SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN VUOSIKIRJA

Toimitusneuvosto

Pekka Vihervuori, puheenjohtaja

Antti Jokela

Matti Ilmari Niemi

Pekka Timonen

Toimittaja

Leena Halila

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 6120 300, f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

© 2008 kirjoittajat ja Suomalainen Lakimiesyhdistys

ISSN 0355-8215

ISBN 978-951-855-282-9

ISBN 978-951-855-730-5 (verkkokirja)

Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 2008

Jaakko Husa

MUINAISEN OIKEUSTRADITION
JA NATIONALISTISEN
OIKEUDEN KOHTAAMINEN
– KONSTANTINOPOLIN
EKUMEENINEN PATRIARKAATTI JA
TURKKI

SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	121
1.1	Tarkastelunäkökulma ja ongelmanasettelu.....	123
2	EKUMEENINEN PATRIARKAATTI.....	125
2.1	Historiallinen konteksti	125
2.2	Perusta roomalaisessa oikeudessa	130
2.3	Asema yleisessä kanonisessa oikeudessa	131
2.4	Osaksi Osmani-imperiumia	135
2.5	Kutistuvan vähemmistön piispaksi?	139
3	PATRIARKAATIN OIKEUDELLINEN ASEMA TÄNÄÄN.....	142
3.1	Oikeusasema kansainvälisen oikeuden lähtökohdista	143
3.2	Oikeusasema turkkilais-kansallisista lähtökohdista	147
3.2.1	Kysymys ekumeenisuudesta	150
3.2.2	Kysymys omaisuudesta	153
3.2.3	Kiista pappiskoulutuksesta	157
3.2.4	Piispojen nimittäminen ja julkisen vallan puuttuva suojelu	159
4	NATIONALISTINEN TULKINTA VS. NYKYAIKAINEN KANSAINVÄLISOIKEUDELLINEN TULKINTA.....	161
4.1	Mitä vähemmistön suojaaminen tarkoittaa.....	163
4.2	Entä sekularismi?.....	167
5	<i>MENNEISYYDEN NYKYISYYDEN</i> <i>NORMATIIVISEN</i> <i>VOIMAN TUNNUSTAMINEN?</i>	169
5.1	Transnationaalinen oikeustraditio ja ihmisoikeudet.....	169
5.2	Lopuksi – oikeuskulttuurin muutos?.....	172
	LÄHTEET.....	175
	THE MEETING OF AN ANCIENT LEGAL TRADITION AND NATIONALISTIC LAW – THE ECUMENICAL PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE AND TURKEY.....	67

Muinaisen oikeustradition ja nationalistisen oikeuden kohtaaminen – Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti ja Turkki

”Schriftliche Überlieferung ist nicht ein Teilstück einer vergangenen Welt, sondern hat sich immer schon über dieselbe erhoben in die Sphäre des Sinnes, den sie aussagt.”¹

Hans-Georg Gadamer

1 JOHDANTO²

Uusien valtioiden syntyessä ja vanhojen hajotessa ajatus oikeudellisesta jatkuvuudesta joutuu koetteelle. Kansainvälinen oikeus sisältää normeja tämälntyyppiisiin tilanteisiin, mutta ne eivät silti poista sitä pohjimaista ristivetoa, joka uuden ja vanhan oikeuden välille jää valtion sisäisesti. Erityisen ongelmalliseksi tilanne tulee, jos rajat muuttuvat ja syntyvien aluekokonaisuuksien sisälle jää aiemman valtiorakenteen tunnustamia oikeustraditioita, joita uusi järjestelmä kieltäytyy joko tunnustamasta tai pitää vanhaa oikeustraditiota oikeudellisessa mielessä merkityksettömänä. Esimerkkejä tällaisista ei suomalaisenkaan lukijan tarvitse hakea kovin kaukaa, kuten saamelaisten maanomistusoikeutta koskevat kiistat osoittavat. Kysymys lienee pohjimmiltaan siitä, miten arvioidaan vanhoja osin kilpailevia oikeustraditioita ja millainen oikeudellinen painoarvo niille annetaan voimassa olevassa järjestelmässä. Mitä vanhemmasta oikeustraditiosta on kyse, sitä hankalammaksi kysymykset muuttuvat. Valtion sisäisesti oikeuslähdeopin tunnustama tapaoikeuden oikeuslähdearvo on tietysti yksi tapa yrittää vastata tähän, mutta useimmissa nykyaikaisissa järjestelmissä tapaoikeuden merkitystä pidetään varsin marginaalisena.

¹ Gadamer 1990, s. 394.

² Kirjoitus- ja tutkimustyön kuluessa olen voinut hyötyä Timo Koivurovalta ja Mirjami Pasolta saamista kommentteista, joista kiitän. Kiitän tutkimusavusta Maija Pitkästä. Kaikki tekstissä esitetty on luonnollisesti yksinomaan kirjoittajan vastuulla.

Joskus kansainvälisillä sopimuksilla voidaan ratkoa tällaisia ongelmia, mutta ne jättävät yleensä tulkinnanvaraa ja tarjoavat niukalti ongelmanratkaisumekanismeja.

On tietysti olemassa lukuisia oikeustraditioita, eivätkä kaikki edes muistuta toisiaan. Oikeustraditioita koskevassa tutkimuksessa niillä on silti havaittu yhtäläisiä piirteitä. *H. Patrick Glennin* oikeustraditioita koskevan teoriankehittelyn mukaan traditio on jotain muuta kuin silkkaa historiaa. Sen ydin on menneisyydestä kumpuava *normatiivisuuden* vaade.³ Traditiolla Glenn viittaa menneisyyden siihen normatiivis-oikeudelliseen osaan, joka on vielä läsnä nykyhetkessä ja jolla on mahdollisuus tulla välitetyksi vielä eteenpäin. Myös *Pierre Legrandin* käyttämä ilmaisu ”the presence of the past” eli *menneisyyden nykyisyys* tai läsnäolo, kuvaa osuvasti traditiopainotteista ja jatkuvuutta korostavaa ei-positivistista oikeusajattelua⁴. Kyse on menneen elävästä ulottuvuudesta nykyisyyteen, joka välittyy eräänlaisena tradition sisältämänä oikeuskulttuurisena informaationa.⁵

Glenn puolustaa ajatusta oikeuskulttuurien ja traditioiden rinnakkaiselosta. Hän korostaa eri oikeustraditioiden keskinäistä riippuvaisuutta ja ei-autonomisia piirteitä. Suurin kritiikin kohde traditioteoriassa on teesi, jonka mukaan eri oikeustraditiot olisivat yhteismitattomia eli niiden ei voisi olla mahdollista käydä dialogia, vaan näistä tulisi aina valita jompikumpi. Kun kyse on oikeudellisesta traditiosta ja viime kädessä hyvin vanhasta tapaoikeudesta, niin ongelmat tiivistyvät usein siihen, että uudemmat positiiviset oikeusjärjestykset pyrkivät marginalisoimaan vanhat oikeustapoihin perustuvat traditiot. Uudet järjestelmät kiistävät traditioiden juridisen oikeutuksen tai niiden perustana olevat tapaoikeudelliset pitkäänkin jatkuneet käytännöt.⁶ Valtiollisen voimassa olevan järjestelmän kannalta sisäinen oikeustraditio voi muodostua kiusankappaleeksi, jos se vaatii itselleen sellaista juridista asemaa, jota valtiollinen järjestelmä ei sille halua myöntää.⁷

³ Nojaan tässä Glennin oikeustraditio-teoriaa arvioivaan artikkeliini *Emancipation or Deprivation for the European Legal Mind?* 2006. Tarkemmin ks. Glenn 2004.

⁴ Legrand 1996, s. 71. Samantapaisesti Bernhard Grossfelt 1990, s. 44: “...law is an expression of cultural experience, of an understanding exceeding that of a single generation”.

⁵ Ks. Glenn 2004, s. 23-26. Sama idea voidaan havaita Gadamerin (1990, s. 285) hermeneuttisessa filosofiansa: ”...die Tradition. Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endlicher Sein is dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des überkommenen – und nicht nur das auch Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat.”

⁶ Vrt. Glenn 1997, s. 619-620.

⁷ Toisaalta vain harvassa valtiossa on niin monoliittista itseymmärrystä, etteikö olisi myös muita käsityksiä. Patriarkaatin osalta ks. esim. Macar & Gökaçti 2006, s. 27-29.

1.1 Tarkastelunäkökulma ja ongelmanasettelu

Tässä artikkelissa tarkastellaan yhden hyvin omalaatuisen ja historiallisesti erittäin poikkeuksellisen, myöhäisantiikkiin saakka palautuvan, kirkollisen instituution oikeudellista asemaa Turkissa. Tarkasteltava instituutio on Konstantinopolin Ekumeeninen patriarkaatti, joka on pinnistellyt 1920-luvulta lähtien pysyäkseen elossa modernissa Turkin valtiossa, jossa sen asema on ollut kiistanalainen.⁸ Kansallisvaltion positiivisoikeudellinen järjestelmä on osoittautunut jokseenkin riittämättömäksi, tai suorastaan vihamieliseksi. Kansallisvaltiotulkinnan avulla on hahmotettu nationalismiin leimaaman tarkastelukehikon kautta sitä, millainen instituutio patriarkaatti on oikeudellisesti. Millainen sen oikeudellinen asema, sen oikeustraditionaalinen tausta ja kansainvälisoikeudelliset tulkintaperiaatteet huomioiden, on? Patriarkaatin tapaus on antoisa esimerkki, kun halutaan hahmottaa sitä, millaisia ongelmia muinaisten oikeustraditioiden ja iällisesti paljon nuorempien valtiosidonnaisten järjestysten kohtaaminen tuottaa.

Tässä artikkelissa hyödynnetään kirkkohistoriallista ainesta, roomalaista oikeutta, kanonista oikeutta, kansainvälistä oikeutta sekä oikeusvertailevaa materiaalia itsenäisen kannankehittelyn pohjana. Lähestymiskulmaa voi kuvailla oikeushistoriallisesti sensitiiviseksi ja transnationaaliseksi perspektiiviksi.⁹ Tuosta näkökulmasta oikeus piirtyy esiin perusluonteeltaan ei-kansallisena ja se ylittää kansallisvaltioiden rajat sekä alueelliset oikeuskulttuurit, korostaen nykyään erityisesti ihmisoikeuksien kansainvälisiä vaikutuksia.¹⁰ Patriarkaattia lähestytään tässä kirjoituksessa transnationaalisen oikeustraditiona, jolla on muinaiset juuret sekä *de facto* ja *de jure* normatiivinen legitimitetti oman yhteisönsä piirissä. Kirjoituksen itsenäinen oikeusteoreettinen – niin läntisen kuin itäisen teologian tai kirkkohistorioiden viitekehyksistä riippumaton – perusidea, jota tässä

⁸ Vaikka tarkastelu keskittyykin ortodoksisen kreikkalaisvähemmistön kirkolliseen ydininstituutioon, niin on ilmeistä, että monet esiin nostettavat seikat koskettavat myös muita uskonnollisia (mm. islamin vähemmistösuuntaukset, juutalaiset, katolilaiset, protestantit) vähemmistöjä. Nämä muut on jätetty työekonomisista syistä likipitään kokonaan syrjään. Ajantasainen tiivis esitys asiasta ks. Religious Freedom in Turkey 2008.

⁹ Pohjimmiltaan tällaisessa tarkastelussa hylätään valtiokeskeinen näkemys, joka tunnustaa vain valtiot relevanteiksi kansainvälisoikeudellisiksi toimijoiksi. Teoreettisesti transnationaalinen oikeus kiistää kansallisten oikeudellis-historiallisten narratiivien automaattisen legitimitetin ja korostaa sen sijaan oikeuden yhteisiä ylikansallisia ainesosia, jolloin vertailevalla ja globaalilla näkökulmalla sekä ihmisoikeuksilla on erityisen suuri merkitys. Ks. esim. Zumbansen 2006, s. 738-754. Innokkaimmat ovat kehittäneet tätä ideaa ”uuden maailmanjärjestyksen” suuntaan, kuten Slaughter 2004.

¹⁰ Ks. myös Glenn 2006, s. 457-471.

yhteydessä ei pyritä yleisellä oikeusteoreettisella tasolla oikeuttamaan, on tulkita patriarkaatti oikeustraditioksi.¹¹

Teema voi herättää lukijassa tiettyjä uumoiluja. Selvyyden vuoksi on syytä todeta, että kirjoittaja ei kuulu ortodoksiseen kirkkoon eikä hänellä muutoinkaan ole lukittua ennakkollista positiota tarkasteltavaan teemaan. Sen sijaan kirjoittaja avoimesti korostaa ihmisoikeusystävällistä katsantokantaa, jonka puitteissa patriarkaatin asemaa tarkastellaan erityisesti vähemmistön uskonnollisten oikeuksien näkökulmasta. Turkin EU-jäsenyyteen liittyvät pohdinnat on rajattu pääosin tarkastelun ulkopuolelle, eikä tarkoituksena ole esittää argumentteja sen enempää mahdollisen jäsenyyden puolesta kuin sitä vastaan.¹² Itäisen ja pohjoisen Välimeren alue, Bosporin salmi ja Turkki ovat tietenkin maantieteellisesti etäällä Suomesta, mutta tietty kytkentä niillä on myös suomalaisen voimassa olevan oikeuden järjestelmäänkin. Patriarkaatti liittyy toisen virallisen kansankirkkomme kautta sekä teologisen että juridisen yhteyden välityksellä suoraan myös Suomeen. Tämä yhteys antaa teeman käsittelylle suomalaisessa oikeustieteessä yleistä kansainvälistä mielenkiintoa syvemmän perustelun. On myös helppo todeta, että instituutiona patriarkaatti on Suomessa likipitäen tuntematon, eikä siitä ainakaan ole suomalaisessa oikeustieteellisessä kirjoittelussa jälkiä.

Seuraavassa käsittelyssä käydään läpi instituution yleistä historiaa, muinaista oikeushistoriallista perustaa sekä esitellään sen nykytilanne (2).¹³ Tämän jälkeen esitetään relevantein osin kuva instituution oikeudellisesta asemasta sekä kansainvälisen että Turkin oikeuden näkökulmasta (3). Luvussa 3 asetetaan vastakkain patriarkaatin oikeudellista luonnetta ja asemaa koskevat risteävät tulkinnat sekä käsitellään myös eräitä konkreettisia kiistakysymyksiä, joista tärkeimmät koskevat instituution luon-

¹¹ Kyseinen instituutio sisältää suuren määrän oikeudellista käytäntöä ja normatiivista informaatiota, se sisältää myös teoreettisesti jäsenetyn käsityksen itsestään ja paikastaan omassa episteemisessä yhteisössään sekä suhteestaan muihin traditioihin. Ks. Glenn 2004, s. 343.

¹² Tästä lyhyesti ks. Okcuoğlu 2007, s. 497-499.

¹³ Tarkastelussa on hyödynnetty monikielistä lähdemateriaalia (jota on seurattu pääosin loppukesään 2007 saakka) ja sitaattit esitetään siinä muodossa, kuin ne mainituissa lähteissä ovat. Kreikankielisissä lähteissä esiintyy sekä nykyaikaista *dimotiki*-kreikkaa (*δημοτική*) että vanhaa eräänlaista kirkollista *koine*-kreikkaa (*κοινή*), nämä on erotettu jäljempänä tekstissä ”kreik.”- ja ”vanhakreik.”-merkinnöin. Tämä on kuitenkin yksinkertaistettu tapa jäsentää kreikankieltä, ks. tark. Horrocks 1997. Turkkilainen termistö on tässä tekstissä kirjoitettu nykyturkiksi (yeni türkçe), vaikka osa käsitteistä onkin alun perin ottomaaniturkkia (Osmanlıca tai Osmanlı Türkçesi). Turkin kielestä ja erityisesti kieliuudistuksista osana nyky-Turkin syntyä ks. Lewis 1999. Turkin kielen monet muunnokset ja eri käyttötavat tekevät kirjallisista lähteistä vaikeasti käytettäviä, mutta oikeuskielessä vakiintuneisuusaste on nykyturkissa ollut kohtuullinen, minkä lienee varmistanut arvovaltainen oikeuskielen sanakirja *Türk Hukuk Lügati* (1943), joka valmisteltiin Turkkilaisen oikeuden yhdistyksen (*Türk Hukuk Cemiyeti*) toimesta.

netta, ortodoksista pappiskoulutusta, patriarkaatin omaisuutta, piispojen nimittämistä sekä julkisen vallan suojeluvuoroitetta. Tämän kirjoituksen ydinkysymys on *patriarkaatin oikeudellinen luonne* ja siihen kiteytyvät risteävät näkemykset (4). Loppuluvussa (5) oikeustradition ja voimassa olevan valtiosidonnaisen oikeuden välistä jännitettä arvioidaan tekemällä eräitä johtopäätöksiä sekä käsitellystä jännitteestä että arvioidaan yleisemmin sisäsyntyisten kilpailevien oikeudellisten kulttuurien jännitteisyyttä.

2 EKUMEENINEN PATRIARKAATTI

Oikeudellisen, niin kuin minkä tahansa, tradition ymmärtämiseksi on oleellista tuntee polku menneisyydestä nykypäivään. Näin oikeustraditiosta nousevan normatiivisuuden vaateen perustaa ja sen potentiaalista oikeutusta on mahdollista arvioida rationaalisesti. Mihin erityiseen perustaan ja pysyviin oikeudellisuonteisiin pitkään jatkuneisiin käytäntöihin traditio voi kiinnittää nykyisyyteen kohdistuvan normatiivisuutensa, on tärkeää arviotaessa tradition oikeudellisuutta. Patriarkaatti ei muodosta tässä suhteessa mitään poikkeusta. On siis tarpeen tarkastella ennen nykyisen oikeusaseman selvittämistä instituution roomalaisoikeudellista, kirkollisoikeudellista ja historiallista viitekehystä ajalta ennen nyky-Turkkia. Tämä edellyttää historiallista sukellusta kauas taaksepäin ajassa.

2.1 Historiallinen konteksti

Kirkkohistoriallisena, yhteiskunnallisena ja kulttuurisena edelleen toiminnassa olevana instituutiona Konstantinopolin Ekumeenisella Patriarkaattilla (vanhakreik. Οἰκουµενικό Πατριρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως) on juuret syvällä Bysantin historiassa.¹⁴ Se on itsessään esimerkki siitä, kuinka elinvoimaisia instituutiot voivat olla silloinkin, kun ne joutuvat elämään olosuhteissa, jotka ovat olemassaolon jatkumisen kannalta hyvin vaikeita.

¹⁴ Turkiksi *Rum Ortodoks Patrikhanesi*, josta käytetään usein myös epävirallista nimeä *Fener Rum Patrikhanesi*. Fener (kreik. Φανάρι eli majakka) viittaa Istanbulin (Konstantinopoli) kaupunginosaan Fanar, jossa kreikkalaisortodoksien eliitti on perinteisesti asunut (nykyään lienee alle sata asujaa). Patriarkaatin tärkeimmät tilat löytyvät juuri tuosta kaupunginosasta. Nykyään patriarkan istuin sijaitsee Fanarissa olevassa Pyhän Yrjön kirkossa (Ναού του Αγίου Γεωργίου). Fanarin osmaniajan kreikkalaiseliitistä ks. Clogg 2004, s. 20-25. Kaupungin vanhoissa osissa on edelleen jäljellä runsaasti kirkkorakennuksia, muttei juurikaan kreikkalaisortodoksista väestöä, koska suurin osa asunee nykyään Anatolian puolella moderneilla alueilla (esim. Kurtuluş, Nişantası tai Kadıköy).

Bysantin kirkon johtaja oli Konstantinopolin patriarkka, instituutio jäi muun Bysantin tavoin turkkilaisvallan alle vuonna 1453.¹⁵ Patriarkaatti onnistui pysyttelemään hengissä, ja myös säilyttämään merkittävän osan uskonnollisesta sekä hallinnollisesta auktoriteetistaan, osmanivaltiossa. Osmanien valtiossa sillä oli oma erityinen hallinnollinen asema kreikkaa puhuvan ortodoksiväestön uskonnon, kulttuurin ja kielen kannalta, vaikka se toimikin sulttaanien vallan alaisena.

Traditionsa mukaan patriarkaatin alku lasketaan vuodesta 38, jolloin Apostoli Andreas (kreik. Απόστολος Ανδρέας) saarnasi kaupungissa ja asetti samalla tehtävänsä kaupungin ensimmäisen varsinaisen piispan Stakyksen (kreik. Στάχυς).¹⁶ Käytännössä Konstantinopolin, alun perin Byzantionin ikivanhan kaupungin piispan (vanhakreik. ἐπισκοπή βυζαντίου) asema alkoi nousta varhaiskirkon piirissä merkittävään asemaan vasta sen jälkeen, kun Rooman valtakunta jaettiin kahtia ja Byzantionin Uudeksi Roomaksi (lat. *Nova Roma*, kreik. Νέα Ρώμη) nimitettyyn kaupunkiin syntyi Itä-Rooman valtakunta. Se tultiin myöhemmin tuntemaan lännessä Bysantin nimellä.¹⁷ Bysantti eli itäinen Rooman Keisarikunta (kreik. Βασιλεία Ρωμαίων) oli se imperiumin osa, joka säilyi Länsi-Rooman 400-luvulla tapahtuneen murtumisen jälkeenkin.¹⁸ Yleensä Bysantin synty ajoitetaan hallinnollisen jakautumisen perusteella vuoteen 330. Ilmaisua Bysantti on historiatiiteellisessä käytössä lähinnä siksi, että se ilmaisee eroa Länsi-Rooman ja Itä-Rooman välillä.¹⁹

Tässä tutkielmassa mielenkiinnon kohteena oleva patriarkaatti on mitä leimallisimmin nimenomaan Itä-Roomassa syntynyt ja sen henkiseen sekä kielellis-kulttuuriseen maaperään juurtunut ortodoksis-kirkollinen instituutio. Ilmaisua ortodoksinen kirkko ei kata (tässä) nestoriolaista, koptilaista, syyrialaisortodoksista tai armenialaisortodoksista kirkkoa, jotka kaikki ymmärtävät olevansa myös oikeaoppisia eli ortodoksisia (”oikea”, kreik.

¹⁵ Tapahtumia kuvaa Bellomo 1995, s. 203 seuraavasti: ”as the Byzantine era come to an end the Ottomans, a people hostile to Christianity, loomed and spread terror on the eastern frontiers of Europe”.

¹⁶ Andreasta pidetään Bysantin kirkon perustajana sekä Konstantinopolin ensimmäisenä patriarkkana, ks. tark. Tsirpanlis 2006, s. 22-66.

¹⁷ Paikanvalinnan syistä ja kaupungin strategisesta sijainnista sekä arkkitehtuurista lyhyesti ks. Magno 2002, s. 64-70.

¹⁸ Lienee syytä huomata, että Länsi-Rooman murtuminen toi pakolaisten muodossa paljon hallinnollis-teologista oppineisuutta ja henkilövoimavaroja Roomasta Konstantinopoliin. Ks. esim. Woodhead 2004, s. 76-78.

¹⁹ Terminologia on sekavaa. Bysanttilaiset olivat roomalaisia, mutta kun Länteen perustettiin vuonna 800 ”Rooman Keisarikunta”, niin bysanttilaisia alettiin kutsua kreikkalaisiksi (heidän puhumansa kielen mukaan) roomalaisten sijaan. Osmani-turkkilaisille kyse oli edelleen roomalaisista (turk. rumeli). Ks. myös Roudometof 1998, s. 35.

ορθός, ”oppi”, kreik. δόξα).²⁰ Täsmällisyyden nimessä on syytä huomauttaa, että niin kutsutun Latinalaisen keisarikunnan (1204-1261) aikana Konstantinopolissa toiminutta katolista patriarkkaa ei tule sekoittaa ortodoksisen kirkon patriarkkaan.²¹

Instituution luonteen ymmärtämiseksi on syytä kuvata lyhyesti sitä, millaisessa kulttuuripiirissä se sai muotonsa ja eli. Yleisesti luonnehtien voidaan todeta, että Itä-Rooma oli identiteetiltään roomalainen, vaikka se poikkesi myöhäisantiikin Länsi-Roomasta monin tavoin.²² Noin 1100-luvulle saakka Bysanttilainen imperiumi (kreik. Βυζαντινή Αυτοκρατορία) oli voimatekijä Välimeren alueella. Sen korkeakulttuuri oli omintakeista. Bysantti oli monia kansoja ja etnisiä ryhmiä sisältävä väestöllisesti heterogeeninen kokonaisuus, jota piti kasassa yleisesti hallinnon ja oikeuden kieli eli kreikka sekä ortodoksinen kristinusko.²³ *Alfred J. Andrea* kuvaa tätä kulttuuria sekoitukseksi ”...myöhäisroomalaista itsevaltiutta, itäistä kristillisyyttä ja itäisen Välimeren alueen hellenististä kulttuuria. Bysanttilaiset pitivät itseään roomalaisina, mutta kuuluivat kreikkaa puhuvaan valtakuntaan, joka oli olemassa vuoteen 1453.”²⁴ *R.C. Van Caenegem* tiivistää: ”This state was Roman, Hellenistic, and oriental. It owed to Rome its legal and administrative genius, to Greece its cultural language, its arts and science, and from the Orient come the absolute power of the divine dominus.”²⁵

Itä-Rooma luhistui aiemmasta mahdistaan ja alueellisesta ulottuvuudestaan huomattavasti jo kutistuneena lopulta 1453. Tuolloin osmaniturkkilaiset valtasivat sen Bosporinsalmessa Euroopan puolella sijaitsevan pääkaupungin Konstantinopolin (Κωνσταντινούπολη). Osmanit olivat vahvin niistä sotaisista ja aluettaan laajentavista heimoista, jotka Anatolian alueella olivat

²⁰ Ks. myös Ware 1993, s. 3-4.

²¹ Kyse oli nk. neljännän ristiretken myötä tapahtuneen Konstantinopolin valloituksesta. Sen seurauksena perustettiin heikko ja hajanainen valtakunta, jolla ei ollut menestymisen mahdollisuuksia. Valloitus repäisi niin suuren kuilun ortodoksisen ja katolisen maailman välille, ettei tuota kuilua ole vielä onnistuttu ylittämään, vaikka vuoden 2006 syksyllä tapahtunut Paavin vierailu Turkissa ja Konstantinopolin patriarkan luona näyttääkin nyt ennustavan jonkinlaista eheytymistä (ks. yhteinen Istanbulin Fanarissa 30.11.2006 annettu julistus, Benedictus XVI ja Vartoloméos). Latinalaisen keisarikunnan taustoista ja synnystä perusteellisesti ks. Brand 1968.

²² Kreikkalaista tarkoittava termi γραικός tunnettiin Bysantissa varhain, mutta itse valtakunnasta käytettiin nimeä Roomalainen kuningas-/keisarikunta eli Ρωμαίων βασιλεία. Ks. Christophilopoulou 1993, s. 291-294.

²³ Kyriazopoulou 2004, s. 160.

²⁴ Madden 2005, s. 16.

²⁵ Van Caenegem 1999, s. 35 Oikeuselämästä ja sen kytkenästä kirkkoon Bysantissa ja Kreikassa ks. Husa 2007, s. 111-122.

kääntyneet islamilaisuuteen.²⁶ Heidän valtakautensa kesti aina vuodesta 1299 vuoteen 1923. Kreikkalaisille tämä tapahtuma merkitsi käännettä – *tourkokratian* (τουρκοκρατία) eli pitkän turkkilaisvallan alkua, vaikka jo tätä ennen suuri osa Bysantista oli joutunut pala palalta turkkilaisvallan alle. Viimeiseksi keisariksi jääneen *Konstantinos XI Palaiologoksen* (Κωνσταντίνος ΙΑ΄ Παλαιολόγος) henkilöön on perinteisesti liitetty paljon symboliikkaa ja profetioita, jotka liittyvät turkkilaisvallan päättymiseen ja ortodoksiseen kristinuskoon. Tässä tehtävän tarkastelun kannalta oleellista on, että patriarkaatti jäi nyt hallinnollisesti ja maantieteellisesti islaminuskoisen suurvaltion vallan alle ja sen pääkaupunkiin.²⁷

Konstantinos Suuri oli nimittänyt kaupungin alun perin Uudeksi Roomaksi, mutta tuo nimi jäi syrjään ja siitä tuli ”Konstantinoksen kaupunki” (Κωνσταντίνος + πόλη).²⁸ Alun perin nimi oli siis Byzantion ja se lienee perustettu 667 eaa. Nykyisin kaupunki sijaitsee Turkin tasavallan alueella ja on pääkaupunki Ankaran jälkeen maan toiseksi merkittävin kaupunki. Nimitys Konstantinopoli jäi syrjään virallisesti vasta 1930-luvulla, kun se muodollisesti nimitettiin Istanbuliksi. Läntisten maiden kartoissa kaupungin nimi säilyi kreikkalaisessa muodossa vielä vuosikymmenten ajan. Kreikkalaisille kaupunki on edelleen Konstantinopoli, laajemminkin Istanbul on edelleen maailman ortodokseille teologian näkökulmasta – ei sotilaallisen, poliittisen tai taloudellisen vallan mielessä – Konstantinopoli. Patriarkaatin historia näkyy sen käyttämässä ja ortodoksisen maailman tunnustamassa patriarkan nimessä, joka on kokonaisuudessaan Konstantinopolin ja Uuden Rooman Arkkipiispa sekä Ekumeeninen Patriarkka (kreik. Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως – Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης).²⁹ Nykyinen patriarkka, järjestyksessä jo 270:s, on vuonna 1991 tehtävänsä vain 51-vuotiaana valittu *Vartholoméos I* (Βαρθολομαίος Α΄).³⁰ Hänen kaudellaan

²⁶ Ensimmäinen johtaja oli *Osman Gazi* (1258–1326), jonka mukaan yhteisön jäseniä kutsuttiin nimellä *osmanlı*. Ks. tark. Runciman 1965, s. 29–32.

²⁷ Tosin valtaushetkellä Konstantinopolissa ei ollut enää paikalla patriarkkaa, koska hän (Γρηγόριος Γ΄ Μάμας) oli paennut jo hyvissä ajoin aiemmin Italiaan. Loppuvaiheissa enää sekalainen joukkio kreikkalaisia ja heidän liittolaisiaan Venetsiasta ja Genovasta taisteli ylivoimaista *Mehmet II:n* armeijaa vastaan. Ensimmäinen patriarkka osmani-imperiumissa oli lännen ja katolilaisuuden ankara kriitikko *Gennadius II* (Γεννάδιος Σχολάριος eli Γεννάδιος Β΄). Ks. tark. Runciman 1968, s. 159–161. Ks. myös Arnakis 1952, erit. s. 235–237.

²⁸ Kreikkalainen nimi juontaa juurensa siis *Konstantinos Suuresta* (Μεγάλο Κωνσταντίνο 272–337). Ks. myös Husa 2007, s. 90–94. Perustamisvaiheista tiivistetysti ks. Tsirpanlīs 2006, s. 25–31.

²⁹ Koko arvonimi on: ”Hänen Pyhyytensä Konstantinopolin, Uuden Rooman arkkipiispa ja ekumeeninen patriarkka Vartoloméos I” (kreik. Η Αυτού Θειοτάτη Παναγιώτης ο Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος Α΄).

³⁰ Henkilökuva saatavissa internetistä suomeksi <http://www.ortodoksi.net/tietopankki/henkilot/patriarkat_ja_piispat/patriarkka_bartolomeos.htm>.

instituutio on tullut aiempaa näkyvämmäksi ja sen kansainvälisen merkityksen voi arvioida selvästi kasvaneen.³¹

Varhaisista vaiheistaan saakka patriarkaatti on ollut elimellisesti kytkeytyneenä kristilliseen kirkkoon. Varhaiskristillinen jakamaton kirkko saattoi olla ensisijassa hengellinen yhteisö, mutta ilman oikeudellista säännöstöä se ei kuitenkaan ollut. Jo varhaisessa vaiheessa se alkoi luoda oikeutta, jolla se sääтели toimintaansa. Erityisen tärkeänä voidaan pitää niin kutsuttua patristista (n. 100–451) aikakautta, jonka kuluessa Välimeren maailman ympärille kiertynyt kristillisuus keskittyi Rooman ja Konstantinopolin kaltaisiin valtakeskuksiin. Kirkollisissa kokouksissa eli synodeissa säädettiin ja määriteltiin kristillisen kirkon perusoppien lisäksi myös kirkollisista ydininstituutioista; vallankäytöstä kirkollisissa asioissa.³² Varsinaisesti 300-luvulla kirkko alkoi organisoitua synodeissa, joista ekumeenisten synodien (kreik. οἰκουμενική σύνοδος) päätösten katsottiin sitovan koko kristikuntaa. Synodien päätöksiin muodostettiin viisi piispanistuinta, jotka olivat Rooman, Konstantinopolin, Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin piispanistuimet. Nämä saivat patriarkan arvonimen, ja Rooman patriarkka sai periaatteellisen ensijaisuusaseman, muttei virallista valta-asemaa muiden patriarkaattien ylitse.³³ Idän kristillisessä perinteessä korostettiin – ja on sittemmin aina korostettu – patriarkkojen periaatteellista yhdenvertaisuutta, eikä oltu halukkaita rakentamaan Rooman piispan edellyttämää hierarkisempaa järjestelmää.³⁴ Lännen järjestelmä erosi itäisestä, koska siihen

³¹ Patriarkka on ehtinyt kaudellaan vieraila myös Suomessa, viimeksi vuonna 2003. Täällä patriarkka on otettu vastaan julkisen vallan toimesta (esim. 6.6.2003 Tasavallan Presidentti Tarja Halonen) kreikkalaisortodoksisen maailman tärkeimpänä kansainvälisenä edustajana, kuten myös kaikkialla muualla, missä patriarkka vierailee – vain Turkki kiistää tämän aseman koko kreikkalaisortodoksisesta kirkkosta (ei vain Turkin kreikkalaisortodokseja) edustavana tahona. Patriarkka lienee tulossa vierailulle Suomeen 2010.

³² Ks. Pihlajamäki – Mäkinen – Varkemaa 2007, s. 77-82.

³³ Patriarkka tulee sanoista *πατήρ* ja *ἀρχων* eli kyseessä on mies (isä), joka käyttää omassa perhekunnassaan samantyyppistä valtaa (on ensimmäinen, perimmäinen), kuin roomalaiset katsoivat sisältyvän perheenpään *pater familias* valtaan. Asema uskottiin alun perin varhaisen kristinuskon viiden tärkeimmän uskonnollisen keskuksen piispoille. Asemaa voi kuvata siten, että ”oli muutamilla piispoilla erityinen kunniasija keskinäisessä kanssakäymisessä”, kuten Kirkinen ja Railas toteavat 1982, s. 45. Tästä viiden piispan nk. pentarkiasta (kreik. Πενταρχία) eli ”viiden vallasta” ks. myös Tsirpanlis 2006, s. 51-59 ja Gallagher 2003, s. 164-166.

³⁴ Dunaway (1995, s. 12) kuvailee asiaa seuraavasti: “bishop of Rome, the pope, began to assume a new and greater authority. Finally he declared that he alone was the universal head of the Church. But in the East the original spirit of ‘conciliarity’ was maintained, because the patriarch of the capital city of Constantinople shared equal ranking with the patriarchs of three other ancient cities of the Church: Jerusalem, Antioch, and Alexandria.”

sisältyi selvemmin keskitetty, hierarkkinen ja maallista kuningasvaltaa jäljittelevä valtamalli.³⁵

2.2 Perusta roomalaisessa oikeudessa

Roomalaisen oikeuden kiistaton päälähde on ollut myöhäisantiikissa syntynyt myöhemmin *Corpus iuris civilis* nimellä tunnettu laaja roomalaisen oikeuden myöhäiskodifikaatio, jota Bysantissa kutsuttiin Justinianuksen kodifikaatioksi (vanhakreik. *Ἰουστινιάντειος Κῶδιξ*). Kokoelma koottiin pääosin 530-luvulla Itä-Rooman keisari Justinianus I:n määräyksestä, mutta osa siitä on koottu muutamana seuranneena vuosikymmenenä. Myöhemmälle ajalle *Corpus* on muodostanut roomalaisen oikeuden päälähteen, jonka varaan myöhempi keskiajan oppinut *ius commune* pitkälti rakentui. Kokoelma koostuu neljästä kirjasta, joista neljäs eli *Νεαρές* (lat. *Novellae*) on viimeisimpänä laadittu osa, ja se laadittiin melkein kokonaan Itä-Rooman uudella valtatielellä eli kreikaksi, kun kokoelman kolme muuta osaa on laadittu latinaksi. *Novellae* on sittemmin tunnettu lännessä myös nimellä *Authentica*, joka muodostettiin kuitenkin muokkaamalla ja kääntämällä alkuperäisen kokoelman osia. *Corpus*-kokoelman muut osat levisivät Länsi-Eurooppaan, mutta *Νεαρές* jäi kreikankielisyytensä vuoksi lännessä syrjään – kreikkaa ei juuri osattu lännessä.³⁶

Oikeushistoriallisesti on kiehtovaa, että patriarkaatti voi perustaa oman olemassaolonsa suoraan tähän auktoritatiiviseen roomalaisoikeudelliseen ydinkokoelmaan. *Νεαρές* tunnisti ja tunnusti patriarkaatin ja antoi instituutiolle nimenomaisia valtaoikeuksia ja privilegioita Itä-Rooman valtakunnassa. Itse asiassa instituutiolle on omistettu yksi kokonainen erillisluku. Lakikirjan III. osa (Γ') säätelee ”Suuren Korkea-arvoisen Kirkon” (otsikossa kapitaalikirjaimin ΑΓΙΩΤΑΤΗΣ ΜΕΓΑΛΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ) asemasta ja sisäisestä hallinnosta sekä asioidenhoidosta ”tässä kaupungissa” (ΤΑΥΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ) tarkoittaen Konstantinopolia. Säännöksiä on useita sivuja, osa varsin yksityiskohtaisia.

III. osan esipuheosassa (kreik. *Προοίμιον* lat. *Praefatio*) käytetään ilmaisua, jonka mukaan Konstantinopolin piispa on ”tämän keisarillisen

³⁵ Ks. esim. Gallagher 2003, s. 34-35. Paavin nk. primaattiaseman synnystä katolisen kanonisen oikeuden näkökulmasta ks. Feine 1972, s. 108-115.

³⁶ Ks. Husa 2007, s. 138-142; Pihlajamäki – Mäkinen – Varkemaa 2007, s. 56-61. Yleisemmin osana Bysantin historiaa ks. Herrin 2007, s. 71-79.

kaupungin arkkipiispa ja ekumeeninen patriarkka”.³⁷ Patriarkkaa koskeva lakikirjan osa käsittelee varsinaisesti piispojen ja pappien asemaa sekä perimyskysymyksiä, jotka eivät ole tässä tärkeitä. Teeman kannalta on oleellisinta havaita patriarkaatin olemassaolon ja patriarkaatin ekumeenisen luonteen suorat ja kiistämättömät *roomalaisoikeudelliset juuret*, jotka eivät ole oikeustraditiona yksinomaan palautettavissa ortodoksiseen kanoniseen oikeuteen. Tästä huolimatta kanonisella oikeudella on erityisen merkittävä asema arvioitaessa patriarkaattia oikeustraditioiden näkökulmasta, eikä sitä voida tässä yhteydessä tietenkään ohittaa.

2.3 Asema yleisessä kanonisessa oikeudessa

Kaanon (”sääntö”, kreik. κανών) viittaa sekä läntisen että itäisen kristillisen kirkon kirkko-oikeuteen.³⁸ Kaanoneilla on teologinen, oikeudellinen ja historiallinen ulottuvuus. Näistä kaksi viimeksi mainittua ovat tässä keskeisellä sijalla. Myös ensin mainittu on väistämättä jollain tapaa läsnä, koska kirkollisoikeudellisen tradition luonteen ymmärtäminen edellyttää myös eräiden teologisten ulottuvuuksien ymmärtämistä.

Jakamattoman kristikunnan kaudelta peräisin olevat ekumeenisten ja alueellisten kokousten päätökset ovat keskeisessä oikeuslähteen asemassa kanonisessa oikeudessa.³⁹ Vuoden 381 Konstantinopolissa pidetyssä vanhan ajan ekumeenisessa synodissa (II ekumeeninen kirkolliskokous) päätettiin 3. kaanonissa, että koska Konstantinopoli oli uusi Rooma, sen piispa ”nauttii kunnia-aseman etuoikeuksista Rooman piispan jälkeen” (vanhakreik. ”τὰ προεβεία τῆς τημῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον”).⁴⁰ Kaanonin ilmauksen ”jälkeen” (μετὰ) voi ymmärtää tarkoittavan joko sitä, että Rooma on arvojärjestyksessä ensimmäinen ja sitten tulee Uusi Rooma, mutta sen voi myös ymmärtää (ortodoksisen tulkintaperinteen mukaan) siten, että

³⁷ Teksti kuuluu: ”ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλίδος ταύτης πόλεως καὶ οἰκουμένην πατριάρχῃ”. Latinankielisessä toisinnossa instituution luonne ilmaistaan sanoilla *universal patriarchae* (Nov. III Pr.).

³⁸ Ortodoksisesta kanonisesta oikeudesta Suomen näkökulmasta ks. esim. HE 89/2000 kohta 1.2.

³⁹ Ks. Pihlajamäki – Mäkinen – Varkemaa 2007, s. 79-81. Kanonisen oikeuden luonteesta ja tietystä vastakohtaisuudesta maalliselle laille (kreik. νόμος) ks. Viscuso 2006, s. 2-3.

⁴⁰ Κανὼν Γ’. Kaanonin ”ensimmäisen kunnia-asemasta” ks. myös Patsavos 1995, s. 18-19. Toisesta ekumeenisesta synodista yleisemmin ks. Hore 2003, s. 166-203.

se viittaa vain ajalliseen ulottuvuuteen, eikä ilmaise periaatteellista tai opillista vanhan Rooman etusija-asemaa.⁴¹

Konstantinopolin rinnakkaista kirkollista asemaa vanhan Rooman rinnalla voi tukea ainakin kahdella myöhemmällä ekumeenisissa kokouksissa hyväksytyllä kaanonilla. Vuoden 451 ekumeenisessa synodissa (IV ekumeeninen kirkolliskokous) edelleen vahvistettiin kaanonissa Konstantinopolin asemaa kristikunnan arkkipiispojien istuinten joukossa. Kaanonin mukaan Konstantinopolin tuli nauttia vastaavista privilegioista kuin vanha keisarihallinnallinen Rooma eli Konstantinopoli nostettiin Rooman rinnalle kristillisen kirkon sisäisessä hierarkiassa.⁴² Asema vahvistui edelleen vuoden 691-692 synodissa (Trullon ekumeeninen kirkolliskokous) annetulla kanonilla, jolla taataan myös Rooman ja Konstantinopolin piispojien yhdenvertainen asema.⁴³ Nämä synodit ja niissä hyväksytyt kaanonit antavat Konstantinopolin patriarkalle kirkollisoikeudellisesti ekumeenisen eli ortodoksisen kirkon piirissä yleisesti hyväksytyin aseman.⁴⁴ 2000-luvulla instituution ekumeenista luonnetta tukee siis painava historiallisen jatkuvuuden argumentti; ortodoksisen kirkon keskus on voitu sijoittaa Konstantinopoliin jo yli 1600 vuoden ajan.⁴⁵ Silti patriarkkaa ei pidetä samanlaisena erehtymättömänä

⁴¹ Tulkintamahdollisuuksista ja ortodoksisen kanonisen oikeuden käsityksistä ks. Gallagher 2003, s. 168-171 (hän selostaa kanonisti *Theodore Balsamonin* vaikutusvaltaisia tulkintoja μετά-kysymyksestä). Katolisen kirkko-oikeuden näkökulmasta koko pentarkia-asetelma ymmärrettiin väljemmin, ks. Feine 1972, s. 102-104.

⁴² Tässä vallitsee erimielisyys kanonien pätevyyydestä. Katolinen kirkko hyväksyi vain 27 synodissa annettua kaanonaa (tuolloisen Rooman arkkipiispan päätöstä noudattaen). Vuoden 1054 jälkeen ortodoksinen kirkko on katsonut myös kokouksessa annetun 28. kaanonin (myös kaanonit 29 ja 30) päteväksi. Kaanonissa 28 (καὶ τῆς Νέας Ῥώμης ἀγιωτάτου θρόνου). Konstantinopoli on siis kirkollisessa mielessä Uusi Rooma, joka ”tulee seuraavana” tai ”on olemassa järjestyksessä toinen (vanhasta Roomasta seuraava)” (vanhakreik. ”...ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ’ ἐκείνην ὑπάρχουσαν...”). Kaanonissa toistuu useampaan kertaan (eri muodoissa) ilmaisu ”samat etuoikeudet” (vanhakreik. ”... τῶν ἰσῶν ἀπολαύουσαν προεβείων”). Ks. myös Tsirpanlis 2006, s. 49-51. Kaanonien tulkintaan liittyi sekin, että vain harvoin oli löydetävissä täysin yhtäpitäviä termejä sekä kreikaksi että latinaksi, ks. Runciman 1965, s. 16.

⁴³ Kaanoni 36:n (καὶ τῆς Νέας Ῥώμης) mukaan: ”...säädämme, että Konstantinopolin istuimella on samat privilegiot kuin Rooman istuimella ja, että se (Konstantinopolin istuin) arvostetaan sellaisenaan korkealle, ja se on olemassa toinen (arvojärjestyksessä Rooman jälkeen)” (vanhakreik. ”...νομοθετηθέντα, ὀρίζομεν, ὥστε τὸν Κωνσταντινουπόλεως θρόνον τῶν ἰσῶν ἀπολαύειν προεβείων τοῦ τῆς προεβυτέρας Ῥώμης θρόνου, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκείνον, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέρον μετ’ ἐκείνον ὑπάρχοντα...”). [Katolinen kirkko on omaksunut myös tästä kaanonista eri näkemyksen, ks. myös Gallagher 2003, s. 41-45.]

⁴⁴ Myös muita kanoniseen oikeuteen nojaavia perusteita on esitettävissä, ks. näistä tark. Beck 1995, s. 32-53.

⁴⁵ Nimitystä (koko muodossaan ”Ekumeeninen Konstantinopolin Patriarkka”) alettiin pyysvästi käyttää vuodesta 595 alkaen, kun patriarkka *Ioannis Nestevtis* (Ἰωάννης ὁ Νηστευτής) omaksui vakiintunutta käsitystä vastaavan arvonimen.

auktoriteettina uskonkysymyksissä, kuin katolinen kirkko pitää paavia, vaan hänen valtansa on pehmeämpää ja perustuu periaatteelliseen ja hengelliseen vanhemmuusasemaan.⁴⁶ Patriarkkaa ei siis voi pitää minään ”ortodoksisena paavina”, eikä tästäkään syystä minkäänlainen Vatikaanivaltiota vastaava ratkaisu nyky-Turkissa ole mahdollinen – edes patriarkaatin itsensä näkökulmasta.

Rooman patriarkka – jota sittemmin alettiin siis pitää uskonkysymyksissä erehtymättömänä – sai valtapiirinsä alle koko läntisen Euroopan (mistä johtuu nimitys Lännen Patriarkka), muttei itää, jossa Konstantinopolin patriarkka oli edelleen arvostetuin kirkonpäämies.⁴⁷ Katolisen kirkon valtavaateiden kannalta Konstantinopolin patriarkka oli ”des gefährlichsten Rivalen Roms”, kuten *H. E. Feine* suhdetta kuvailee.⁴⁸ Läntisen kristinuskon pääasiallisiksi alueiksi tulivat Ranska, Saksa, Alankomaat ja Pohjois-Italia, näiden keskuksena toimi vanha Rooma.⁴⁹ Rooma alkoi seuraavina vuosisatoina vaatia itselleen yleisesti ylivertaista asemaa ja katsoi omistavansa ylimmän auktoriteetin, jonka taas kirkon itäinen puoli torjui yhdenvertaisuutta korostavalla näkemyksellään.⁵⁰ *J. M. Hussey*n sanoin:

”the Roman Church was the ‘*caput et mater ecclesiarum*’, there was no question of *primus inter pares*... the views of the western reformed Church and those of the Byzantine Patriarch were diametrically opposed.”⁵¹

⁴⁶ Englanninkielisissä lähteissä käytettävä ilmaisu ”primacy of honour” kuvaa hyvin tätä asemaa; se ei rinnastu paaviin, vaan on pehmeämpää – juuri tällaiseen valtaan viittaa *ekumeeninen*, kun sitä käytetään Konstantinopolin patriarkan yhteydessä (ks. käsitteeseen liittyvästä keskustelusta Gallagher 2003, s. 166-167 av. 45). Tämä ei silti sulje pois sitä, että patriarkkaa voi pitää kreikkalaisortodoksisen uskonyhteisön esikuvallisena tai symbolisena johtajana; kreikkalaisortodoksisen kirkon arvostettuna puhemiehenä. Patriarkaatin tästä asemasta ks. tark. Meyendorff 1987.

⁴⁷ Lännen patriarkka-ajatuksen synnystä ja taustoista ks. Meyendorff 1989, s. 327-332. (Nykyinen paavi ilmoitti vuoden 2006 maaliskuussa luopuvansa käyttämästä arvonimeä ”Lännen Patriarkka”, mikä toisaalta voi herättää kysymyksiä siitä, haluaako Rooma taas ulottaa valtansa ”koko kirkon yli”.)

⁴⁸ Feine 1972, s. 113.

⁴⁹ Ks. Pihlajamäki – Mäkinen – Varkemaa 2007, s. 86.

⁵⁰ Ks. esim. Hussey 1986, s. 297-299, 325. Muodollis-teologisesti kiista kiinnittyi Nikean uskontunnustukseen tehtyyn *filioque*-lisäykseen (ks. myös Pihlajamäki – Mäkinen – Varkemaa 2007, s. 86), jota ei ole syytä tarkastella tässä. *Filioque*-keskustelu (saiko Rooma lisätä nikealais-konstantinopolilaiseen tunnustukseen sen, että Pyhä Henki lähtee Isän lisäksi myös ”ja Pojasta”) on selvästi enemmän teologian kuin tässä tehtävän oikeudellisen tarkastelun alaan kuuluvaa, joten siihen ei ole syytä puuttua senkään vuoksi enempää.

⁵¹ Hussey 1986, s. 133. Ortodoksisen kirkon kanonisen oikeuden näkökulmasta on tuskin ongelma myöntää, että paavi on ensimmäinen, mutta tällä tarkoitetaan enemmänkin kunnia-asemaa kuin hallinnollista tai kurinpidollista asemaa.

Rooman piispan eli paavin (lat. *papa*) antamat unilateraaliset päätökset opillisista asioista eivät tulleet hyväksytyksi idässä, jossa vierastettiin Rooman valtopyrkimyksiä. Skisman nimellä tunnetun eriytymiskehityksen vuoksi kirkot jakautuivat muodollisestikin kahteen osaa vuonna 1054. Idän kirkon piirissä tarvittiin myös jonkinlaista henkistä johtajuutta. Ratkaisuksi tähän Konstantinopolin patriarkkaa alettiin vuonna 1204 pitää idässä ”ensimmäisenä samanarvoisten joukossa” (kreik. πρώτος μεταξύ ἰσων, lat. *primus inter pares*).⁵² Konstantinopolin arkkipiispasta oli nyt tullut idän kristillisen kirkon ekumeeninen patriarkka, asema joka tuolla instituutiolla edelleenkin on ortodoksisen kirkon maailmassa.⁵³ Ehkä on silti syytä erikseen todeta, ettei patriarkka ollut Bysantissakaan puhtaasti hengellinen johtaja. Käytännössä kirkon hallinto Bysantissa oli läheisesti kietoutunut keisarin maalliseen hallintoon.⁵⁴ Tämä oli tärkeää instituution myöhempää kehitystä silmällä pitäen.

Osmanivaltauksen jälkeen bysanttilainen imperiumi lakkasi olemasta, mutta Konstantinopolissa säilyi vahva kreikkalaisvaikutus erityisesti kaupankäynnin ja hallinnon alueella. Osmanien valtio oli islamilainen, mutta se salli nk. kirjan kansojen (arab. ahl al-kitāb) uskontojen (erityisesti kristityt ja juutalaiset) harjoittaa uskontoaan ja hoitaa omien uskonyhteisöjensä

⁵² Sittemmin Antiokia lipesi idän rintamasta ja ikään kuin siirtyi Rooman arkkipiispan leiriin. Ks. tark. Runciman 1968, s. 234-237. Skismasta lyhyesti ks. Meyendorff 1982, s. 27-30.

⁵³ Autokefaalisia (itsenäisen ja muista kirkoista hallinnollisesti riippumattoman aseman) omaavia ovat mm. Bulgarian, Georgian, Kreikan, Serbian ja Venäjän kirkot. Autonomiset kirkot, kuten Suomen ortodoksinen kirkko, toimii kuten autonomiset kirkot yleensä (myös Viro) jonkin autokefaalisen kirkon hengellisen hallinnon alaisuudessa. Suomen kirkko toimii autonomisena kirkkona Konstantinopolin patriarkaatin hengellisessä alaisuudessa. Laki ortodoksisesta kirkosta säättää 1 § (985/2006), että kirkolla on perinne ja yhteys ekumeenisen patriarkaatin kanssa: ”Suomen ortodoksinen kirkko perustuu Raamatun, perimätiedon, ortodoksisen kirkon dogmien, kaanonien ja muiden kirkollisten sääntöjen varaan. Suomen ortodoksinen kirkko muodostaa Suomen valtakunnan alueella paikalliskirkkona toimivan arkkipiispakunnan. Kirkko on kanonisessa yhteydessä Konstantinopolin apostoliseen ja patriarkaaliseen ekumeeniseen istuimeen sillä tavalla kuin ekumeenisen patriarkan 6 päivänä heinäkuuta 1923 tekemässä päätöksessä on ilmaistu.” Ortodoksisen kirkkoon kuuluu myös erillisiä hiippakuntia (mm. Unkari, Australia). Suomen kirkko siirtyi Tomos-asiakirjalla (Τόμος) vuonna 1923 Moskovan alaisuudesta Konstantinopolin patriarkaattiin, siirtymisestä lyhyesti ks. Kirkinen ja Railas 1982, s. 209-212. [Käytännössä autonomisuus tarkoittaa, että kirkko voi järjestää sisäiset asiansa paikallisiin olosuhteisiin sopivalla tavalla, siten etteivät ne kuitenkaan ole ristiriidassa kanonisen oikeuden kanssa. Juridiikan näkökulmasta autokefaalisuus ja autonomisuus on vaikea määritellä, koska eri aikoina ja eri henkilöiden tulkintemina ne saavat joustavina käsitteinä hiukan erilaisia sisältöjä.] Kirkkojärjestyksessä (65 § 174/2007) todetaan lisäksi, että arkkipiispan vaalin vahvistaa ekumeeninen patriarkka, jota ennen kirkollishallituksen tulee ilmoittaa arkkipiispan vaalin tulos patriarkalle. Näistä säännöksistä voidaan myös johtaa patriarkan oikeus tulla informoduksi lainsäädännön muutoshankkeista, varsinkin jos ne koskevat myös patriarkaattia itseään – mainitaanhan patriarkka suoraan muodollisesti voimassa olevissa julkisoikeudellisissa säädöksissä.

⁵⁴ Ks. esim. Hussey 1986, s. 299-303.

asioita edellyttäen, että nämä yhteisöt säilyivät lojaaleina osmanivallalle ja maksoivat ankarat veronsa.⁵⁵ Kirjan uskontojen edustajat saivat organisoitua *millet*-nimisiin yhteisöihin, joita olivat ortodoksisten kreikkalaiskristittyjen eli roomalaisten (*Rum*) *millet*, kristittyjen armenialaisten *millet* ja juutalaisten *millet*. Valtion väljän hallinnollisen rakenteen perustana olivat siis viime kädessä eri väestöryhmät ja heidän uskontonsa.⁵⁶ Tällaiseen hallintomalliin sisältyi, muslimiväestön ylivoimaisesta enemmistöasemasta huolimatta, tietynlainen vallanpitäjien joihinkin asioihin kohdistuva suvaitsevaisuus toisia etnisiä, uskonnollisia, kielellisiä ja kulttuurisia ryhmiä kohtaan. Osmanivaltio oli tässä suhteessa kulttuurisesti, jos ei nyt suoranaisesti salliva, perimmiltään pluralistinen valtiomalli.⁵⁷

2.4 Osaksi Osmani-imperiumia

Osmani imperiumin tai Osmanikalifaatin (turk. Osmanlı Devleti tai Osmanlı İmparatorluğu) olemassaolo sijoittuu ajanjaksolle 1299–1923 eli se syntyi satoja vuosia patriarkaatin jälkeen. Sitä voidaan kutsua myös turkkilaiseksi imperiumiksi tai muillakin nimillä (Korkea Portti, turk. Babi Ali, diplomaattikielessä usein vain Portti, ransk. Porte).⁵⁸ Vaihtelevista nimistä huolimatta se oli olemassaolonsa ajan monia kansallisuuksia ja uskontoja sisältävä heterogeeninen ja väljätkö valtiomuodostelma. Sen suurimman poliittis-sotilaallisen vallan kausi sijoittuu 1600- ja 1700- luvuille. Tietyissä mielessä sitä voidaan pitää Välimeren alueella aiemmin valtaa pitäneiden suurten imperiumien eli Rooman ja Bysantin eräänlaisena seuraajana, vaikka se olikin perustaltaan islamilainen osmaniturkkilaisien valtio.⁵⁹ Tuon valtion osana oli siis kreikkalaisortodoksien muodostama ”roomalaisten kansakunta”. Miten heidän asemansa oikein syntyi? Konstantinopolin viimein osmaniturkkilaisille vallannut *Mehmet II* ilmeisesti käsitti, että jopa

⁵⁵ Ks. tark. Runciman 1968, s. 165-185. Ks. myös Clogg 2004, s. 7.

⁵⁶ Ks. myös Arnakis 1952, s. 238. On ehkä syytä tuoda esiin, että tässä ilmaisu *Rum* viittaa sanatarkasti roomalaisiin, ei siis kreikkalaisiin. Turkiksi Kreikka on *Yunanistan* ja kreikkalainen on *yunan*. Tässä mielessä Turkki kutsuu patriarkkaa siis Fanarin Roomalaisten Patriarkaksi, jolloin se samalla välttää kätevästi ilmaisemasta patriarkan ekumeenisuutta, Konstantinopolia tai patriarkan kreikkalaisuutta. Myös kreikkalaiset itse kutsuvat kieltään joskus nimellä *roméika* (ρωμέικα), halutessaan korostaa historiallista yhteyttään Itä-Roomaan. Ks. B. D. Joseph 2005 s. 152.

⁵⁷ Ks. myös Kucukcan 2003, s. 479-484. Kyse ei todellakaan ollut nykyisiä tasa-arvokäsityksiä vastaavasta yhdenveroisuudesta, ks. esim. Clogg 2004, s. 14-15.

⁵⁸ Alkuperäisilmaisu *Bâb-i âli* on ottomaaniturkkia ja se yhdistää kaksi arabiankielen sanaa ”korkea” ja ”portti”, jotka on yhdistetty persialaisella i’llä (kreik. Ψηλή Πύλη).

⁵⁹ Ks. tark. Finkel 2005, passim.

tietyissä mielessä suosimalla kreikkalaisia ortodoksikristittyjä hän samalla minimoisi sen riskin, että nämä tähyisivät länttä kohti.⁶⁰

Rum-i-milletin johtaja (turk. millet basi, kreik. ἐθνάρχης) oli ekumeeninen patriarkka, joka myös vastasi *milletin* käyttäytymisestä henkilökohtaisesti vastuullisena sulttaanille.⁶¹ Tämä vastuu tarkoitti sitä, että mikä tahansa laajempi epälojalisuus tai kapinointi osmanivaltiota vastaan johti patriarkan henkilökohtaiseen vastuuseen, viime kädessä teloittamiseen. *Georgiades Arnakis* on kuvannut tilannetta seuraavin sanoin: ”The patriarchs had to be on their guard constantly because the shadow of the hangman loomed over the golden horn.”⁶²

Patriarkan aseman oikeudellisen perustan tulivat myöhemmin muodostamaan *berat*-nimiset eräänlaiset nimityskirjat, joissa asema ortodoksisen kirkon päänä vahvistettiin aina erikseen, kun valittiin uusi patriarkka. Konstantinopolia koskevat – kalliilla rahalla myönnetyt – *berat*-asiakirjat olivat luonteeltaan yleisesti sitovia, kun taas muita kristillisiä kirkkojen johtajia koskevat asiakirjat olivat erityisiä. Varhaisin tällainen asiakirja on vuonna 1604 annettu Konstantinopolin patriarkkaa koskenut *berat*.⁶³ Näiden lisäksi asema voitiin perustaa oikeudellisesti ainakin kahteen *ferman*-nimiseen oikeudelliseen asiakirjaan, joissa taattiin patriarkaatin johtava asema oman *milletin* keskuudessa.⁶⁴ Muutoin bysanttilainen normisto säilyi voimassa, kreikkalaisortodokseja koskevana, myös osmanikaudella, jolloin patriarkan synodi oli oikeusasioissa viimeinen muutoksenhakuaste.⁶⁵

Millet-järjestelmässä kreikkalaisortodoksit muodostivat ensimmäisen *milletin* ja patriarkka oli *de jure* ja *de facto* johtaja.⁶⁶ Kun osmanien valtio

⁶⁰ Ks. Arnakis 1952, s. 236. Ks. myös Herrin 2007, s. 319-320.

⁶¹ Ks. Clogg 2004, s. 10-11. Ks. myös Arnakis 1952, s. 243-244.

⁶² Arnakis 1952, s. 236. [Lainauksessa mainittu paikka eli Kultainen Sarvi (kreik. Χρυσόν Κέρας, turk. Haliç) on Konstantinopolin perinteinen satamakaupunginosa, joka on myös perinteisesti ollut kreikkalaisortodoksien asuinalueita. Fanar sijaitsee tuolla alueella.]

⁶³ Ks. Papadopoulos 1990, s. 27-29. Patriarkaatin oikeudellis-hallinnollisesta asemasta yleensä ks. emt. s. 32-39. Keskeisimmät kymmenen asiakirjaa löytyy kreikankielisinä käännöksinä Elisabeth A. Zachariadoun (Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου) teoksesta *Kymmenen turkkilaisista Suurta Kirkkoa koskevaa dokumenttia (Δέκα τουρκαϊκά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία 1483-1567)* (1996). Berateista ks. myös Arnakis 1952, s. 237-238; 241-242.

⁶⁴ *Ferman* oli osmanihallitsijan (tai ylipäänsä islamilaisen hallitsijan) antama eräänlainen asetus tai tärkeä hallinnollinen säädös. Kreikkalaisten kannalta erityisen tärkeitä olivat sulttaanien *Bayezit II:n* (1483) ja *Suleiman Suuren* (1525) antamat asetukset, ks. Ζαχαριάδου 1996, s. 157-159. Ks. myös Arnakis 1952, s. 246-247; Clogg 2004, s. 11.

⁶⁵ Yiannopoulos 1993, erit. s. 6-7.

⁶⁶ Ks. esim. Kucukcan 2003, s. 483. Osmani-turkkilaisen hallinnon ja kristinuskon suhteesta yleensä valtauksen jälkeen ks. Ducellier 1995, s. 6-49. Itse asiassa jo ennen kaupungin valtausta kaupunkia valtaansa havitellut sulttaani *Mura II* oli luvannut vastaavia etuja kreikkalaisille ja patriarkaatile. Kansankreikaksi kirjoitettujen ja säilyneiden osmani-

alkoi yhä pahemmin murentua sisäisesti 1800-luvulle tultaessa, myös patriarkan asema heikkeni. Kuihtuvasta imperiumista irtautui pala palalta uusia valtioita, joissa tunnustettiin ortodoksista kristinuskoa. Vastareaktion kehitykseen patriarkaattikin alkoi tulkita tehtävänsä nationalistissävytteisesti, mikä sai patriarkan näyttämään erityisen moitittavalta instituutiolta 1900-luvulla nousevan nationalistisen nuorturkkilaisuuden silmissä. Asemaa heikensivät myös ortodoksikristittyjen keskinäiset kamppailut nousevia kansallisia kirkkoja kannattavien ja patriarkaattia korostavien kesken.⁶⁷ Vuonna 1908 Yhteisyyden ja Kehityksen Komitea (eli Nuorturkkilaiset, turk. Jöntürkler) nousi valtaan osmanivaltiossa.⁶⁸ Sittenmin kemalismim nimellä tunnettu poliittinen aatesuunta korosti tasavaltaisuutta, nationalismia (turk. milliyetçilik), populismia, valtiojohtoisuutta, sekularismia ja yleistä uudistusmielisyyttä.⁶⁹ Eräs keskeisistä nationalistisen politiikan alkuperäisistä tavoitteista oli turkkilaistaa kristityt vähemmistöt. Myöhemmin tuo aie muuntui suoraviivaiseksi pyrkimykseksi ajaa, tai muutoin poistaa, kaikki muuta kuin turkkia äidinkielenään puhuvat ei-muslimit Turkista.⁷⁰

Nuorturkkilaisten huolella oli todellisia kiinnekohtia kreikkalaisessa poliittisessa ajattelussa, joka nautti varsin suurta suosiota itsenäisen Kreikan alueella. 1820-luvulla itsenäistyneessä Kreikassa eläteltiin ulkopoliittisesti aggressiivista ihannetta, niin kutsuttua Suurta Ideaa (kreik. Μεγάλη Ιδέα), jolla haluttiin yhdistää kaikki kreikkaa puhuvat ortodoksit yhdeksi suurvaltioksi. Suuren Idean yhtenä osana oli kuvitelma Konstantinopolista suurkreikan pääkaupunkina. Kun ensimmäinen maailmansota päättyi, kreikkalaiset näyttivät olevan lähellä ekspansionistisen unelmansa toteutumista, mikä näkyi erityisen selvästi Sèvresin rauhansopimuksessa.⁷¹

asiakirjojen mukaan patriarkalla tuli olla oikeustoimivalta roomalaisten asioissa” (kreik. ”νά ἔχη τὴν κρίσιν τοῦ τὴν Ῥωμαίων”)), ks. myös Arnakis 1952, s. 240.

⁶⁷ Bulgariassa oli aseellisia yhteenottoja eri ryhmien (patriarkistit vs. eksarkistit) kesken, ja kreikkalaiset soiteutuivat myös näihin taisteluihin. Ks. Clogg 2004, s. 68, s. 72-73. Kaikista alueista kiistat kiihtyivät pahimmiksi yhteenotoiksi juuri Bulgariassa.

⁶⁸ Yhteisyyden ja kehityksen komiteasta (turk. İttihad ve Terakki Cemiyeti) sekä nuorturkkilaisesta osmanien perinteistä valtaa vastustaneesta ja uudistusta vaatineesta poliittisesta liikkeestä ks. tark. Hanioglu 1995.

⁶⁹ Itse asiassa aaterakennelmaan (turkkilaisille mieluumminkin *Atatürkçülük* kuin kemalismi) liittyy ideologia Turkista, joka on vapaa osmanien ”epäturkkilaisuudesta”, maasta joka on yksi ja yhtenäinen kansakunta. Ks. Alaranta 2007, s. 317-329.

⁷⁰ Erityisesti Konstantinopolissa nuorturkkilaisuus nousi vahvaan asemaan. Vainon kohteeksi joutuivat kreikkalaisortodoksien lisäksi myös armenialaiset ja syyrialaisperäiset arabit. *Kemal Atatürkin* noustua valtaan maallistumiskehitys vauhdittui radikaalisti, sen eräänlaisena päätepisteenä islamilainen kalifaatti lakkautettiin vuonna 1923. Ks. Perho 2002, s. 92-93.

⁷¹ Sopimuksen ensimmäisen maailmansodan nk. ympärysvallat solmivat sodan päättyttyä vuonna 1920. Siinä luovutettiin alueita Kreikalle (Artikla 84) ja laajennettiin Armeniaa

Sopimus velvoitti Turkin alueluovutuksiin ja suorastaan kannusti Kreikkaa lisäämään sotilaallista painetta. Todellisuudessa Kreikka jäi yksin, eivätkä suurvallat sittenkään tukeneet sitä sotilaallisesti.⁷² Turkille Sèvresin sopimus ja sitä seurannut Konstantinopolin alistaminen ulkovalloille oli nöyryytys, joka viilsi niin syvän haavan turkkilaisten tapaan arvioida Kreikkaa ja ulkovaltoja, ettei tuo haava ole vielä kukaan umpeutunut.⁷³

Kreikka hävisi sittemmin sotilaallisella rintamalla ja Kreikan niin kutsuttu Vähän-Aasian seikkailu – kreikkalaisittain Vähän-Aasian katastrofi (kreik. Μικρασιατική καταστροφή) – sai tylyn lopun. Vuonna 1923 solmittu Lausannen rauhansopimus sai aikaan kansainvälisoikeudellisen järjestyksen, joka lopetti suoranaiset vihollisuudet ja järjesti Kreikan ja osmanien seuraajavaltion Turkin välit oikeudellisesti. Turkki sai koko Vähän-Aasian, Konstantinopoli mukaan lukien.⁷⁴ Vähemmistöt ja erityisesti vähemmistöjen uskonnolliset oikeudet ovat säilyneet yhtenä jatkuvia erimielisyyksiä Turkin ja Kreikan välillä aiheuttavana jännitteenluojana.⁷⁵ Patriarkaatti on ollut alusta saakka näiden ristiriitojen ytimessä, halusipa se sitä tai ei, vaikka erityisesti nykyinen patriarkka on tehnyt paljon työtä näiden ristiriitojen lieventämiseksi.⁷⁶ Historiallisia vihamielisyyksiä on kuitenkin vaikea pyyhkiä syrjään, kuten jäljempänä ilmenee. Turkinkreikkalaiset on 1920-luvulta saakka mielletty valtion ”sisäisinä vihollisina”.⁷⁷

sekä esitettiin mm. mahdollisuus itsenäisen Kurdistanin luomiseen (Section III). Käytännössä Konstantinopoli sekä eräitä muita Turkin osia joutui ympärysvaltojen miehitysvallan alle, minkä turkkilaiset kokivat karvaana nöyryytyksenä. Sopimusta ei käytännössä pantu toimeen, Lausannen sopimus vuodelta 1923 korvasi sen.

⁷² Ks. lyhyesti Skenderis 2004, s. 554-555. Kreikan suhteesta suurvaltoihin juuri Vähän-Aasian katastrofia edeltäviltä vuosilta ks. Leon 1974.

⁷³ Vuosien 1919–1922 aikana turkkilaiset alkoivat mieltää patriarkaatin yhä enemmän suoranaiseksi Turkin viholliseksi, ks. Macar & Gökaçti 2006, s. 7. Tätä edesauttoi sen juuri tuolloin näkyväksi noussut rooli, joka edesauttoi mieltämään kreikkalaisortodoksit ”sisäisinä vihollisina”.

⁷⁴ Tätä ennen patriarkaatin asemaa oli nakertanut Balkanin kirkkojen eriytyminen äiti-kirkosta, Kreikka etunenässä. Ks. Kreikan irtautumisesta Angelopoulou 1984, s. 20-33. Kehityskulun lopputuloksena syntyi vahvasti valtiollisen identiteetin kirkkoja, kuten Kreikan autokefaalinen kirkko (vanhakreik. Ἀυτοκέφαλος ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος). Irtautuminen Konstantinopolista ei ollut ongelmaton, ks. tark. Clogg 2004, s. 49.

⁷⁵ Ks. Tsilas 1997, s. 1599-1601.

⁷⁶ Oikeustraditioteorian kannalta voidaan ehkä todeta, että nykyinen patriarkka on hyödynnänyt tehokkaasti sen nykymaailman oikeuskulttuuriin kuuluvan piirteen, joka mahdollistaa oikeudellisen informaation (esim. ihmisoikeusdiskurssin) aiempaa vapaamman liikkumisen (mm. internetissä). Maailmanlaajuinen ortodoksinen yhteisö, joka tunnustaa patriarkan ekumeenisen aseman, muodostaa tässä mielessä oikeustradition normatiivisuuden kasvualustan eli erityisen episteemisen yhteisön. Ks. yleisesti Glenn 2004, s. 40-44.

⁷⁷ Ks. Alaranta 2007, s. 325-326.

2.5 Kutistuvan vähemmistön piispaksi?

Lausannen sopimuksen dramaattinen seuraus oli kreikkalaisten ja turkkilaisten laajamittainen kovakouraisesti toteutettu väestönvaihto. Yli miljoona kreikkalaiseksi luokiteltua siirtyi Kreikkaan ja noin neljä sataa tuhatta turkkilaiseksi luokiteltua siirtyi Turkkiin.⁷⁸ Patriarkka ja muut Istanbulissa elävät kreikkalaisortodoksit jäivät Turkin alueelle ja sen vallan alle. Vastapainoksi Kreikan Traakian alueelle jäi suurehko turkkilaisväestö, joka ei myöskään kuulunut väestönsiirtojen piiriin, kuten eivät myös Imroksen ja Tenedoksen saarten kreikkalaisortodoksit.⁷⁹ Lausannen sopimuksen laatimisvaiheessa turkkilaisten neuvottelijoiden eksplisiittisenä tavoitteena oli häätää patriarkaatti pois alueeltaan ja Konstantinopolista. Muut sopimusosapuolet torjuivat nämä pyrkimykset, jotka vieläkin näyttävät leimaavan modernin Turkin suhtautumista patriarkaattiin ja sen asemaan. *Sir Steven Runciman* on kiteyttänyt tuolloisen kehityskulun päätepisteen klassikkoteoksessaan *Great Church in Captivity* seuraavasti:

”The Greek defeat in Asia Minor meant that the Turks would recover Constantinople; and Atatürk’s conception of government had no place for the miles...Patriarch’s authority was only purely ecclesiastical. He became merely the bishop of a dwindling religious community in a secular state, whose rulers mistrusted and disliked him for his faith and for his race.”⁸⁰

Ei ole ihme, että kreikkalainen ortodoksiväestö on kuihtunut Konstantinopolissa olemattomiin. Kun vielä 1950-luvun alussa heitä oli vielä noin sata tuhatta, niin tänään ikääntyvän vähemmistön määrä on jäänyt alle kolmentuhannen.⁸¹ Maassa, jonka väestö on reilusti yli seitsemänkymmentä miljoonaa (joista 99 % on muslimeja), kreikkalaisen väestön määrä on hä-

⁷⁸ Ks. Clogg 2004, s. 100-104.

⁷⁹ Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations, Lausanne 30.1.1923 (art. 1: Article 2. “The following persons shall not be included in the exchange provided for in Article 1: a) The Greek inhabitants of Constantinople, b) The Muslim inhabitants of Western Thrace”). Imroksen (turk. Gökçeada) ja Tenedoksen (turk. Bozcaada) asemasta säänneltiin Lausannen sopimuksessa (art. 14: ”The agreements which have been, or may be, concluded between Greece and Turkey relating to the exchange of the Greek and Turkish populations will not be applied to the inhabitants of the islands of Imbros and Tenedos”).

⁸⁰ Runciman 1968, s. 407.

⁸¹ Arviot eri lähteissä vaihtelevat neljäntuhannen ja kahdentuhannen välillä. Useimmiten esiintyvä arvio on noin kaksi ja puolentuhatta. Koko Turkissa määrä lienee suurempi, mutta tässäkin on laskutavoissa eroja. Kreikkalaisortodoksit itse arvioivat (Turkin) kokonaismäärän joissain lähteissä jopa noin kuudeksitoistatuhanneksi, kun taas Turkin viranomaisten arviot ovat tätä selvästi pienempiä.

viävän pieni⁸². Erityisen kova kato kävi vuoden 1955 syyskuun 6.–7. päivän karmaisevien tapahtumien seurauksena.⁸³ Tapahtumia kutsutaan sekä turkiksi että kreikaksi samalla nimellä ”syyskuun tapahtumat”, mutta käsitykset tapahtumien luonteesta ja syistä tuntuvat olevan kovin erilaisia.⁸⁴ On selvää, että tuolloin vielä suhteellisen laajan kreikkalaisortodoksien vähemmistön kokema Σεπτεμβριανά on jotain vallan muuta kuin turkkilaisennemistön *Altı-Yedi Eylül Olayları*. Jotta tapahtumia voidaan jokseenkin tasapainoisesti taustoittaa, voidaan antaa puheenvuoro turkkilaiselle Nobel-palkitulle kirjailijalle *Orhan Pamukille*. Hän on kuvannut rakastamansa kotikaupungin kehitystä 1900-luvun jälkipuoliskolla muistelmallisessa teoksessaan *Istanbul*.⁸⁵ Pamukin kuvausta voi pitää uskottavana siinä mielessä, että hän on turkkilaisuudestaan huolimatta säilyttänyt itsenäisen etäisyyden Turkissa yleiseen nationalistiseen ajatteluun. Hänellä ei toisaalta ole mitään erityistä syytä tuntea ylenpalttista sympatiaa kreikkalaisvähemmistöä kohtaan.

”Lapsuudessani ja varhaisnuoruudessani Turkissa oli vallalla voimakas turkkilaisnationalistinen aate, jonka mukaan Konstantinopoli-sanan käyttö merkitsi, että turkkilaiset eivät kuulu kaupunkiin, että paikan ensimmäiset haltijat tulevat jonain päivänä takaisin ja karkottavat viisisataavuotiset miehittäjät... Turkin hallituksen kulussien takana kiihottamia väkijoukkoja ei kyetty pitämään kurissa... valtion tukemat aktivistit olivat suorastaan kehottaneet ryöstäjiä ryhtymään toimeen, ja niin nämä olivat kahden päivän ajan levittäneet Istanbuliin kauhua ja tehneet kaupungista jopa pahemman helvetin kuin kristityt ja länsimaalaiset voivat pahimmissa-kaan orienttipainajaisissaan kuvitella...”⁸⁶

Useat murhat, laajamittaiset raiskaukset, suurisuuntaiset tuhotyöt ja omaisuuden ryöstelyt tekivät tehokkaasti tehtävänsä ja turkkilaistunut Konstantinopoli muuttui puhtaammin Istanbuliksi.⁸⁷ Muodollisesti tämä oli tapah-

⁸² Muslimeista ylivoimainen enemmistö on sunneja (hanafilaisia, joka on vanhin ja levinnein sunnalaisuuden suuntaus) ja loput alawilaisia (joiden pääpaikka Syyria) tai muita shiialaisia (islamilaisen oikeuden ja uskonnon eri suuntauksista lyhyesti ks. myös Glenn 2004, s. 194–198). Muita kristittyjä vähemmistöjä ovat armenialaiset (ortodokseja), kaldealaiskatoliset, roomalaiskatoliset ja protestantit. Näiden lisäksi maasta löytyy juutalaisvähemmistö. Nykyään kreikkalaisortodoksit ovat pienin kristillinen vähemmistöryhmä. Ks. tark. esim. Oktem 2002, s. 376–400.

⁸³ Clogg 2004, s. 206. Ks. myös Skenderis 2004, s. 564–566.

⁸⁴ Ks. myös Clogg 2004, s. 150; s. 222–223.

⁸⁵ Pamuk 2004.

⁸⁶ Pamuk 2004, s. 299, s. 240 (taustalla olivat Kyprosta koskeneet Turkin ja Kreikan ankarat erimielisyydet). Ks. myös Tsilas 1997, s. 1599.

⁸⁷ Tähän liittyi myös yleisempi kemalistinen kielipoliittinen tavoite puhdistaa ei-turkkilaiset ainekset julkisesta elämästä ja pakottaa myös vähemmistöt puhumaan julkisuudessa vain turkinkieltä. Tästä ks. tark. Aslan 2007, s. 245–272.

tunut jo aiemmin, kun vuonna 1930 oli päätetty, että Konstantinopolista oli tulevaisuudessa myös kansainvälisissä yhteyksissä käytettävä turkkilaista nimeä Istanbul.⁸⁸ Turkkilaisten huoli siitä, että Istanbulia uhkaisi vielä muuttuminen Konstantinopoliksi vaikuttaa ulkopuolisen tarkkailijan silmin suhteettomalta, mutta mitä ilmeisimmin se on kuitenkin todellinen.⁸⁹

Kreikkalaisen vähemmistön tilannetta on kuvattu puolueettomasta näkökulmasta siten, että sen on katsottu olevan ”kuihtuva, vanhentunut ja peloissaan”.⁹⁰ 1940-luvulla omaksuttu erityisen raskaasti kreikkalaiseen, armenialaiseen ja juutalaiseen iskenyt ankara omaisuusvero (*Varlık vergisi*) kuihdutti huomattavasti vähemmistöjen ja aivan erityisesti kreikkalaisortodoksien olemassaolon taloudellista perustaa.⁹¹ Vuonna 1964 tapahtuneet joukkokarkotukset ja oleskelulupien uusimatta jättämiset, koskien turkkilaista kreikkalaisortodoksivähemmistöä joka oli valinnut – harkinta-ajan jälkeen – Kreikan kansalaisuuden Turkin sijaan, pienensivät edelleen kreikkalaisvähemmistöä yli viidellätoista tuhannella hengellä.⁹²

Sittemmin vuosien myötä patriarkaattiin kohdistuneet ekumeenisen aseman kiistäminen, pappisseminaarin lakkauttaminen, kirkollisten virkojen nimityserimielisyydet ja omaisuudensuojan loukkaukset antavat mahdollisuuden tarkastella patriarkaatin jännitteistä asemaa juridisesta näkökulmasta.⁹³ Tämä siitä huolimatta, ettei Turkin järjestelmä tunnusta patriarkaatin oikeushenkilöllisyyttä.⁹⁴ Turkin tapaa kohdella patriarkaattia ja

⁸⁸ Kaupungin nimiproblematiikassa piilee myös osa patriarkaatin vakavia seurauksia saavasta ”imago-ongelmasta”; nyky-Turkissa ilmaus Konstantinopoli herättää valtion taholta suurta ärtymystä – patriarkan nimitys on turkkilaisnationalistisesta näkökulmasta täysin väärä, koska se vihjaa, että Istanbul kuuluisi bysanttilaisille (=kreikkalaisille). Tämänkin vuoksi Turkki pyrkii systemaattisesti käyttämään ilmaisua ”Fenerin kreikkalaisten patriarkka” (ei siis ekumeeninen, eikä Konstantinopolin patriarkka).

⁸⁹ Tähän on vaikuttanut eräiden Kreikan ortodoksisen kirkon johtajien (ja eräiden konservatiivortodoksien) jyrkkä linja, jossa on edelleen haikailtu Suuren Idean perään. Tällaiset Kreikassa ylläpidetyt nostalgiset ja utopistiset unelmat ovat olleet omiaan hankaloittamaan Turkin ortodoksisen kreikkalaisvähemmistön toimintaa ja asemaa, vaikuttaen myös patriarkaattiin. Ks. Oktem 2002, s. 377-378.

⁹⁰ Helsinki Watch, *Denying Human Rights and Ethic Identity* 1992, s. 1.

⁹¹ Ks. lyhyesti Skenderis 2004, s. 567.

⁹² Sinänsä on kansainvälisoikeudellisen valtioseuraantoajattelun mukaista, että uusi valtio tarjoaa mahdollisuutta kansalaisuuteen mm. sellaisille asukkaille, joilla on kiinteät yhteydet edeltäjävaltion alueeseen tai asuinalue sen alueella, ks. Hakapää 2003, s. 262.

⁹³ Tässä ohitetaan muut oikeusongelmat (esim. kidutus, sananvapaus, turvallisuusjoukkojen vastuunpuute) tarkoituksellisesti. Kokonaistilanteesta ks. esim. Yhdysvaltain ulkoministeriön alaisen viranomaisen laatima Turkey: Country Reports on Human Rights Practices 2006, <<http://www.state.gov/drl/rls/hrrpt/2006/78844.htm>>.

⁹⁴ Ks. YK:n ihmisoikeusraportoijan Turkkiä koskeva raportti (2000) kohta 71. Ks. myös Macar & Gökaçti 2006, s. 17.

kreikkalaisortodoksista vähemmistöään kuvaa parhaiten se, että ne nähdään ennen kaikkea erilaisuutta edustavina, ei-muslimina (gayrimuslim).

3 PATRIARKAATIN OIKEUDELLINEN ASEMA TÄNÄÄN

Edellä on käsitelty patriarkan ekumeenista asemaa lähinnä yleisen kanonisen oikeuden välityksellä sekä historiallisesti. Tässä jaksossa asemaa tarkastellaan maallisen oikeuden näkökulmasta. Tällöin keskeisin lähtökohta on Kreikan Vähän-Aasian-seikkailun päättäneet ja Turkin tasavallan synnyttänyt Lausannen rauhansopimus vuodelta 1923.⁹⁵ Sopimuksen valtio-oikeudellinen sekä poliittis-symbolinen merkitys on Turkissa suuri, suurempi kuin muilla kansainvälisillä sopimuksilla. Se on edelleen muodollisesti voimassa olevaa oikeutta Turkissa, jonka alueella patriarkaatti siis edelleen fyysisesti sinnittelee.⁹⁶ Sopimuksella määriteltiin rajat muun muassa Turkin ja Kreikan valtioiden kesken sekä lopetettiin niiden valtioiden välinen sota. Heinäkuun 24. päivänä solmitun sopimuksen osapuolet ovat Turkin lisäksi Iso-Britannia, Ranska, Italia, Japani, Kreikka, Romania sekä Serbo-Kroatia-Slovenia.⁹⁷ Seuraava käsittely on jäsenetty kahteen osaan, jakautuen kansainvälisoikeudelliseen (3.1) ja Turkin oikeuden mukaiseen näkökulmaan (3.2). Juridisessa tarkastelussa on rajauduttu Turkkiin ja sitä koskeviin kansainvälisiin ja kansallisiin normistoihin, eikä patriarkan asemaa arvioida muiden valtioiden kreikkalaisortodoksisten kirkkoa koskevan valtiollisen tai kanonisen oikeuden näkökulmasta.

⁹⁵ Lausannen sopimuksesta on tässä käytetty päälähteenä englanninkielistä versiota (Treaties of Peace 1919-1923, Vol. II 1924), mutta ydinkohdissa on suoritettu kuitenkin vertailua sopimuksen ranskankieliseen versioon (löytyy turkkilaisesta säädöskokoelmasta, *Lozan Sulh Muahedenamesinin kabulüne dair kanunlar*, Istanbul 1931). Turkkinkielistä tekstiä ei ole hyväksikäytetty lähinnä siksi, että se on vain käännös eli se ei ole todistusvoimainen.

⁹⁶ Patriarkaatin kansainvälisoikeudellista olemassaoloa voitaisiin perustella kauemmaksikin kurottaen etsimällä tukea niistä sopimuksista, joihin Turkin edeltäjävaltio oli sitoutunut. Tällaisia ovat erityisesti Küçük Kaynarcan rauhansopimus (1774), Pariisin rauhansopimus (1856) ja Berliinin sopimus (1878). Tässä keskitytään näitä keskeisempään Lausannen sopimukseen, jonka voimassaolosta ja sitovuudesta ei vallitse samanlaisia epätietoisuuksia.

⁹⁷ Toteutumattomassa Sèvresin sopimuksessa (1920) pääsopijoita olivat nk. Suuret Vallat eli Iso-Britannia, Ranska, Italia ja Japani, joiden lisäksi sopijoina olivat liittoutuneisiin kuuluneet muut ympärysvallat (Armenia, Belgia, Kreikka, Hijaz [osa nykyistä Saudi-Arabiaa], Puola, Portugali, Romania, Serbo-Kroatia-Slovenia ja Tšekkoslovakia). Vastapuolena oli sopimuksessa aluemenetyksiin velvoitettu Turkki (joka ei siis koskaan hyväksynyt tätä sopimusta).

3.1 Oikeusasema kansainvälisen oikeuden lähtökohdista

Osmanien hallitusjärjestelmä sekä sen rippeet hävitettiin Turkista 1920-luvulla osana valtiosäännön ja koko oikeuden laajamittaista modernisointiprosessia.⁹⁸ Turkin oikeudessa kansainväliset sopimukset (turk. Milletlerarası andlaşmalar) ovat olleet osa voimassa olevaa lainsäädäntöä. Normihierarkiassa korkeimmalla on ollut perustuslaki (turk. Anayasa), sitä on seurannut parlamenttilainsäädäntö ja sitten kansainväliset sopimukset. On kuitenkin huomattava, että kansainvälisiin sopimuksiin ei ole voitu (eikä voida) soveltaa samanlaista perustuslainmukaisuuden valvontaa kuin tavallisiin lakeihin. Pääsääntöisesti kansainvälisen oikeuden ja kansallisten säädösten välisiä ristiriitoja tulisi ratkoa nojaamalla yleisiin oikeusperiaatteisiin. Vuonna 2004 voimaan tulleen perustuslainmuutoksen mukaan perustavaa laatua olevia oikeuksia ja vapauksia (perus- ja ihmisoikeuksia) koskeville kansainvälisille sopimuksille tulee antaa konfliktitilanteessa etusija. Perustuslain säännöksen mukaan tällaisilla – asianmukaisesti voimaansaatetuilla – sopimuksilla on ”lainvoima” (turk. kanun hükmüdedir).⁹⁹ Edellä sanottu antaa perusteet hahmottaa – nykypäivän ihmisoikeusystävällisessä tulkintakehikossa – Lausannen sopimuksen niitä osia, jotka koskevat vähemmistön perustavaa laatua olevia ihmisoikeuksia, jotka ovat paikoin sitovuudeltaan *jus cogens* normistoon rinnastuvia.¹⁰⁰

Lausannen sopimuksen mukaan (art. 37) sopimuksen artiklat 38–44 tulee tunnustaa perustavanlaatuisina lakeina niin, ettei mikään muu laki, säädös tai julkisen vallan toiminta ole ristiriidassa tai puutu noissa artikloissa oleviin määräyksiin tai mene soveltamistilanteessa niiden edelle.¹⁰¹ Sopimuksen

⁹⁸ Ks. Özbudun 2005, s. 19–23.

⁹⁹ Güriz 2005, s. 4–7. Perustuslain art. 90(5): ”International agreements duly put into effect bear the *force of law*. No appeal to the Constitutional Court shall be made with regard to these agreements, on the grounds that they are unconstitutional. In the case of a conflict between international agreements in the area of fundamental rights and freedoms duly put into effect and the domestic laws due to differences in provisions on the same matter, the *provisions of international agreements shall prevail*” (kursiv. tässä).

¹⁰⁰ Ks. näistä normeista yleisesti esim. Cassese 2001, s. 110–112. Tässä *jus cogens* -tyyppinen vaikutus voisi olla nimenomaan sitä, että vaikka Lausannen sopimuksella olisikin aikoinaan tehty poikkeuksia yleiseen kansainväliseen oikeuteen (kuten Turkki katsoo), niin nykyään näille poikkeuksille ei tule antaa liian suurta merkitystä (jos sopimuksen ihmisoikeudet katsotaan *jus cogens* -normeiksi, niin muu normisto *ei saa* olla ristiriidassa niiden kanssa) – vähemmistöjen uskonnollisten oikeuksien voi katsoa kuuluvan 2000-luvulla alueelle, jossa supistavat tulkinnat eivät ole mahdollisia ihmisoikeuksien perustavan laadun vuoksi. (Ks. tark. jäljempänä luku 4.)

¹⁰¹ Art. 37: “Turkey undertakes that the stipulations contained in Articles 38 to 44 shall be recognised as *fundamental laws* (ransk. “comme lois fondamentales”), and that no law, no regulation, nor official action shall conflict or interfere with these stipulations, nor shall any law, regulation, nor official action prevail over them.”

38 artiklan mukaan hallituksen tulee varmistaa kaikkien Turkissa asuvien henki ja vapaus, riippumatta syntyperästä, kansallisuudesta, kielestä, rodusta tai uskonnosta. Kaikkien Turkissa asuvien tulee olla myös oikeutettuja vapaasti harjoittamaan uskontoaan tai uskomuksiaan, kunhan nämä eivät riko julkista järjestystä ja hyviä tapoja vastaan. Ei-muslimien muodostamien vähemmistöjen tulee nauttia täyttä liikkumis- ja maastamuuttovapautta, ja vain sellaiset näiden oikeuksien rajoitukset ovat sallittuja, jotka liittyvät kansalliseen puolustukseen tai julkisen järjestyksen ylläpitoon.¹⁰² Artikla 39 täsmentää näitä oikeuksia ja nostaa esiin erityisesti yhdenvertaisen kohtelun periaatteen muslimiväestön ja ei-muslimiväestön kesken.¹⁰³ Samat yhdenvertaisuusoikeudet koskevat myös nimenomaisesti julkisiin virkoihin pääsyä sekä ammatin tai toimen harjoittamista (art. 39.3).

Patriarkaatin oikeusaseman kannalta periaatteellisesti tärkeä säännös on 40 artikla, jossa erityisesti (”in particular”, ”Ils auront notamment”) velvoitetaan Turkki turvaamaan sopimuksessa mainittujen vähemmistöjen yhtäläiset oikeudet perustaa ja hallita (toimijoiden omalla kustannuksella) mitä tahansa voittoa tuottamattomia ja sosiaalisia instituutioita, mukaan lukien koulut ja kasvatuslaitokset. Näissä instituutioissa ei-muslimivähemmistöjen tulee olla oikeutettuja oman kielensä käyttöön sekä oman uskontonsa harjoittamiseen. Sopimus (art. 42.2) velvoittaa takaamaan myös täyden suojan (”full protection”, ”toute protection”) näiden oikeuksien harjoittamiseen. Patriarkaattia voidaan hyvin perustein pitää sopimuksen 42 artiklan tarkoittamana uskonnollisena instituutiona (”religious institution”, ”établissements religieux”); ottaen huomioon sopimuksen tarkoituksen ja sopimuksen aikana käydyt keskustelut, muu päätelmä olisi asiaa objektiivisesti tarkastellen epäuskottava.

Lausannen sopimus (art. 44) myös kvalifioi artikloissa 38-44 olevien sääntöjen luonteen ja toteaa niiden sisältämien velvoitteiden olevan oikeudelliselta luonteeltaan kansainvälisiä (”obligations of international concern”, ”obligations d'intérêt international”) ja estää näin niiden unilateraalisen muuttamisen. Turkki myös myöntyi sopimuksessa siihen, että Kansainliiton

¹⁰² Art. 38: ”The Turkish Government undertakes to assure full and complete protection of life and liberty to all inhabitants of Turkey *without distinction* (ransk. ”sans distinction”) of birth, nationality, language, race or religion...shall be entitled to free exercise, whether in public or private, of any creed, religion or belief, the observance of which shall not be incompatible with public order and good morals...Non-Moslem minorities will enjoy full freedom of movement and of emigration, subject to the measures applied...to all Turkish nationals, and which may be taken by the...Government for national defence, or for the maintenance of public order.”

¹⁰³ Art. 39: ”Turkish nationals belonging to non-Moslem minorities will enjoy the *same* (ransk. ”des mêmes”) civil and political rights as Moslems” ja ”All the inhabitants of Turkey, *without distinction* of religion, shall be equal before the law” (kursiv. tässä).

Neuvoston jäsenvaltio voi tuoda näiden artikloiden sopimusrikkomukset tietoon. Turkki niin ikään velvoitautui artiklassa siihen, että mikä tahansa näitä artikloja koskeva sopimuserimielisyys (allekirjoittajaosapuolen tai Neuvoston jäsenen esille nostamana) on luonteeltaan kansainvälinen riita (”an international character”, ”un caractère international”). Näillä menettelysäännöillä ei ole ollut kovin suurta merkitystä, koska käytännössä allekirjoittamisesta lähtien Turkki ja Kreikka ovat syytelleet toisiaan sopimusehtojen rikkomisesta.¹⁰⁴ Yleisessä mielessä kansainvälisoikeudellisesti sekä erityisesti monien sopimuksen artikloiden ihmisoikeusluonne antaa edellä mainituille velvoitteille silti vahvan juridisen painoarvon, kun niitä tarkastellaan *nykypäivän* tulkintakehikosta. Voidaan myös argumentoida sen puolesta, että patriarkaatile pitäisi itse asiassa myöntää jonkinlainen kansainvälisen oikeussubjektin *de facto* asema.¹⁰⁵ Tässä ei kuitenkaan seurata tätä sinänsä mahdollista argumentaatiolinjaa, koska painopiste on patriarkaatin oikeustraditio-ominaisuudessa sekä nykyaikaisessa ihmisoikeuspainotuksessa.

Se, miten näitä edellä mainittuja Lausannen sopimuksen säännöksiä tulkitaan *de facto*, saa aika lailla erilaisen sisällön turkkilaisessa nationalistissävytteisessä oikeuskatsannossa ja toisaalta patriarkaatin asemaa suotuisammin tulkitsevassa kansainvälisoikeudellisesti painottuneessa näkemyksessä. Jos edellä avainkohdiltaan kuvattua Lausannen sopimusta voi pitää luonteeltaan erityisenä kansainvälisoikeudellisena normistona, joka sitoo Turkkiä ja vaikuttaa suoraan patriarkaatin asemaan, niin myös yleisempää kansainvälisoikeudellista säännöstöä voidaan pitää tässä yhteydessä relevanttina.¹⁰⁶ Erityinen painoarvo oikeudellisessa arviossa on annettava kansainvälisille ihmisoikeuksille ja aivan erityisesti Euroopan Neuvoston puiteissa solmituille sopimuksille.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ks. esim. Clogg 2004, s. 171-173, s. 186, s. 206 ja s. 216.

¹⁰⁵ Tällaisen argumentin esittää tiukasti patriarkaatin puolta pitävä *Joanna Balaskas* 1997, s. 135-170. Toisaalta on huomattava, että tämä vaatii väljää tulkintaa niiden ehtojen osalta, joita kansainvälisen *de jure* oikeussubjektisuuden tunnusmerkistöön yleensä liitetään, ks. esim. Hakapää 2003, s. 103-108. Sen sijaan *de facto* oikeussubjektius vaikuttaa kansainvälisen oikeuden valossa tässä tapauksessa varsin ilmeiseltä.

¹⁰⁶ Ks. myös Skenderis 2004, s. 557-561.

¹⁰⁷ Tämä johtuu tuon ihmisoikeusjärjestelmän tehokkuudesta, vrt. Slaughter 2004, s. 80-82. Toinen tärkeä peruste on, että patriarkaatin asemaa ei tulisi tarkastella nykyaikana vain valtioiden välisen valtiosopimusoikeuden perspektiivistä, vaan myös ihmisoikeusnäkökulmasta, joka irtautuu perinteisestä kansainvälisen oikeuden valtiokeskeisyydestä. Vähemmistöihmisoikeuksien merkitystä ei edes vähennä se, ettei niitä ole eksplisiittisesti kirjattu Euroopan ihmisoikeussopimukseen – samat oikeudet kun kuuluvat *myös* vähemmistöille.

Turkkia velvoittavat monet YK:n puitteissa laaditut kansainväliset sopimukset, joilla useilla on merkitystä arvioitaessa vähemmistöjen asemaa ja oikeuksia nämä sopimukset ratifioineissa valtioissa. Yleismaailmallinen ihmisoikeuksien julistus edellyttää 2 ja 7 artikloissa yhdenvertaista kohtelua riippumatta uskonnosta, alkuperästä tai kielestä. Artikla 18 puolestaan edellyttää suojelemaan muun muassa uskontoa, mukaan lukien oikeus uskonnon harjoittamiseen. Ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen oikeudellista statusta voi pitää kaikkia valtioita kansainvälisen tapaoikeuden muodossa sitovana normistona. Turkki on myös ratifoinut KP-sopimuksen ja TSS-oikeuksia koskevan sopimuksen, joista KP-sopimus sisältää (art. 18) myös uskonnonvapauden. Myös vähemmistöoikeuksia täsmentävä art. 27 on tässä kohtaa relevantti. Sen mukaan henkilöltä ei saa kieltää oikeutta (vähemmistöryhmän jäsenenä) nauttia omasta kulttuurista ja harjoittaa uskontoaan tai käyttää omaa kieltään. ETYJin osapuolena Turkilla on myös velvoite (art. VII) suojella kansallisten vähemmistöjen oikeuksia.

Näiden lisäksi Turkki on sitoutunut Euroopan ihmisoikeussopimukseen (allekirjoitus 1950, voimaan 1954), joka pitää sisällään useita myös patriarkaatin asemaan vaikuttavia ihmisoikeuksia, joista erityisen keskeinen on artikkelissa 9 taattu uskonnonvapaus ja oikeus uskonnonharjoitukseen.¹⁰⁸ Turkki ei ole ratifoinut ihmisoikeussopimuksen 12. pöytäkirjaa, mutta tämä ei ole ratkaisevaa asian arvioinnissa. EIT:n tulkintakäytännön mukaan uskonnonvapausoikeus ulottuu yksilöiden lisäksi myös ryhmiin ja organisaatioihin. Tässä yhteydessä merkittävä ihmisoikeussäännös on myös ensimmäiseen Euroopan ihmisoikeussopimuksen lisäpöytäkirjaan kuuluva I artikla ja sitä koskeva EIT:n tulkintakäytäntö, joka antaa ihmisoikeussuojaa kiistatta myös uskonnollisten instituutioiden – olipa näiden muodollisoikeudellinen kansallinen status siten mikä vain – omaisuudelle.¹⁰⁹ Euroopan ihmisoikeussopimuksen tulkintakäytännössä on linjattu uskonnonvapauden (ja sen mukana uskonnonharjoittamisen) olevan suorastaan yksi demokraattisen valtion peruspilareista.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ks. tark. Pellonpää 2007, s. 513-519. Tässä kirjoituksessa näitä käsitellään yhdessä, vaikka tarkkaan ottaen oikeus uskontoon ja toisaalta oikeus uskonnonharjoitukseen voidaan erottaa toisistaan sillä tavoin, että jälkimmäistä voidaan tietyissä määrätyissä erityisoloissa rajoittaa. Koska rajoitusten täytyy kuitenkin olla ihmisoikeuksien mukaisia (lakisääteisyys, legitiimi julkinen intressi, suhteellisuus), niin tässä tekstissä on päädytty käsittelemään näitä kahta asiaa yhdessä.

¹⁰⁹ Tässä yhteydessä voidaan viitata tapaukseen *Holy Monasteries v. Greece* (9.12.1994), jossa EIT katsoi omaisuudensuojaa tulleen rikotuksi, kun valtio oli ottanut lainsäädäntöteitse, ilman korvausta, haltuunsa eräiden luostarien maa-alueita.

¹¹⁰ EIT:n tapaus *Kokkinakis v. Greece* (24.6.1993), kohta 31 ("one of the foundations of a 'democratic society' within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their

Edellä mainittujen oikeuksien toteuttamisessa on ollut pysyviä rikkomuksia, jotka ovat erityisesti kohdistuneet ei-muslimeihin.¹¹¹ On ilmeistä, että Turkin oikeuskulttuurissa vähemmistöjen asemaa hahmotetaan sellaisesta tulkintakehikosta käsin, jossa painottuvat monet kansalliset ja useimmiten kemalismilla (sekularistinen turkkilaisuutta korostava tasavaltaisuusaate) perustellut painavina pidetyt näkökohdat.¹¹² Turkin linjausten ymmärtämiseksi on tarpeen tarkastella asiaa myös kansallisen oikeuden näkökulmasta.

3.2 Oikeusasema turkkilais-kansallisista lähtökohdista

Tässä jaksossa esitetään tiivistetty kuva patriarkaatin oikeusasemasta siten, että ensin tarkastellaan asiaa yleisellä tasolla ja sitten eräiden konkreettisten pulmakohtien välityksellä. Kaikkia mahdollisia ongelmakohtia tai lukuisia yksittäisiä kiistoja ei voida käsitellä tässä, kuten ei myöskään niitä myönnytyksiä, joita Turkin tasavalta on eräissä asioissa vuosien varrella asiassa tehnyt.¹¹³ Esiin nostetaan pikemminkin ne suorastaan krooniset pulmat, joiden ympärille asiat näyttävät kiertyvän.¹¹⁴

Turkin oikeuden kehitys voidaan jakaa karkeasti kolmeen periodiin, jotka ovat a) osmanien aikainen islamilaisen oikeuden vaihe (1299–1839), b) modernisoituvan ja islamilaisen oikeuden sekoittumisvaihe kutistuvassa osmanivaltiossa (1839–1923) ja c) moderni oikeus Turkin tasavallassa (1924–). Siinä missä kahta ensimmäistä kautta voi luonnehtia pluralistisiksi ja joustaviksi, niin viimeistä kautta voidaan kuvata yhtenäiskulttuuriin pyrkiväksi, oikeuspositivistiseksi ja kansallisvaltiokeskeiseksi.¹¹⁵ Turkkilaista nykyjärjestelmää voidaan monin eri perustein kuvata sekularistiseksi. Turkin oikeudessa modernin tasavallan perustajan *Mustafa Kemal Atatür-*

conception of life”). Uskonnonvapaus – siis myös vapaus olla uskomatta – on tärkeää tietysti myös ei-uskovoille, joiden kannalta sama vapaus on myös tärkeä demokraattisessa yhteiskunnassa.

¹¹¹ Ks. tark. European Commission, Regular Report on Turkey’s Progress Towards Accession 2004.

¹¹² Tämä siitä huolimatta, että nykyään tuomioistuinten on huomioitava EIT:n ratkaisut, ks. Skenderis 2004, s. 581.

¹¹³ Edistysaskeleista ks. esim. Skenderis 2004, s. 581–583.

¹¹⁴ Muut vähemmistöjen ongelmat on jätetty tässä syrjään, mutta ne ovat monesti hyvin samankaltaisia kuin kreikkalaisortodokseilla. Erotuksena on se, että patriarkaatin tapaista nationalistien ”erityistä silmätikkua” ei muilta vähemmistöiltä tunnu löytyvän. Ks. tark. Quest for Equality 2007. Monien vähemmistöjen eräs ongelma on se, ettei niitä tunnusteta edes vähemmistöiksi, koska niistä ei ole erikseen mainittu Lausannen sopimuksessa (esim. protestanttikristityt).

¹¹⁵ Ks. Örüçü 1996, s. 90–95.

kin (1881–1938) oikeusuudistusten yhtenä keskeisenä ideana oli islamin (ja ylipäänsä kaikenlaisten uskontojen) ja modernin Turkin erottaminen toisistaan määräämällä sekularismi (turk. laiklik) yhdeksi keskeiseksi valtiösääntöperiaatteeksi. Tasapuolisuuden vuoksi on myös huomattava, ettei sekularisointi suinkaan ole koskettanut yksin ortodoksista kirkkoa, kuten islamilaisen maailman kalifaatin lakkauttaminen vuonna 1924 osoittaa – tuo traditio kesti melkein 1300-vuotta ja sillä oli vielä lopettamishetkellään symboliarvoa islamilaisessa maailmassa.¹¹⁶ Kemalismi on siis pyrkinyt torjumaan *kaikenlaisia* uskonnollisia tekijöitä, eikä ole suinkaan rajautunut vain vähemmistöryhmien uskontoihin. Suhtautuminen eri uskontoihin on silti epätasaista, kuten jäljempänä ilmenee.

Vuoden 1924 perustuslaki julisti vielä islamin valtionuskonnoksi, mutta jo vuonna 1928 tuo säännös poistettiin, kunnes vuoden 1937 valtiosääntöuudistuksessa sekularismista tuli yksi kuudesta, johtavasta valtiollisesta periaatteesta. Tämä periaate on edelleen osa Turkin voimassaolevaa valtiosääntöoikeutta ja on vahvistettu myös vuoden 1982 perustuslaissa (art. 2). Toisaalta perustuslaki myöntää myös uskonnonvapauden (art. 24).¹¹⁷ Oikeudellisesta sekularismista huolimatta voidaan sanoa, että valtiolla on merkittävä rooli myös uskonnollisissa asioissa, jota se käyttää erityisen Uskontoviraston (turk. Diyanet İşleri Başkanlığı) välityksellä.¹¹⁸ Osmanien aikaisesta pluralismista nykyinen systeemi eroaa eniten siinä, ettei se ole moniaineksinen, vaan pyrkii monin tavoin saamaan aikaan yksikulttuurisen ja yksikielisen järjestelmän, jossa osmanivaltion organisoitumiselle tärkeä uskonto olisi eliminoitu julkisesta elämästä mahdollisimman tarkkaan pois.¹¹⁹

¹¹⁶ On silti huomautettu siitä, että juuri patriarkaatti päätyi kemalistien silmätikuksi; Sèvresin sopimuksen turvin sen hyvin vahvaksi (hetkellisesti) noussut asema oli ikään kuin viimeinen pisara jo valmiiksi patriarkaattia negatiivisesti arvioineille turkkilaisnationalisteille, vrt. Arnakis 1952, s. 250.

¹¹⁷ “Everyone has the right to freedom of conscience, religious belief and conviction” (turk. ”Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir”).

¹¹⁸ Ks. Perustuslain art. 136. Güran 2005 kuvaa sekularismi-periaatteen sisältöä Turkissa seuraavasti (emt. s. 56): ”This principle...requires a neutral position before any religious denomination on the part of the Administration; elimination of religious rules, considerations and influences from the organization and functioning of the legislative, executive and judicial branches of the state; and prohibition of the establishment of a social, economic, political or legal order of the state based on religious rules.” Kyse on periaatteellisesta uskonnollisten sääntöjen ja maallisten sääntöjen muodollisesta erottamisesta. Periaatteella oli monia laajakantoisia seurauksia: arabialaisista kirjaimista luopuminen, länsimaisen pukeutumisen ihannointi ja monien vanhojen perinteisten asujen kieltäminen, gregoriaaniseen kalenteriin siirtyminen ja vapaapäivän siirtäminen perjantailta sunnuntaille (Kucukcan 2003, s. 486-487).

¹¹⁹ Osmanien oikeudellisesta pluralismista ks. lyhyesti Örcü 1996, s. 90-91.

Muutoksista huolimatta on todettu, että historian *de facto* läsnäoloa nykypäivässä ei voi noin vain hävittää, mikä näkyy Turkissa muun muassa poliittisen kulttuurin ja valtiokäytäntöjen tasolla.¹²⁰ Modernikaan Turkki ei kyennyt juurimaan pois syvälle juurtunutta sunnilais-islamilaista enemmistökulttuuria, eikä maallistunut yhteiskunnallinen eliitti ole onnistunut viemään läpi yhteiskunnan kaikkien osa-alueiden maallistumista. Myöskään uskonnon ja valtion erottaminen ei ole tosiasiasa niin pitkällä kuin voisi olettaa, ja valtio määrittääkin monessa tapauksessa myös uskonnollista julkista tilaa.¹²¹ YK:n ihmisoikeusraportoijan vuonna 2000 antamassa Turkkiä koskevassa raportissa todettiin asiasta seuraavasti:

”...this is a case where a political system based on secularism entrusts public institutions with State prerogative to handle matters relating to one religion, Islam...it seems to promote a single conception of Islam”.¹²²

Tässä suoritettavan tarkastelun kannalta on syytä keskittyä suuriin oikeuskulttuurisiin linjoihin. Osmanien valtio oli siis oikeudellisen pluralismin läpitukenema, eikä se ollut 1800-luvulla syntyneen ajattelutavan tarkoitamassa mielessä moderni valtio laisinkaan.¹²³ Suurin oikeuskulttuurinen muutos osmanivallasta Turkin tasavaltaan on ollut pluralismin kitkemispyrkimys ja erilaisuuden heikko sietokyky – juuri tästä löytyvät useimmat patriarkaatin asemaa selittävät seikat nyky-Turkissa.¹²⁴ Kaikkein vaikeimmin ymmärrettävissä – asiaa ulkopuolelta tarkasteltaessa – on ollut Turkin halu kieltää patriarkan ekumeeninen asema, koska se sijaitsee puhtaasti siinä uskonnollisessa sfäärissä, jonne sekularistisen oikeusjärjestyksen ei pitäisi kantavien perusperiaatteidensa mukaan edes ulottua.¹²⁵ Istanbulin yliopiston professorin *Niyazi Oktemin* sanoin:

¹²⁰ Ks. Kucukcan 2003, s. 476.

¹²¹ Ks. Kucukcan 2003, s. 506. Ks. myös Glenn 2004, s. 213-214.

¹²² Raportin kohta 16.

¹²³ Ks. myös Nousiainen 1993, s. 58-59.

¹²⁴ On selvää, että merkittävä osa liittyy niihin jännitteisiin, joita Turkilla on ollut Kreikan kanssa (turkkilaisvähemmistö Traakiassa, Egeanmeren luonnonvaroja ja alueita koskevat riidat sekä Kyproksen kysymys). Tässä nämä kansainvälisen politiikan alaan kuuluvat tärkeät seikat on jätetty tietoisesti tarkastelun ulkopuolelle ja päähuomio kiinnitetään patriarkaatin oikeudelliseen ja oikeuskulttuuriseen asemaan. Tämä ei silti tarkoita, etteivätkö nämä seikat olisi relevantteja tai tärkeitä – kyse on tarkastelunäkökulmasta.

¹²⁵ Sekularismin horjumisen voi toisaalta ymmärtää islamin kohdalla siksi, ettei se ole vain uskonto, vaan pitää sisällään myös maallisen oikeuden kanssa kilpailevan järjestelmän. ”If religious affairs were left only in the hands of communal organizations without any governmental supervision, Islam would inevitably retain its hold over the society, over its laws, politics, and economics”, sanoo Özbudun 2005, s. 31.

”...the Turkish government does not recognize the Patriarchate’s claimed status – something difficult to understand because this classification should remain a purely Christian matter, meaningless to a state so overwhelmingly Muslim.”¹²⁶

3.2.1 Kysymys ekumeenisuudesta

Arvioitaessa ekumeenisuutta yksi lähtökohta arvioinnin perustaksi on instituution selvästi (roomalaisen ja kanonisen oikeuden sekä ortodoksisen kirkon tradition mielessä) ylikansallinen tai esivaltiollinen luonne. Se näyttää varsin selvästi osoittavan, ettei instituutiota voida juridisesti hahmottaa tasapainoisella tavalla kansallisen järjestelmän näkökulmasta. Sen lisäksi, että patriarkka on Turkin kreikkalaisortodoksien uskonnollinen johtaja, hän on myös Dodekanesian saariston saarten ja Athos-vuoren autonomisen luostariyhteisön sekä Kreetan ortodoksisten kirkkojen kirkollinen johtaja.¹²⁷ Kirkollisen johtajan asema ulottuu myös monien yksittäisten Länsi-Euroopassa olevien, Amerikan ja Australian hiippakuntien ylitse. Varsinaisen kirkollisen johtajuusaseman lisäksi patriarkan hengellinen vanhemmuusasema tunnustetaan kaikissa autokefaalisissa ja autonomisissa kreikkalaisortodoksissa kirkoissa.¹²⁸ Turkki ei kuitenkaan ole antanut tälle noin 260-miljoonaisen kansalliset rajat ylittävän ryhmän vakiintuneelle ja historiallisin perustein vahvalle ylivaltiolliselle *de facto* (ortodoksikirkolliselle) oikeustraditiolle arvoa, vaan on toistuvasti kieltänyt ”Fenerin ortodoksisen patriarkan” ekumeenisen eli transnationaalisen luonteen.¹²⁹ Tämä vallitsevan oikeuskulttuurin linjaus ei ole muuttunut, vaan on säilynyt samana tähän päivään saakka, kuten tärkeä korkeimman oikeuden (turk. Yargıtay) ratkaisu kesältä 2007 osoittaa.¹³⁰ Ratkaisua on syytä tarkastella tarkemmin.

¹²⁶ Oktem 2002, s. 377.

¹²⁷ Athos-vuoren (kreik. Pyhä Vuori, Ἁγία Όρος) luostariyhteisöllä on Kreikassa oikeudellisestikin varsin erityislaatuinen asema. Ks. Husa 2007, s. 119-120.

¹²⁸ Näihin ei siis lasketa kaikkia kirkkoja, jotka käyttävät nimessään ilmaisua ”ortodoksinen” (esim. syyrialaisortodoksinen kirkko tai armenialaisortodoksinen kirkko). Ks. ed. s. 126.

¹²⁹ Ks. esim. Skenderis 2004, s. 576.

¹³⁰ Decision No 2007/5603 Court of Cassation. Ratkaisu on saatavissa englanninkielisenä <http://www.archons.org/pdf/CoC_decision_on_Patriarchate.pdf>. Tuomioistuimen asemasta turkkilaisessa tuomioistuinlaitoksessa ks. sen verkkosivustoa, jossa on myös informaatiota englanniksi <<http://www.yargitay.gov.tr/english/index.php>>. Tuomioistuin on luonteeltaan kassaatiotuomioistuin eli se ei puutu tosiseikkoihin. Se vastaa funktionaalisesti tarkkaan Kreikan Areios Pagos (kreik. Ἀρειος Πάγος) -nimistä kassaatiotuomioistuinta (ks. Husa 2007, s. 266-270).

Ratkaisussa kolmeatoista patriarkaatin hallintoon kuuluvaa jäsentä (patriarkaatin Pyhän Synodin kokouksen jäsenet), mukaan lukien patriarkka, syytettiin valittajana olleen Bulgarian kreikkalaisortodoksiseen kirkkoon kuuluneen papin (*Konstantin Kostof*) pappisoikeuksien kumoamisesta.¹³¹ Synodilla ei väitetysti ollut tuollaista Bulgarian kirkon työntekijään ulottuvaa ylikansallista valtaa. Valittaja oli muodollisesti Bulgarian kirkon palveluksessa, vaikka työskentelikin Istanbulin Kultaisessa Sarvessa sijainneessa kreikkalaisortodoksisessa kirkossa. Tuomioistuin katsoi mainitun vallan puuttuvan patriarkaatin synodilta, minkä vuoksi tuomioistuin moittii synodia. Myös se, että mainittu päätös oli erikseen annettu tiedoksi Bulgarian kirkolle (joka oli päättänyt annettua päätöstä noudattaa) oli erikseen moitittavaa. Lisäksi tuomioistuin moitti sitä, että mainittu lakkauttamispäätös oli annettu tiedoksi myös muiden maiden ortodoksikirkkoille.

Kassaatiotuomioistuimen argumentaatio suuntautuu pääosin ohi varsinaisen oikeuskysymyksen (pappisoikeuksien lakkauttamispäätöksen lainmukaisuus) ja keskittyy patriarkaatin kanonisen (sic!) luonteen pohdintaan. Tämä on tuskin sattumaa, vaan kertoo pikemminkin tuomioistuimen aidosta käsityksestä siitä, mikä on käsiteltävän yksittäisen oikeusongelman taustalla häämöttävä varsinainen oikeuskulttuurinen ydinkysymys. Tässä peittelemättömän unilateraaliossa argumentaatiossa tuomioistuin korostaa Turkin edustajien Lausannen sopimuksen laatimisvaiheen suullisia neuvottelukannanottoja, joita ei kirjattu itse sopimustekstiin. Toisaalta avainkohdassa tuomioistuin vetoaa sopimustekstiin todetessaan seuraavaa:

”...even in the final text of the Treaty and the annexes of the convention, the name of the Fener Greek Patriarchate had not been mentioned and they had been stated only as the church of minority. Therefore, in terms of their status, they are a minority church. As the Treaty does not include any specific provision of the legal status of the Patriarchate, their status should be determined solely according to the Turkish domestic law by taking as a basis the minutes of the Lausanne negotiations.”

Tuomioistuin vetoaa Lausannen konferenssin aikana käytyihin suullisiin neuvotteluihin ja niissä kirjattuihin Turkin edustajien yksipuolisesti esittämiin lausumiin oman tulkintansa pohjana. Näillä perusteilla tuomioistuin haluaa arvioida instituutiota puhtaasti kansallisen oikeuden perspektiivistä. Ratkaisussa toistetaan myös, että Turkki halusi poliittisena tavoitteenaan

¹³¹ Tämä kirkollishallinnollinen elin eli ”Sisäinen Pyhä Patriarkaatin Synodi” (Ενδημούσα Ιερά Πατριαρχική Σύνοδος) on toiminut hyvin pitkään patriarkaatin yhteydessä, puheenjohtajana toimii patriarkka (ks. myös jäljempänä luku 3.2.4).

patriarkaatin pois alueeltaan, muttei onnistunut tässä tavoitteessaan.¹³² Silti Yarıgıtay haluaa nimenomaisesti tulkita Lausannen sopimusta tuolloisten neuvottelutavoitteidensa valossa siten, että se lukee vähemmistöoikeuksia koskevia artikloita supistavasti, kun kyse on patriarkaatista, koska tästä ei ole erillistä mainintaa itse sopimustekstissä.¹³³ Tulkinta ei siis pohjimmiltaan kiinnity tässä sopimuksen tekstiin tai sen artikloiden sanamuotoihin tai sopimuksen kansainväliseen tarkoitukseen tai päämäärään, vaan yhden sopijapuolen neuvotteluprosessin aikana esittämiin *suullisiin neuvottelulausemiin*, joita ei kirjattu itse sitovaan sopimustekstiin. Tuomioistuin jatkaa patriarkaattia koskevaa kantaansa katsoen sen olevan:

”...religious institution which has no legal personality and which has religious powers only over the members of certain minority in the Turkish Republic... it is completely subject to the Turkish law... it is unacceptable for a sovereign state to implement a law as regards the minorities living on its territories which is different from that applicable to its own citizens and grant them a special status by way of recognizing them with certain privileges which are denied for even the majority... the persons who will participate and get elected in the religious and spiritual elections that will be held in the patriarchate, should be Turkish citizens and be employed in Turkey during the time of elections. This is a clear indication that the Patriarchate does not have the title 'ecumenical'.”

Yarıgıtayn käyttämää *mala fides* -argumentaatiota ei voi suopeallakaan arvioinnilla pitää järin selkeänä, koska se ei avaa oman tulkintansa taustaoletuksia ja se keskittyy perusteluissaan ja arvioinnissaan käsillä olevan oikeusongelman kannalta selvästi sekundäärisiin kysymyksiin.¹³⁴ Tämä tulkinta (kansallinen uskonnollinen instituutio, jolla ei ole oikeushenki-

¹³² Ks. myös Macar & Gökaçti 2006, s. 15.

¹³³ Tuomioistuimen mukaan Turkki pitää patriarkaatin siirtämättä jättämiseen sisältyvän ”verbal actiin”, jonka mukaan patriarkaatti supistuisi puhtaasti alueelliseksi kreikkalais-ortodoksien hengelliseksi instituutioksi (”stripped them off all political and managerial rights and powers”). Tämä unilateraalinen perustelutapa on erityisen avoin kritiikille. Wienin sopimuksen mukaista *good faith* -tulkinta-asennetta noudattavalla tulkintatavalla, voisi tuskin päätellä muuta kuin, että Lausannen sopimuksessa tarkoitettu ”religious institution” tarkoittaa eksplisiittisesti juuri patriarkaatin kaltaista instituutiota. Itse asiassa tässä tulkinnassa ei ole edes välttämätöntä mennä *good faith* -suuntaan, koska jo sanamuodon mukainen tulkinta puoltaa ”patriarkaatti on sopimuksessa mainittu religious institution” lukutapaa.

¹³⁴ Tässä ei väitetä, että ratkaisu olisi Turkin oikeuden vastainen vaan että päätöksessä käytettävä argumentaatio ei vaikuta kestävältä, kun sitä arvioidaan argumentaation selkeyden näkökulmasta. On viitattu siihen, että Turkki kiistää ekumeenisuuden siksi, että se pelkäisi patriarkaatin saavan näin tunnustetun kansainvälisen aseman, joka saattaisi antaa sille enemmän kansainvälistä painoarvoa sekä vahvemman aseman mahdollisissa kansainvälisissä tuomioistuinmenettelyissä, ks. Skenderis 2004, s. 577.

öllisyyttä) on yhä heikommalla oikeudellisella perustalla, jos sitä tulki-
taan EIT:n vuonna 2007 antamien kreikkalaisvähemmistön ja sen kirkon
omaisuudensuojaa koskevien ratkaisujen valossa. Erityisesti toisen asteen
kreikkalaisvähemmistön koulutusinstituutiota koskeva EIT:n ratkaisu
näyttää perustuvan sellaisen ihmisoikeuskäsityksen (tulkintaa ohjaavan
taustaoletuksen) varaan, jonka mukaan nykyisiä vähemmistöoikeuksia on
mahdollista perustella niiden osmanivaltioista saakka jatkuneella juridisella
olemassaololla.¹³⁵

3.2.2 *Kysymys omaisuudesta*

Turkkilaisessa oikeudessa varallisuus oikeuden alueella hallinta (turk.
zilyetlik) on ollut keskeisessä asemassa, koska se on ollut perinteisesti tär-
kein tapa osoittaa myös lainmukainen omistusoikeus, vaikka omistaminen
ja hallinta ovatkin oikeudellisesti myös Turkin oikeudessa eri asioita.¹³⁶
Hallinnan tosiasiallinen tärkeys on kuitenkin saanut myös kritiikkiä, kos-
ka se vaikeuttaa rationaalista maankäytön ja rakentamisen suunnittelua.
Moitteista huolimatta tuomioistuimet ovat antaneet painoarvoa myös histo-
riallisille lähteille, joissa hallinta on ollut keskeisessä asemassa, siten tietty
oikeuskulttuurinen jatkuvuus on ollut havaittavissa varallisuus oikeudessa.
Tuota omistusoikeuden alan jatkuvuutta on kuvattu siten, että nykyisenkin
järjestelmän on voitu sanoa kunnioittavan ”vested rights of the time of the
Ottoman empire”.¹³⁷ Vanhojen osmanivaltion aikaisten omistusoikeuksien
mahdollinen tunnustaminen ei ole ulottunut patriarkaattiin saakka, vaikka
sille olisi löydettävissä vahvaa tukea Lausannen sopimuksen vähemmistöjen
omistusoikeuksia turvaavista artikloista.

Kiinteästä omaisuudesta on tullut merkittävä oikeudellinen ongelma,
koska osmanivallan aikana kiistatta ja dokumentoidusti täysin vakiintuneilta
instituutioilta, kuten patriarkaatilta, on alettu vaatia kirjallisia dokumentteja
omistusoikeuden todistamiseksi, vaikka sellaisia on mahdoton enää hankkia.
Myös Istanbulin kreikkalaisortodoksien kirkon (tai sen pienempien organi-
satoristen osakokonaisuuksien) tunnustaminen sellaiseksi oikeushenkilöksi,
joka voi omistaa kiinteää omaisuutta, on ollut äärimmäisen hankalaa.¹³⁸

¹³⁵ Sama tuomioistuin on antanut eräissä muissa jutuissa joskus myös merkitystä uskonnol-
liselle (islamilaiselle) tapaoikeudelle, sovittaen sitä yhteen valtiollisen oikeusjärjestyksen
kanssa, ks. Özücü 1996, s. 103-104.

¹³⁶ Omistuksesta ja hallinnasta voimassa olevan oikeuden kannalta ks. Ansay 2005b, s.
139-144.

¹³⁷ Özücü 1996, s. 104-105 (lainaus s. 105).

¹³⁸ Juridinen pulma on ollut siinä, että Siviilikoodin art. 100 mukaan säätiöitä ei voi perustaa
uskonnollisia tarkoituksia silmällä pitäen. Kiinteän omaisuuden hankinta on myös ollut

Sekularismista huolimatta Turkissa on myös erityinen Säätiövirasto (turk. Vakıflar Genel Müdürlüğü), joka rajoittaa ja valvoo vähemmistöjen uskonnollisia palvontapaikkoja ja instituutioita sekä niiden kiinteistöjen huolto-, korjaus- tai laajennustöitä, jotka kuuluvat ei-muslimelle. Tällaisia paikkoja virasto tunnustaa olevan olemassa noin 70, jotka se laskee kreikkalaisortodoksiselle kirkolle (käytännössä siis patriarkaatile) kuuluvaksi.¹³⁹ Vähemmistöjen oikeuksia valvovan riippumattoman Minority Rights Group Internationalin mukaan kyseinen virasto ”exercises an unchecked and arbitrary authority” valvomiensa instituutioiden ylitse.¹⁴⁰

Turkin oikeudessa säätiölle (turk. vakfi) tärkeintä on sen omaisuus, koska sillä ei ole henkilöjäseniä, kumppaneita tai osakkeenomistajia.¹⁴¹ Turkissa on kahdenlaisia säätiöitä, joista toisten katsotaan tulleen perustetuiksi (oikeudellisesti pätevällä tavalla) islamilaisen oikeuden kaudella eli osmanivaltion aikana, niitä säätelevät erityiset lait. Uudempien säätiöiden kohdalla perustaminen tapahtuu tuomioistuimen rekisteröintipäätöksellä. Säätiöitä valvoo edellä mainittu Säätiövirasto.¹⁴² Patriarkaatin ongelmana on ollut se, että sen alaisia instituutiota on tulkittu niiden oikeushistoriallisesta taustasta huolimatta uusiksi, joten ne on jouduttu rekisteröimään tuomioistuimissa.¹⁴³ Voimassa olevaan Siviilikoodiin vetoamalla Säätiövirasto ja tuomioistuimet ovat kieltäytyneet rekisteröimästä patriarkaatin alaisia instituutioita. EIT:n käytäntö asettaa nämä ongelmat uuteen ihmisoikeusvaloon. Ihmisoikeussopimukselle ja sitä auktoritatiivisesti tulkitsevan tuomioistuimen käytännölle on annettava suuri painoarvo, koska sopimuksen 1. artiklan mukaan sopimusosapuolet sitoutuvat takaamaan ”jokaiselle lainkäyttöpiiriinsä kuuluvalla” sopimuksessa määritellyt ihmisoikeudet.¹⁴⁴ Ei ole epäilystä siitä, etteikö patriarkaatti kuuluisi tuon artiklan tarkoittaman ”jokaiselle”-määreen ihmisoikeussuojan sisälle – pitipä Turkki sitä *de jure*

hankalaa tunnustetuille vähemmistöille, koska turkinkreikkalaisten säätiöitä on saatettu pitää ”ulkomaisina”, jolloin hankinta ostamalla, lahjoituksin tai perinnön kautta on ollut miltei mahdotonta. Ks. Greek Helsinki Monitor, Panayte Dimitras, Dwinling, Elderly and Frightened 2000.

¹³⁹ Kucukcan 2003, s. 504 av. 161. Säätiövirasto hallinnoi vähemmistöjen säätiöiden omaisuutta ja se voi myös ottaa haltuunsa ei-muslimisäätiöiden omaisuutta, jos se näkee ongelmia omaisuuden lainmukaisessa siirtämisessä vähemmistöryhmän sisällä. Ks. Turkey: A Minority Policy of Systematic Negation (Helsinki 2006).

¹⁴⁰ Quest for Equality 2007, s. 27.

¹⁴¹ Turkin Siviilikoodi (art. 683) kuitenkin suojaa lähtökohtaisesti omistajan oikeutta päättää omaisuutensa (lainmukaisista) käyttötavoista.

¹⁴² Ansay 2005a, s. 108-109.

¹⁴³ Ks. tark. esim. Macar & Gökaçti 2006, s. 14.

¹⁴⁴ Sopimusosapuolet ”shall secure to everyone within their jurisdiction the rights and freedoms” (art. 1). Käsitteen ”everyone” tulkinnasta ks. Pellonpää 2007, s. 14-15.

oikeushenkilönä tai ei. Myös eri uskontokuntien yhdenvertainen kohtelu edellyttäisi tätä.¹⁴⁵ Samainen yhdenvertaisen kielestä, rodusta, ihonväristä, sukupuolesta, poliittisesta mielipiteestä tai uskonnosta riippumattoman kohtelun periaate on myös kirjattu Turkin perustuslakiin (art. 10).

Tammikuussa 2007 EIT antoi yksimielisen ratkaisun asiassa, jossa turkinkreikkalaisten perinteisen toisen asteen koulutusinstituution eli niin kutsutun Kansakunnan Suuren Koulun (kreik. Μεγάλη του Γένους Σχολή) kiinteistön pakkolunastuksen todettiin olevan ihmisoikeussopimuksen ensimmäisen lisäpöytäkirjan (1 art.) suojaaman omaisuudensuojasäännöksen vastainen.¹⁴⁶ Ihmisoikeustuomioistuimen mukaan Turkin tuli uudelleen merkitä kiinteistö maarekisteriin koulusäätiön nimiin. EIT nimenomaisesti hylkäsi Turkin kassaatioituomioistuimen ennakkotapauksen vuodelta 1974 ja sen perustana olleen lainsäädännön, jossa Lausannen sopimusta tulkittiin siten, ettei se olisi antanut omaisuudensuojaa koulusäätiölle. EIT:n *de facto* kumoama Yargıtayn prejudikaatti (8.5.1974), joka koski turkinkreikkalaista *Balıklı Rum Hastanesi* säätiötä, oli tosiasiallisesti riistänyt kreikkalaisortodoksien säätiöiltä oikeuden kiinteän omaisuuden lainmukaiseen hankkimiseen. EIT arvioi asiaa toisin; Lausannen sopimusta *tuli tulkita* myöhemmän ihmisoikeussopimuksen valossa.¹⁴⁷

Vuonna 2002 Turkki oli kuitenkin muuttanut omaa lainsäädäntöään asian suhteen, mutta tämä muutos ei ollut ehtinyt vaikuttaa kreikkalaisvähemmistön Kansakunnan Suuren Koulun kiinteistön omistussuhteisiin. EIT katsoi, että säätiö oli tullut perustetuksi (oikeudellisessa mielessä) jo osmanivaltion aikana, joten siltä ei voitu vaatia erikseen rekisteröitymistä siihen liittyvine (mutkallisine) hallinnollisine menettelyineen nyky-Turkissa.¹⁴⁸ Analogisen päättelyn keinoin voidaan saada kiistatta tukea sille, että myös patriarkaatilla

¹⁴⁵ Muslimisäätiöitä ja ei-muslimisäätiöitä valvotaan eri virastoista ja ei-muslimien säätiöiden kohdalla omistusoikeutta on rajattu, hallintoon on puututtu ja niiden oikeuksiin kouluttaa omat pappinsa on puututtu. Ks. esim. Turkey: A Minority Policy of Systematic Negation (2006). YK:n ihmisoikeusraportoiija suositti vuonna 2000 annetussa Turkkiä koskeneessa raportissaan, että Säätiöviraston ei tulisi: "discriminate against Christian minorities... these institutions should cease to deprive these minorities of their property and the resources needed for them to function and to conduct their religious activities" (kohta 160). Ks. myös Skenderis 2004, s. 581.

¹⁴⁶ *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie* (9 janvier 2007). Ratkaisu koskee nimenomaisesti omaisuutta, jonka säätiö on saanut haltuunsa vuoden 1936 jälkeen.

¹⁴⁷ Näin tietysti silloin, kun tulkinta on ylipäänsä tarpeen. Lausannen sopimuksen (art. 39) mukaanhan Turkin tulisi suojata sopimuksessa mainittujen vähemmistöjen (kreikkalaiset, armenialaiset, juutalaiset) omistusoikeutta.

¹⁴⁸ Tämä kanta löytyy tapauksen tosiseikaston kuvauksesta kohdasta 11 ("Son statut est en conformité avec les dispositions du Traité de Lausanne concernant la protection des anciennes fondations assurant des services publics pour les minorités religieuses. Elle est l'une des fondations créées sous l'Empire ottoman").

itsellään täytyy olla olemassa oikeushenkilöllisyys.¹⁴⁹ Tätä kantaa tukee myös EIT:n uskonnonvapautta koskevan artiklan tulkinkäytäntö.¹⁵⁰ Sen ydin on kuvattu EIT:n tärkeässä ratkaisussa seuraavasti:

”that the right to form an association is an inherent part of the right set forth in Article 11, even if that Article only makes express reference to the right to form trade unions. That citizens should be able to form a legal entity in order to act collectively in a field of mutual interest is one of the most important aspects of the right to freedom of association, without which that right would be deprived of any meaning... States have a right to satisfy themselves that an association’s aim and activities are in conformity with the rules laid down in legislation, but they must do so in a manner compatible with their obligations under the Convention and subject to review by the Convention institutions.”¹⁵¹

Toinen kreikkalaisvähemmistön (ja tätä kautta myös patriarkaatin) kohdalta EIT:n tärkeä omistusoikeuden ihmisoikeussuojaa koskeva ratkaisu annettiin maaliskuussa 2007. Siinä viiden kreikkalaisen Turkista kreikkalaisvähemmistöön kuuluneelta tädiltään perimän kiinteän omaisuuden saannon (kiinteistö ja pieni maa-alue) lainmukaisuus oli kielletty perinnönsaajien

¹⁴⁹ Tästä aiheutuvat käytännön ongelmat voivat olla taloudellisessa mielessä erittäin merkittäviä, koska nyt pitää myös miettiä sitä, miten tulisi käsitellä kolmannelle osapuolelle luovutettuja (alun perin pakkolunastettuja) kiinteistöjä. Kun uskonnollisilla yhteisöillä täytyy tulkita olevan säätiö-oikeushenkilöllisyys, niin niiden osmanivaltion ajalta periytyviä kiinteistöjen omistusoikeuksia ei voi enää torjua sillä perusteella, että niillä ei ole vaadittavaa oikeushenkilöllisyyttä. Kemalistisen sekularistisen ajattelutavan mukaan on toisaalta varmasti hyvin vaikeasti perusteltavissa, että valtion lunastama kiinteistöjä pitäisikin nyt luovuttaa takaisin uskonnollisille vähemmistöyhteisöille (”sisäisille vihollisille”). EIT:n ratkaisu kuitenkin selvästi vie perustaa siltä, että omaisuudensuojaa ei olisi sillä muodollisella perusteella, ettei ole olemassa tiettyä muodollisesti olemassa olevaa oikeushenkilöä, johon omistusoikeus voidaan juridisesti kiinnittää. Ks. myös Regular Report on Turkey’s Progress Towards Accession 2004, s. 40-41. Äskettäin voimaantullut lainmuutos (Law on Foundations No. 5555, 9 November 2006) ei poista korvauksiin liittyviä ongelmia, vaikka muutoin parantaakin aiempaa oikeustilaa.

¹⁵⁰ Tapauksessa *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova* (13.12.2001) eräälle kirkolle ei ollut myönnetty oikeushenkilöllisyyttä, jolloin se ei voinut mm. pitää jumalalanpalveluksia tai olla jutun osapuolena tuomioistuimessa. EIT:n mukaan viranomaiset eivät olleet toimineet puolueettomasti (kohta 123). Myös Moldavian perustelun, jonka mukaan valittajat muodostivat ”romaniaalaismielisen ryhmän”, joka oli vaarana valtion sisäiselle turvallisuudelle EIT hylkäsi epäuskottavana (kohta 125. ”As for the possibility that the applicant Church, once recognised, might constitute a danger to national security and territorial integrity, the Court considers that this is a mere hypothesis which, in the absence of corroboration, cannot justify a refusal to recognise it”). EIT:n mukaan uskonnonharjoitus tapahtuu erilaisissa yhteisöissä, jolloin näiden muotojen sijaan pitäisi harjoittaa kokonaisvaltaisempaa ihmisoikeustulkintaa siten, että uskonnonvapauden ja yhdistymisvapauden nähdään synnyttävän eräänlaisen ihmisoikeuskokonaisuuden. Samansuuntaisen päättelyn sisältää myös tapaus *Canea Catholic Church v. Greece* (16.12.1997), ks. erit. kohdat 41 ja 45.

¹⁵¹ *Sidiropoulos and others v. Greece* (10.7.1998) kohta 40.

Kreikan kansalaisuuden perusteella.¹⁵² Ihmisoikeustuomioistuin piti Turkin Maakoodin artiklaa 35 ongelmien päälähteenä ja katsoi nimenomaan sen aiheuttaneen tapauksessa ihmisoikeusrikkomuksen.¹⁵³ Kansallisuus ei saanut muodostaa estettä lailliselle perintösaannolle ja omistusoikeuden saavuttamiselle. Koska on olemassa suuri joukko nykyään Kreikan kansalaisia, joilla on lunastettua tai muille oikeudettomasti luovutettua kiinteää omaisuutta Turkissa, niin EIT:n linjausta voi pitää merkittävänä linjanvetona. Tämä linjanveto sopii erinomaisesti yhteen Turkin perustuslain (art. 35) kanssa, jonka mukaan *jokaisella* on oikeus omaisuuteen ja perimyksen.¹⁵⁴

3.2.3 Kiista pappiskoulutuksesta

Vuonna 1971 Turkin hallitus kansallisti kaikki yksityiset ylempää koulutusta antaneet instituutiot (korkeakoulut), jolloin Halkin saarella (turk. Heybeliada) sijaitseva ortodoksinen pappisseminaari lakkautettiin.¹⁵⁵ Muodollisesti lakkauttamista koskeva määräys, jota perustellaan Turkin lainsäädännöllä ja sekularismilla, annettiin opetusministeriön toimesta heinäkuussa 1971.¹⁵⁶ Oppilaitoksen virallinen ortodoksikirkollinen nimi on Halkin Pyhä Teologinen Koulu (vanhakreik. Ἱερά Θεολογική Σχολή τῆς Χάλκης). Ihan kokonaan toiminta lakkasi vuonna 1985, jolloin viisi viimeistä opiskelijaa valmistui, mutta tosiasiaassa toiminta sai jo vuonna 1971 ratkaisevan iskun. Vuonna 1844 perustettu seminaari – ja sitä ennen sen edeltäjät – oli kouluttanut huomattavan määrän patriarkkoja ja piispoja

¹⁵² *Apostolidi et autres c. Turquie* (27 mars 2007). Tässä on jätetty kansalaisuustematikka tarkastelun ulkopuolelle, vaikka kreikkalaisortodokseilla on ollut myös tähän asiaan liittyviä vakavia oikeusongelmia.

¹⁵³ Ks. erityisesti ratkaisun kohdat 77 ja 78 (”est incompatible avec le principe de légalité et qu’elle n’est donc pas conforme à l’article 1 du Protocole n° 1”).

¹⁵⁴ ”Everyone has the right to own and inherit property” (turk. ”Herkes, mülkiyet ve miras haklarına sahiptir”). Se, että sama säännös mahdollistaa (35.3) myös omistusoikeuksien rajoituksen lailla julkisen edun suojelemiseksi, ei muuta perustuslain omaisuudensuojan merkitystä. Ihmisoikeussopimuksiin ja erityisesti Euroopan ihmisoikeussopimukseen sitoutuneena valtiona Turkin *täytyy* huomioida tulkinnan ihmisoikeusyävällisyys eli julkisen edun käsitettä tulee ihmisoikeuksien valossa tulkita mieluummin kuin laajentavasti.

¹⁵⁵ Ks. esim. Oktem 2002, s. 378.

¹⁵⁶ Macar & Gökaçti 2006, s. 9-10. Tuolloinen patriarkka *Athinagoras* (Αθηνάγορας) vetosi jo jatkamisen puolesta Turkin pääministeriin, mutta turhaan. Patriarkaatti yritti riitauttaa asian oikeusteitse, mutta ei onnistunut. Perustelu oli tuttu: patriarkaatti ei voinut riitauttaa asiaa virallisesti, koska se ei ollut ”legal entity”. Nykyinen patriarkka on myös vedonnut pääministeriin, mutta tulokset ovat olleet samat.

sekä muita kirkon johtohenkilöitä.¹⁵⁷ Halkin pappisseminaaria koskeva kiista on noussut merkittävimmäksi ja eniten huomiota saaneeksi yksittäiseksi kysymykseksi patriarkaatin asemasta ja tulevaisuudesta puhuttaessa.¹⁵⁸

Sulkemista on laajalti kritisoitu ihmisoikeusperustein. Erityisesti on syytä mainita tässä yhteydessä YK:n ihmisoikeuksien erikoisraportoijan vuonna 2000 esittämä kritiikki, joka pohjautuu Turkin ratifioimaan kaikkinaisen uskonnollisen suvaitsemattomuuden poistamiseen tähtäävään YK:n julistukseen. Erikoisraportoija kritisoi Halkin pappisseminaarin lakkauttamisen tapaisia Turkissa tehtyjä toimia niiden Lausannen sopimuksen vastaisuudella.¹⁵⁹ Sama kritiikki on myös esitetty turkkilaisten tutkijoiden toimesta.¹⁶⁰ Lakkauttuspäätös estää Turkin kreikkalaisortodokseja kouluttamasta pappeja ja uskonnollisia johtajia (koko ortodoksisen yhteisöön myös Turkin ulkopuolella). Tämä rikkoo sekä Lausannen sopimusta että myöhempiä ihmisoikeussopimuksia ja Turkin perustuslakia, joissa taataan yhdenvertainen kohtelu henkilöstä riippuvista seikoista huolimatta.¹⁶¹

Turkin valtio on kuitenkin yrittänyt hoitaa pappisseminaariongelman avaamalla Istanbulin yliopiston islamilaista teologista tiedekuntaa vastaavaan yksikköön kristillisen teologian laitoksen. Patriarkaatti eikä ilmeisesti kukaan muu ortodoksisesta yhteisöstä pidä tuota laitosta millään tavalla riittävänä korvikkeena Halkin seminaarille, joiden kiinteistökin kuuluvat patriarkaatille. Tämä kanta ei ole mikään ihme, sillä koko kokoonkyhätty laitos vaikuttaa *in bona fide* fiktiiviseltä; se ei ole palkannut opettajia eikä se ole ilmoittanut minkäänlaista opetusohjelmaa. Patriarkan laajaa kansainvälistä tukea saava tavoite on pysynyt samana vuodesta 1971: Halkin seminaarin toiminta on käynnistettävä uudelleen. Sen lakkauttamista patriarkaatti pitää perustellusti oikeudenvastaisena.¹⁶² Tässä voidaan muistuttaa siitä, että Lausannen sopimuksen mukaan (art. 40) kaikkien tunnustettujen vähemmistöjen tulisi olla oikeutettuja perustamaan, hallitsemaan ja

¹⁵⁷ Koulusta ja sen taustasta ks. patriarkaatin omien verkkosivujen teksti The Holy Theological School of Halki <<http://www.ec.patr.org/mones/chalki/english.htm>>.

¹⁵⁸ Macar & Gökaçti 2006, s. 5.

¹⁵⁹ Ks. Elimination of all forms of religious intolerance, Interim report of the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief (2000). A/55/280/Add.1 (Situation in Turkey).

¹⁶⁰ Macar & Gökaçti 2006, s. 26 (“serious violation when considered from the point of view of the Lausanne Treaty”).

¹⁶¹ Ks. Country Report on Human Rights Practices in Turkey 2006.

¹⁶² Ks. myös Kucukcan 2003, s. 505 ja Regular Report on Turkey’s Progress Towards Accession 2004, s. 44. Heti sulkemisen jälkeen patriarkka *Athinagoras* (patriarkkana 1948–1972) pyrki saamaan seminaarin uudelleen auki, kuten myös hänen seuraajansa *Dimitrios* (Δημήτριος, patriarkkana 1972–1991) ja samoin nykyinen patriarkka.

valvomaan (omalla kustannuksellaan) ”any establishment for instruction and education”.

Yksityisen teologisen seminaarin avaaminen patriarkaatin omistamissa tiloissa olisi mitä ilmeisimmin sopusoinnussa Lausannen sopimuksen nimenomaisen määräyksen kanssa.¹⁶³ Tässä punninnassa ovat vastakkain Turkin valtiollinen tapa järjestää ylempi koulutus valtio-omisteisesti ja toisaalta moninkertaisesti kansainvälisesti sekä Turkissa perustuslaillisesti suojatut vähemmistöjen uskonnolliset ja kulttuuriset oikeudet; näitä oikeuksia voi perustellusti pitää kreikkalaisortodoksien sinänsä lainmukaiseen elämäntapaan kuuluvina. Tämä on tärkeä havainto, koska EIT:n mukaan ihmisoikeussopimus antaa suojaa kansallisten vähemmistöjen kulttuurille tai suorastaan elämäntavalle.¹⁶⁴

3.2.4 Piispojen nimittäminen ja julkisen vallan puuttuva suojelu

Turkki edellyttää, että patriarkan täytyy olla Turkin kansalainen, kuten myös kaikkien patriarkaatin kirkollisiin virkoihin nimittämien.¹⁶⁵ Koska kreikkalaisortodoksien vähemmistö on käynyt yhä pienemmäksi ja vanhemmaksi, nämä vaatimukset, joita ei voida perustaa kansainvälisiin sopimuksiin (Lausannen sopimus ja lukuisat ihmisoikeussopimukset), ovat kyseenalaisia. Nykyinen patriarkka on Turkin kansalainen ja puhuu sujuvaa turkinkieltä, mutta vakava ongelma tulee seuraajan löytymisestä. Aina 2000-luvun alkuun saakka patriarkaatti oli myöntynyt Turkin vaatimuksiin myös piispannimityksissä, mutta vuonna 2004 patriarkka teki yllätysvedon ja muutti pyhän synodin kokoonpanoa nimittäen samalla kuusi ulkomaista (kutsusta synodiin epäsäännöllisesti osallistuvaa) piispaa.¹⁶⁶ Turkki ei ole

¹⁶³ Se, että kyseinen koulutusinstituutio olisi luonteeltaan yksityisesti organisoitu ja johdettu ei tietenkään poista sitä, etteikö sitä voitaisi valvoa hallinnollisesti sillä tavoin, kuten Turkin perustuslain 42 artikla edellyttää (”under the supervision and control of the state”). Varsinainen kysymys on mieluumminkin opetusohjelman sisältö ja laatiminen, opettajien ja opiskelijoiden valintatapa sekä heihin kohdistettavat vaatimukset.

¹⁶⁴ Ratkaisussa *Connors v. United Kingdom* (27.5.2004) EIT katsoi, että valtiolle kuuluu tietty positiivinen toimintavelvoite vähemmistön kulttuurin ja elämäntavan suojaamiseksi (kohta 84 ”The vulnerable position... as a minority means that some special consideration should be given to their needs and their different lifestyle both in the relevant regulatory framework and in reaching decisions in particular cases... To this extent, there is thus a positive obligation imposed on the Contracting States... to facilitate the... way of life”).

¹⁶⁵ Ks. myös Burnett, Pulzetti and Young 2004, s. 1-2 <<http://www.archons.org/pdf/yalelawstudy.pdf>>. Jo osmanivaltiossa oli 1800-luvun loppua lähestyttäessä alettu kontrolloida patriarkkanimityksiä: ”The list of candidates was then submitted to the Porte, which ruled out the *personae non gratae*”, Arnakis 1952, s. 249.

¹⁶⁶ Patriarkaatin hallinnollisesta rakenteesta osana ortodoksista kirkkokuntaa ks. Patsavos 1995, s. 31-35.

suoranaisesti reagoinut virallisesti kielteisesti, mutta se on kyllä viestittänyt selvästi, ettei suhtaudu nimityksiin suopeasti.¹⁶⁷ Suomalaisen lukijan kannalta asian tekee erityisen kiintoisaksi se, että yksi nimitetyistä oli Suomen ortodoksisen kirkon entinen arkkipiispa Johannes.¹⁶⁸

Oikeudellisessa arvioissa voidaan esittää vahvaa kritiikkiä sille, että Turkki vaatii patriarkan (tai muiden uskonnollisessa kreikkalaisortodoksisen kirkon virassa) olevan Turkin kansalainen. Kuten turkkilaiset tutkijat *Elçin Macar* ja *Mehmet Ali Gökaçti* toteavat ”Contrary to popular belief, this rule was not imposed by the Lausanne Treaty, but by an official communication dated December 6th 1923”.¹⁶⁹ On varsin helppo havaita, että kansalaisuusvaatimuksen – niin patriarkan kuin synodin jäsentenkin – oikeudellinen perusta on turkkilaisessa oikeuslähdeopissa erityisen heikko, koska *talimat* sijaitsee hallinnollisen määräyksen tasolla, eikä voi mitenkään mennä kansainvälisen valtiosopimuksen, perustuslain tai kansainvälisten ihmisoikeuksien edelle.

Suojelun osalta voidaan sanoa, että vaikka tilanne on parantunut aiemmista vuosikymmenistä, niin patriarkaattiin ja patriarkkaan on kohdistunut parin viimeisenkin vuosikymmenen aikana monia väkivallantekoja (usein erilaisia pommihyökkäyksiä) sekä muuta vandalismia, kuten esimerkiksi kirkkojen ja hautuumaiden häpäisyä. Tällaisia on raportoitu julkisuudessa ainakin vuosina 1993, 1994, 1996, 1997, 1998, 2003 ja 2004.¹⁷⁰ Itse asiassa näitä erilaisia henkilöön tai omaisuuteen kohdistuvia väkivallantekoja tai sellaisten yrityksiä on niin paljon, että ne hukkuvat kansainväliseen Turkista kertovaan uutisvirtaan. Näissä teoissa (ja vuoden 1999 maanjäristyksessä) kiinteistöille ja muille tiloille aiheutuneiden haittojen korjaaminen on ollut vaikeaa. Vakıflar on toistuvasti kieltäytynyt antamasta lupia ryhtyä korjaus-toimiin sille kuuluvan säätiöitä koskevan määräysvallan nojalla.

¹⁶⁷ Asia herätti suurta huomiota Turkissa. Ilmapiiriä kuvaa *Hürriyet* (lehti ilmoittaa olevansa liberaali, mutta sen tunnuksena on ”Turkki turkkilaisille” eli *Türkiye Türklerindir*) sanomalehden juttu, joka on sävyllään varsin kielteinen. Jutun englanninkielinen lyhennelmä saatavissa internetissä <<http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=379285>>.

¹⁶⁸ Käytännönläheinen kuvaus nimityksistä (Nikean metropoliitta ja Bithynian eksarkki) ja niihin liittyvistä tehtävistä ks. Virtanen 2003, s. 257-261. [Sekä Nikea että Bithynia ovat nykyään osa Turkia – aluetta nimeltään Isnik –, ortodoksisen kirkon sisällä niistä käytetään vielä vanhoja bysanttilaisia nimityksiä.]

¹⁶⁹ Macar & Gökaçti 2006, s. 18.

¹⁷⁰ Ks. näistä esim. Human Right Internet: The UN Human Rights System <<http://www.hri.ca/forherecord2006/vol6/turkeytr.htm>>. Ks. myös Balaskas 1997, s. 148-150 ja Skenderis 2004, s. 577-578. Näitä on uutisoitu laajalti useissa maailman eri viestimisissä, mukaan lukien suomalaiset. Tällaisia sattuu usein, vaikka vain vakavimmat herättävät median mielenkiinnon. Turkin vireillä olevan EU-jäsenyyslakemuksen vuoksi näitä on aina 1990-luvun lopusta uutisoitu aiempaa herkemmin.

Omaisuuuden (ja henkilöiden) suojelun puute on paitsi kaikkien ihmis-oikeussopimusten, niin myös Lausannen sopimuksen vastaista (art. 42), koska se edellyttää taattavan kirkkojen ja hautuumaiden suojelua julkisen vallan taholta. Myös EIT on todennut vuonna 2000 Turkkiä koskeneessa ratkaisussaan, että Turkilla on velvollisuus suojella ihmisiä, joihin tiedetään kohdistuvan – vähemmistöstatuksen perusteella – uskottava hengenmenetyksen tai muun vakavan väkivallan uhka.¹⁷¹

4 NATIONALISTINEN TULKINTA VS. NYKYAIKAINEN KANSAINVÄLISOIKEUDELLINEN TULKINTA

Tässä kohtaa on syytä kerrata, mitä Turkin oikeus on siis pohjimmiltaan asiassa sanonut. Ydinkysymys on epäilemättä patriarkaatin luonne. Patriarkan ekumeeninen luonne (ydiväite) kiistetään vetoamalla Lausannen sopimuksen neuvotteluvaiheen suullisiin keskusteluihin ja erityisesti yhden sopijapuolen niissä esittämiin unilateraalisiin käsityksiin (ydiväitteen perustelu), joita ei ole kirjattu sopimukseen sekä sillä (paradoksaalisesti), ettei patriarkaatin asemaa ole kirjattu itse sopimustekstiin. Tällaista tulkintatapaa on asiaa ulkopuolelta tarkastelevan vaikea pitää Wienin sopimuksen (art. 31.1) edellyttämän hyvän uskon mukaisena tulkintatapana. Se, ettei Turkki ole edes allekirjoittanut Wienin sopimusta ei ole esteenä sen sisällön kansainvälisoikeudelliselle sitovuudelle. Wienin sopimus kodifioi kansainvälistä tapaoikeutta, joka sitoo Turkkiä sellaisenaan. Tämä johtuu siitä, että Lausannen sopimusta laadittaessa muut sopijaosapuolet ymmärsivät, mitä suurimmalla todennäköisyydellä, että samalla kun sovittiin patriarkaatin jäämisestä Turkkiin, annettiin suojaa ei vain kreikkalaiselle ortodoksi-vähemmistölle vaan myös patriarkaatille instituutiona.¹⁷² Tulkintatapaa ei tulisi ”vaihtaa lennosta” niin, että tarvittaessa vedotaan omaa kantaa

¹⁷¹ EIT:n ratkaisu asiassa *Akkoç v. Turkey* (10.10.2000) kohta 94 (“the authorities failed to take reasonable measures available to them to prevent a real and immediate risk to the life”). Ks. myös Elimination of all forms of religious intolerance – Situation in Turkey (2000) kohta 162.

¹⁷² Juuri Wienin valtiosopimusoikeutta koskeva yleissopimus on tärkeä oikeuslähde, kun kyse on tapaoikeudellisistakin periaatteista, joilla valtiosopimuksia 2000-luvulla tulkitaan. Vaikka sopimus perustuikin pitkälti jo sopimishetkellä voimassa olleisiin kansainvälisiin tapanormeihin, niin sen artikloiden tulkinta on 2000-luvulla uudenaikaisessa oikeuskulttuurisessa ympäristössä, jossa erityisesti ihmisoikeuksilla on aiempaa suurempi merkitys. Ks. myös Peltari 1998, erit. p. 931. Kansainvälisen tapaoikeuden sitovuudesta Turkissa lyhyesti ks. Güriz 2005, s. 4.

tukeviin sopimuksen artikloihin, ja silloin kun ne eivät sitä tue, vedotaan muihin seikkoihin.¹⁷³

Niin ikään sopimusartiklojen systemaattinen ja teleologinen tulkintapa (Wienin sopimus art. 31.1) näyttävät tuottavan toisenlaisia painotuksia, kun huomioidaan *koko* sopimuksen tavoitteet ja tarkoitus. Yksi osapuoli ei voi kestäväällä tavalla päättää (*de facto* unilateraalisesti muuttaa), että juuri sen neuvottelulausumat (jotka eivät toteutuneet itse artikloissa eli eivät tulleet siinä mielessä virallisesti muiden sopijapuolten hyväksymiksi) olisivat tulkinnan kannalta avainasemassa. Muiden sopijapuolten *good faith* ja sopimuksen *kokonaisarviointi* monenkeskisessä sopimuksessa tuntuvat vievän päätelmää suuntaan, jossa sopimuksen tehokas ja hyödyllinen toimeenpano itse asiassa nykyisellään estyy. Ylipäänsä on niin, että yhden osapuolen neuvottelulausumat ovat vain *osa* koko valmisteluaineistoa, joka koostuu *kaikkien* osapuolten näkemyksistä. Muu olisi muiden osapuolten oikeudellisen tasa-arvon rikkomista.

Wienin sopimuksen mukaan valmisteluaineisto tai sopimuksen neuvotteluhistoria (art. 32.2) voivat tukea tulkintaoperaatioita, vain sekundäärisenä tulkintavälineenä eli päätulkintatapoja täydentämässä, ei tulkinnan lähtökohtana, kuten Turkin kassaatiotuomioistuin teki kesällä 2007 arvioidessaan patriarkaatin ekumeenisuutta.¹⁷⁴ Wienin sopimus on hyödyllinen asian arvioinnin kannalta, mutta sitäkin voimakkaamman argumentin patriarkaatin oikeusasemalle, sen omaisuudelle ja yhtäläisen kohtelun vaatimukselle antavat perinteisestä valtiokeskeisyydestä irtautuvat ihmisoikeudet ja aivan erityisesti Euroopan ihmisoikeussopimus ja sen valvontakäytäntö.

Epäselvissä tapauksissa voidaan toki turvautua neuvottelumuistioihin kansainvälisen oikeuden oikeuslähdeopinkin mukaan, mutta kestävä kansainvälisoikeudellinen tulkinta ei lähde presumptiivisesti niistä liikkeelle. Ja jos näihin turvaudutaan, niin legitiimiä tulkinta-apua olisi haettava siten, että saadaan selvyttä sopimuksen *artikloihin*, ei niin, että haetaan merkitystä yhden sopijapuolen lausumille (joita sama sopijapuoli sitten yksipuolisesti tulkitsee).¹⁷⁵ Tämä on Turkin patriarkaatin ekumeenista asemaa koskevan

¹⁷³ Ks. myös Turkey: A Minority Policy of Systematic Negation 2006, jossa todetaan (s.1) seuraavasti: "Turkey bases its minority policies on the Treaty of Lausanne of 1923 and claims to be bound only by this treaty, which itself is entirely obsolete in light of current international standards for minority rights".

¹⁷⁴ Ks. kansainvälisten sopimusten tulkinnasta yleensä Cassese 2001, s. 133-135. Ks. myös Hakapää 2003, s. 37-39. Hakapää nimenomaisesti toteaa, että "Täydentävien tulkintakeinojen käytössä on noudatettava varovaisuutta."

¹⁷⁵ Turkki on muulloinkin pyrkinyt soveltamaan "valikoivaa kansainvälisoikeudellista tulkintaa" eli, jos se ei ole pitänyt sopimusta kansallisen etunsa mukaisena, se on pyrkinyt vetoamaan muihin itse relevantteina pitämiinsä näkökohtiin. Ks. esim. Kuismin 1996, s. 228.

käsityksen tulkinnan krooninen ydinongelma; se katsoo oman sopimusta solmittaessa esittämänsä suullisen lausuman antavan ”oikean” sisällön sopimukselle, samalla kun se ohittaa sopimuksen yleiset tavoitteet ja tarkoitukset.¹⁷⁶ Jotta tulkinta olisi kansainvälisoikeudellisesti kestävämpi (”ordinary meaning” lukutapa) se tulisi rakentaa monenkeskisemmän käsityksen varaan ja selvittää tasapuolisesti, mitkä olivat sopimusta tehtäessä vallinneet olosuhteet. Vilpittömälle mielelle tulisi mitä ilmeisimmin antaa tätä suurempi merkitys, eikä noin suoraan konstruoida subjektiivista yksipuolista näkemystä.¹⁷⁷ Myös ajan kuluminen vaikuttaa siihen tapaan, miten voidaan legitimiä tulkita valtiosopimuksia. Eli: antamalla Lausannen sopimuksen ilmaukselle ”religious institution” tuossa yhteydessä sanojen tavallinen merkitys koko sopimuksen tarkoituksen ja päämäärän valossa, on pidettävä jokseenkin selvänä, että sanat kattavat myös patriarkaatin – sillä on tälläkin perusteella kansainvälisoikeudellisesti suojattu asema ja status vieläpä samassa asiakirjassa, joka perustaa nykyisen Turkin valtion.

Se, että Turkki voi kiinnittää nationalistisen tulkintapansa omaan perustuslakiinsa (art. 2) ei mahdollista sellaista oikeudellista punnintatapaa, että yleisesti ilmaistu väljä periaate menisi tulkintatilanteissa muutta mutkitta Turkin ihmisoikeusvelvoitteiden tai omien perusoikeussäännösten edelle.¹⁷⁸ Kestävän ja nykyaikaisen perustan tulkintatavalle muodostavat kuitenkin nationalismiin sijaan Wienin sopimus, lukuisat ihmisoikeussopimukset ja soveltuvien osien EIT:n valvontakäytäntö.¹⁷⁹

4.1 Mitä vähemmistön suojaaminen tarkoittaa

Turkin tulkintatavan taustalla näyttää olevan fundamentaalinen väärinymmärrys siitä, mitä vähemmistöjen oikeuksien ja ihmisoikeuksien suojaaminen tarkoittaa – kassaatiotuomioistuin pitää erityisen ongelmallisena sitä, että suvereeni valtio voisi: “to implement a law as regards the minorities living on its territories *which is different from that applicable to its own*

¹⁷⁶ On myös kiinnitetty huomiota siihen, että Turkissa korkeimmat tuomioistuimet viittaavat EIT:n ratkaisuihin tai ylipäänsä koko ihmisoikeussopimukseen *vain silloin*, kun ne palvelevat Turkin kansallisia tavoitteita. Ks. Özücü 2003, erit. 141-142.

¹⁷⁷ Ks. myös yleisesti Hakapää 2003, s. 53-54.

¹⁷⁸ Ks. yleisesti Özbudun 2005, s. 28-29. Kriittisesti YK:n ihmisoikeusraportoija ks. kohta 23 (“could be prejudicial to minority”).

¹⁷⁹ Lyhyesti sanottuna: ”The ruling is not only *ultra vires*, since the court ruled on a religious question which exceeds its mandate, but is also against the letter and spirit of Lausanne, the Constitution and the ECHR”, Quest for Equality (2007) s. 21. On tietysti huomattava, että Wienin sopimus on myös Euroopan ihmisoikeussopimuksen tulkintaan, ks. tark. Pellonpää 2007, s. 236-237.

citizens and grant them a special status by way of recognizing them with certain privileges which are denied for even the majority”.¹⁸⁰ Juuri tämä kassaatiotuomioistuimen eksplisiittisesti hylkäämä ajatus on itse asiassa kaikkien vähemmistöjä suojaavien oikeuksien ydinainesta; vähemmistön suojaaminen voi vaatia hyvinkin, että enemmistöä tietyssä kapeassa mielessä ”syrjitään” silloin, kun se on *perusteltua* vähemmistönsuojelun tavoitteiden toteuttamiseksi.¹⁸¹ Ihmisoikeusnormistoilla, joihin Turkki on sitoutunut, on yhä selvemmin myös valtion sisäiseen toimivaltaan kuuluvan julkisen vallankäytön ihmisoikeuksia suojeleva rajoitusfunktio.¹⁸² Tämän rajoitusfunktion tulisi nykyistä tehokkaammin heijastua vähemmistöoikeuksien tulkintaan.¹⁸³ Toki Turkissakin on voimia, jotka haluavat edistää ihmisoikeuksia ja demokraattista oikeusvaltiota, mutta usein nämä toimivat julkisen valtakoneiston ulkopuolella.¹⁸⁴

Turkin sisällä tilanne on myös jossain määrin vaikeasti hahmotettavissa, eikä vähemmistöjen suhteen ääriinjaa edustava juridinen turkkilaisnationalismi ole kaikkien mieleen. Kaikki eivät suinkaan hyväksy Turkin virallista nationalismia, vaan suhtautuvat huomattavasti suopeammin vähemmistöjen ihmisoikeuksiin, mukaan lukien uskonnolliset vähemmistöt. On kiistatonta, että Turkissa on myös tasapainoisia mielipiteitä, joiden takana on aito

¹⁸⁰ Jätän tässä pois sivujuonteen, jonka ratkaisussa sovellettu ajattelutapa näyttää myös mahdollistavan – perusteluissa ei näytetä pitävän Turkin alueella elävän vähemmistön jäseniä edes varsinaisesti ”omina kansalaisina” (tästä kertoo ilmaisu ”alkuperäisulkomaalaiset” turk. *yerli yabancılar*). Olipa Turkin suhtautuminen yleensä vähemmistöoikeuksiin mikä tahansa, niin siitä ei kuitenkaan voi olla epäselvyyttä, että Turkin kreikkalaisortodoksit ovat vähemmistö myös yleisessä kansainvälisessä mielessä, eivät vain Lausannen sopimuksen tarkoittamassa nimenomaisessa mielessä. Vähemmistömääritelmästä ks. esim. Hakapää 2003, s. 170-171.

¹⁸¹ Vrt. Hakapää 2003, s. 173. Turkille kyse on systemaattisesta ulkopoliittisesta linjauksesta yleisemminkin, koska se usein nimenomaisesti joko jättäytyy vähemmistösopimusten ulkopuolelle tai sitten tekee niihin varauksia nimenomaisten vähemmistöoikeuksien osalta (ks. Quest for Equality 2007, s. 10).

¹⁸² Tätä tukee myös kansallisen valtiosääntöoikeuden näkökohta: Turkin perustuslain (art. 14) mukaan Turkin tasavallan ”demokraattinen ja sekulaarinen järjestys pohjautuu ihmisoikeuksiin”.

¹⁸³ EIT:n Turkkiakin koskevasta tulkintakäytännöstä voidaan havaita, ettei EIT suinkaan pysähdy Euroopan ihmisoikeussopimukseen, vaan voi myös huomioida muita ihmisoikeussopimuksia antaessaan sisältöä ihmisoikeuksille, ks. *Mamatkulov v and Askarov v. Turkey* (4.2.2005) ks. kohdat 40-53 sekä kohta 68 jossa viitataan ”common heritage of political traditions, ideals, freedom and the rule of law” ihmisoikeuksien pohjana.

¹⁸⁴ Esimerkkinä voidaan mainita vuonna 1994 Istanbulissa perustettu Yhteiskunta- ja oikeustutkimuksen säätiö TOHAV, ks. Toplum ve hukuk araştırmaları vakfı. Oikeus (2006) s. 651-654. Järjestöllä on myös verkkosivut, joilta löytyy jonkin verran informaatiota myös englanniksi <<http://www.tohav.org/>>. Esimerkkinä voidaan mainita myös *Liberal Düşünce Topluluğu* Vapaaan Ajattelun Yhdistys (perustettu 1992), joka puolustaa vapaata ajattelua, demokraattista oikeusvaltiota ja ihmisoikeuksia.

halu nähdä nykyaikainen vähemmistöjä kunnioitava ja kansainvälisesti asemaltaan vahva Turkki. Esimerkiksi Turkin Taloudellisen ja Yhteiskunnallisen Tutkimuksen Säätiölle (*Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfi*) patriarkaattia koskevan tutkimuksen tehneet *Macar* ja *Gökaçti* esittävät seuraavan päätelmän:

”To bring the issue to public discussion, we must recognize that there are Christian citizens in this country, and they should not be prevented from worshipping properly”.¹⁸⁵

Wienin sopimuksen yksi keskeisistä ajatuksista oli, että valtiot eivät enää ole vapaita tekemään mitä ne haluavat, vaan niiden täytyy kunnioittaa kansainvälisten arvojen ydintä, josta mikään maa ei taloudellisesta tai sotilaallisesta mahdollisuudesta huolimatta voi poiketa.¹⁸⁶ Itse asiassa tällainen ajattelutapa vahvistettiin jo YK:n peruskirjassa (1945) kaikkia valtioita oikeudellisesti sitovalla tavalla. Tämä lähtökohta huomioiden kansainvälisiä sopimuksia tulkittaessa on annettava merkitystä mieluummin niiden ehkä hiukan kiistanalaisellekin potentiaalille, kuin korostaa yksioikoisesti valtion suvereniteettia.¹⁸⁷ Ja jos ei haluttaisi antaa tilaa sopimusten tulkintapotentiaalille, niin käsiteltävässä tapauksessa pelkästään sopimusten vilpityn ja objektiivisuuden pyrkivä tulkintatapa riittäisi vakuuttamaan uskonnollisten vähemmistöjen ihmisoikeuksien velvoittavuuden Turkissa.

Kun edellä sanotun lisäksi vielä huomioidaan Turkin yleiset ja eurooppalaiset ihmisoikeusvelvoitteet, niin on ilmeistä, ettei patriarkaatin asemaa arvioitaessa Turkki tulkitse Lausannen sopimuksen objektiivista sisältöä tai ihmisoikeuspotentiaalia siinä valossa kuin vähemmistöjen oikeuksien ja uskonnollisten oikeuksien valossa sitä olisi syytä tulkita.¹⁸⁸ Turkki korostaa

¹⁸⁵ Macar & Gökaçti 2006, s. 28.

¹⁸⁶ Wienin sopimuksessa myös katsotaan, että alun perin juridisesti pätevä sopimus voi tulla mitättömäksi, jos se joutuu myöhemmässä vaiheessa ristiriitaan (alkuperäisen) sopimuksen voimassaoloaikana syntyneen uuden *jus cogens* -vaikutusta lähenevän normiston kanssa (ks. myös Hakapää 2003, s. 65). Tämä ei välttämättä tarkoita Lausannen sopimuksen mitättömyyttä, silti voidaan perustella, että Turkin myöhemmin ratifioimat ihmisoikeusvelvoitteet – YK:n ja Euroopan Neuvoston puiteissa – muuttavat (= *pitäisi* muuttaa) vähemmistöoikeuksille epäedullisia turkkilaisia tulkintoja, joita Lausannen sopimuksesta vallitsi ennen Turkin sitoutumista ihmisoikeussopimuksiin.

¹⁸⁷ Vrt. Cassese 2001, s. 127. Tätä tukee myös Lausannen sopimuksen art. 1, jossa viitataan tulevaan sopimustulkintaan ja mahdollisiin tulevaisuuden sopimuksiin ja mainitaan yhteensopivuus yleisten kansainvälisoikeudellisten periaatteiden kanssa (”in accordance with the general principles of international law”). Juuri näitä (kansainvälistä tapaoikeutta kodifioineita) periaatteita Wienin sopimuksen sekä ihmisoikeussopimusten voi katsoa ilmentävän.

¹⁸⁸ Ekumeenisuuskysymyksessä tämä vaikuttaa ilmeiseltä. Puuttuessaan patriarkaatin ja näin myös kreikkaa puhuvan ortodoksivähemmistön sisäisiin kirkollisiin asioihin Turkki

tulkinnassaan vanhakantaisesti ja unilateraalisesti valtiosuvereniteettia tehden samalla tulkintansa alttiiksi oikeudellisesti perustellulle kritiikille. Vaikka Lausannen sopimus on solmittu ajalla, jolloin vähemmistöjen asemaa koskevia rauhansopimuksia tehtiin pitkälti valtiointressien näkökulmasta, niin tuollaisten sopimusten yksi osa oli myös ”concept that certain groups or categories ought to be protected by international law for their own sake”, kuten *Antonio Cassese* asian ilmaisee.¹⁸⁹ Tässä kansainvälisen oikeuden valossa on vaikea nähdä, miten Turkin ääneen lausumaton tulkintaperuste (yksikulttuurinen nationalismi) kykenisi antamaan riittävän oikeudellisen justifikaation pääväitteelle ”patriarkka ei ole ekumeeninen”.¹⁹⁰ Sanottakoon vielä, että Turkin ekumeenisuus-tulkinta ei täytä myöskään kansainvälisen oikeuden tulkintaan liittyvää kohtuusperiaatetta, jota on mahdollista soveltaa kaikkiin kansainvälisen oikeuden lähteisiin.¹⁹¹

EIT:n edellä selostetut vähemmistöjen ihmisoikeuksia Turkissa linjaavat ratkaisut ovat omiaan vahvistamaan turkkilaista tulkintatapaa kritisoivaa käsitystä, semminkin kun ihmisoikeussopimuksen tulkintaa voi muutoinkin kuvata evolutiiviseksi ja dynaamiseksi.¹⁹² EIT ei ole tarvittaessa arkaillut irtautua aiemmista käsityksistään, silloin kun se on pitänyt niitä myöhemmin pulmallisena ihmisoikeussopimuksen suojaamien ihmisoikeuksien kannal-

myös puuttuu uskonnonvapauteen, jota sen hyväksymät monet kansainväliset sopimukset turvaavat. Tähän vapauteen puuttuminen on EIT:n mukaan mahdollista vain pakottavasta yhteiskunnallisesta syyistä. Ks. tästä esim. EIT:n ratkaisu asiassa *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia* (5.10.2006), jossa ulkomaisuuteen (ja mitä ilmeisimmin väärrään käsitykseen pohjanneet perustelut pelastusarmeijan luonteesta) hylättiin eli ne eivät muodostaneet pakottavaa yhteiskunnallista syytä. Tämä ratkaisu osoittaa, että ihmisoikeuksilla on keskinäisvaikutus, josta syntyy tulkintavaikutus, joka on omiaan pienentämään vähemmistöoikeuksien kansallisiin lähtökohtiin perustuvan ihmisoikeuksien ulottuvuutta supistavan tulkintatavan hyväksyttävyyttä.

¹⁸⁹ Cassese 2001, s. 350.

¹⁹⁰ Tähän pääväitteeseen linkitetyt selektiiviset tulkinnat Lausannen sopimuksesta ja yhtä selektiivisiltä vaikuttavat kansallisen perustuslain säännökset eivät ole kokonaisarviossa riittävän hyväksyttäviä, koska ne ovat niin ilmeisellä tavalla *ihmisoikeusvastaista* – perustelujen poliittiset taustaoletukset (mm. Sèvres-syndrooma, suorastaan vihamieliset suhteet Kreikkaan, nationalismi, yksikulttuurisuus, ”sisäinen vihollinen”) eivät vaikuta edes näennäisesti hyväksyttäviltä. Ks. myös *Religious Freedom in Turkey* 2008, s. 12.

¹⁹¹ Ks. Hakapää 2003, s. 58.

¹⁹² Ks. Pellonpää 2007, s. 241-250. Tuki dynaamiselle tulkinnalle on tässä selvä. Edellä alaviitteessä (188) viitatussa *Moscow*-tapauksessa (kohta 57) EIT viittaa: ”to its settled case-law to the effect that, as enshrined in Article 9, freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a ‘democratic society’ within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism indissociable from a democratic society, which has been dearly won over the centuries, depends on it.”

ta.¹⁹³ Jos ylipäänsä kansainvälisellä oikeudella halutaan olevan potentiaalia mahdollistaa kansallisen vallankäytön arvostelun oikeudellisin perustein, niin Turkin kohdalla patriarkaatin tapaus antaa tähän täydet mahdollisuudet tai suorastaan velvoittaa tällaiseen kritiikkiin.¹⁹⁴ EIT kun on ratkaisukäytännössään todennut, että pelkkä kansalliseen vähemmistöön kuuluminen on ihmisoikeussopimuksessa kielletty syrjintäperuste.¹⁹⁵ Kun vielä huomioidaan Turkin normihierarkian huipulla olevan perustuslain vuonna 2004 tehty muutos, joka antaa etusijan kansainvälisille ihmisoikeuksille (eng. ”provisions of international agreements shall prevail”/turk. ”milletlerarası andlaşma hükümleri esas alınır”), kriittinen potentiaali mahdollistuu (tässä tapauksessa) myös valtiosääntöoikeudellisin perustein. Niihin kuuluvat erityisesti Turkin perustuslain perusoikeussäännökset.¹⁹⁶

4.2 Entä sekularismi?

Eräs tärkeä lisänäkökohta on Turkin oikeuden kantavan periaatteen eli sekularismin rooli tässä asiassa. On nimittäin mitä ilmeisimmin sekularismin vastaista, että valtio puuttuu uskonnollisen instituution uskonopillisen luonteen määrittelyyn (valtion rajat ylittävän) uskonyhteisön sisällä. Sekularismin ydin on selvä: valtion ei tulisi asettaa etusijalle mitään tiettyä uskontokuntaa tai yleisemminkään mitään tiettyä käsitystä hyvästä elämästä. Valtion tulee kuitenkin taata se, että kaikkia näitä voidaan vapaasti ilmaista tietyissä rajoissa.¹⁹⁷ Kysymys patriarkaatin ekumeenisuudesta on kristillisen opin ja kanonisen tradition alueelle kuuluva asia; jos muiden maiden ja

¹⁹³ Näin esim. Turkkiä koskeneessa ratkaisussa *Öcalan v. Turkey* (12.5.2005) kohta 118 (”In so far as the decision or reasoning in *İmrek*, cited above, may be regarded as inconsistent with this conclusion, the Grand Chamber will not follow the decision and the reasoning in that case”).

¹⁹⁴ Vrt. Koskeniemi 1998, erit. p. 377-378.

¹⁹⁵ Ks. tapaus *Nachova and others v. Bulgaria* (6.7.2005) kohta 126 (”a duty on State authorities to conduct an effective investigation irrespective of the victim’s racial or ethnic origin”).

¹⁹⁶ Ainoastaan kaksi hallinnollista asiakirjaa näyttää nyky-Turkissa jotenkin oikeudellisesti koskevan suoraan patriarkaattia. Nämä ovat hallinnollisen määräyksen taseisia päätöksiä, jotka on tehnyt Istanbulin pormestari vuosina 1923 (*talimat*) ja 1970 (*tezkere*), ks. esim. Macar & Gökaçti 2006, s. 15-16. Turkkilaisessa oikeuslähteopissa näiden asema on asetusten alapuolella. Oikeuslähteistä Turkissa ks. Güriz 2005, s. 8. Ks. myös Özbudun 2005, s. 41-42. Turkin perustuslaki myös nimenomaisesti kieltää (art. 124 ”...public corporate bodies may issue by-laws in order to ensure the application of laws and regulations relating to their particular fields of operation, provided that they are not contrary to these laws and regulations”) hallinnollisten määräysten pysyvyyden ja ehdottomuuden – ne eivät voi mennä hierarkkisesti ylempien oikeuslähteiden edelle (ks. myös art. 7).

¹⁹⁷ Haarscher 2006, s. 14-15.

muiden alueiden kreikkalaisortodoksiset kirkot pitävät patriarkkaa ekumeenisena (antavat kirkolliselle oikeustraditiolle normatiivisen painoarvon), niin miksi sekularistisen valtion tulisi ylipäänsä edes kiinnostua asiasta, joka on uskonyhteisön oman kanonisen ja historiallisen oikeustradition ei-valtiollinen tuote?¹⁹⁸ Oikeudellinen johdonmukaisuus joutuu tällaisessa argumentaatiotavassa varsin kovalle koetukselle.

On hyvin mahdollista, että tähän päivään saakka jatkunut sanaton sopimus patriarkaatin ja nyky-Turkin välillä (”älä mene oikeuteen, niin me emme tuhoa olemassaolonne perusteita”) on välttämätöntä rikkoa. Patriarkaatin täytynee tulevaisuudessa yhä aktiivisemmin pyrkiä riitauttamaan oikeuksiansa loukkaukset systemaattisesti ja ajaa asiat loppuun turkkilaisissa tuomioistuimissa, ja sitä kautta saada nämä kysymykset lopulta Strasbourgii ihmisoikeustuomioistuimessa käsiteltäväksi.¹⁹⁹ Tämä mahdollistaisi sen, että patriarkaatti ei olisi enää passiivinen Turkin ja Kreikan suhteiden panttivanki – Kyproksen kysymys, Kreikan turkkilaisperäinen vähemmistö Traakiassa tai Egeanmeren hallinta ovat *eri* kysymyksiä.²⁰⁰ Vähemmistöjen oikeuksien arvioinnissa juridisesti hyväksyttävät perustelut ja taustaoletukset on haettava kansainvälisestä oikeudesta, ihmisoikeuksista ja kansallisen perustuslain perusoikeussäännöksistä, ei valtioiden välisten perinteisten kiistojen luomasta perinteisesti vihamielisestä tulkintailmapiiiristä.²⁰¹

¹⁹⁸ Kiista ekumeenisuudesta liittyy vanhaan poliittiseen peruskysymykseen: valloitus vai hävitys, Istanbul vai Konstantinopoli? Vaikuttaa siltä, että Turkki tulkitsee asiaan liittyvää normistoa siten, että se antaa huomattavan merkityksen alueen poliittisille ja kulttuurisille jännitteille. Patriarkaatti ja sen kirkollinen oikeustraditio jää historian ja ulkopoliittisten suhteiden panttivangiksi. Jos asiaa arvioidaan kansainvälisen oikeuden, ihmisoikeuksien ja nykyaikaisen valtiosääntöoikeuden näkökulmasta, niin ekumeenisuus-kysymys vaikuttaa eriskummalliselta anomialialta. Turkin kannalta kysymys on aivan toista kokoluokkaa kuin islamin rooli sekularistisessa valtiossa tai Kurdien asema.

¹⁹⁹ Vrt. Skenderis 2004, s. 582. Merkkejä tällaisesta juridisen strategian muutoksista on jo nähtävissä, kuten EIT:ssä vireillä oleva *Prinkiposin* (kreik. Πριγκίπος, turk. Büyükkada) vanhaa orpokotia koskeva juttu, joka oli tätä kirjoitettaessa EIT:n käsiteltävänä. Ks. EIT décision 12 juin 2007. (Turkki takavarikoi orpokodin, koska Turkissa ei valtion mukaan enää ole kreikkalaisortodoksisia orpoja, joten orpokodille ei ole myöskään tarvetta. Patriarkaatin kannalta kyse on tietenkin ihmisoikeutena suojatusta omistusoikeudesta.) Tässä on myös huomattava se, että Euroopan ihmisoikeussopimusjärjestelmässä valittajana voi olla myös ”kansalaisjärjestö tai ryhmä” (ks. tark. Pellonpää 2007, s. 129-132).

²⁰⁰ Suurin oppositiopuolue Turkissa (Tasavaltalainen Kansanpuolue, *Cumhuriyet Halk Partisi*) pitää nimenomaisena poliittisena oikeutettuna linjauksenaan sitä, että Turkin kreikkalaisvähemmistön (”sisäisen vihollisen”) asema on kytkettävä suoraan Kreikan turkkilaisvähemmistön asemaan. Tästä syystä puolue on systemaattisesti vastustanut kaikkia sellaisia lakiuudistuksia, joilla olisi myönteisiä seurauksia Turkin kreikkalaisortodoksien asemalle. Puolue on ohjelmassaan selkeä kemalismin äänenkannattaja ja poliittisen perinteen jatkaja nyky-Turkissa.

²⁰¹ *Minority Rights Group Internationalin* tuore Turkkiä koskeva suositus (Quest for Equality 2007, s. 33) on seuraava: ”Turkey should immediately develop and adopt a comprehensive

Lukkiutuneet ja kestävämmiksi kivettyneet turkkilaiset tulkinnat Lausannen sopimuksesta ovat mitä ilmeisimmin tulleet oikeudellisessa arvioissa tiensä päähän. Nuo tulkinnat eivät ole kestäviä edes valtiosopimuskeskeisessä tulkintatavassa, saati sitten kun niitä arvioidaan nykyaikaisten ihmisoikeuksien valossa.²⁰² Euroopan ihmisoikeussopimus on uudelleenarvioinnin kannalta avainasemassa, eikä se ole luonteeltaan ymmärtäväinen näin kivettyneelle nationalistiselle tulkintatavalle. EIT:n sanoin koko sopimus on ”living instrument which must be interpreted in the light of present conditions”.²⁰³ Euroopan ihmisoikeusjärjestelmä ei ole siis alisteinen kansalliselle oikeudelle, mutta on hyvä huomata, että se voi joskus irtautua tulkinnassaan myös yleisestä kansainvälisestä oikeudesta ihmisoikeuksien tehokkaamman suojaamisen tarkoituksessa.²⁰⁴

5 MENNEISYYDEN NYKYISYYDEN NORMATIIVISEN VOIMAN TUNNUSTAMINEN?

Edellä käsitellyt vähemmistön uskonnollisiin ja muihin ihmisoikeuksiin liittyvät kysymykset ja patriarkaatti muinaisena kirkollisena oikeustraditiona nyky-Turkissa muodostavat mutkikkaan ongelmavyyhden, jossa historia, politiikka ja oikeus sekoittuvat toisiinsa. Tärkeä osa tuota vyyhteä on kysymys menneisyyden ja nykyisyyden *oikeudellisesta* kohtaamisesta. Miten tätä vyyhteä voisi keräillä auki ilman, että sortuu yksipuolisiin arviointeihin?

5.1 Transnationaalinen oikeustraditio ja ihmisoikeudet

H. Patrick Glenn on oikeustraditioiden tutkimuksessaan päätenyt siihen, että kansallisvaltioiden tapa hahmottaa oikeutta kansallisena positiivis-oikeudellisena kokonaisuutena ei nyky maailmassa ole enää oikeastaan mahdollinen. Oikeudellisen nationalismien elinmahdollisuudet ovat tänään entistäkin huonommat. Pikemminkin pluralismi ja järjestelmien päällekkäi-

policy on minorities, moving beyond the Treaty of Lausanne to be in accordance with contemporary international standards”.

²⁰² EIT:n tulkinnassa on käytetty esim. ”ordinary meaning” tulkintakonstruktiota juuri siksi, että sen avulla on voitu irtautua jäsenvaltioiden kansallisten oikeusjärjestysten käsityksistä, ks. Ovey & White 2002, s. 31-32. Tämä tarkoittaa sitä, ettei EIT ole sidottu jäsenvaltio Turkin oikeuden käsitykseen esim. siitä, millainen on patriarkaatin oikeudellinen luonne.

²⁰³ *Selmouni v. France* (28.7.1999) kohta 101.

²⁰⁴ Wildhaber 2007, erit. s. 223-225.

syys sekä erilaiset transnationaaliseksi luonnehdittavat kehityskulut kuvaavat 2000-luvun oikeutta: “Multivalence in law is the order of day, whether recognized in political or state theory or not”.²⁰⁵ On tuskin sattumaa, että juuri EIT:n voidaan väittää olevan toimintalogiikaltaan sellainen erityisen vaikutusvaltainen kansainvälinen tuomioistuin, joka omalla ihmisoikeustulkinnallaan edistää Glennin tarkoittamaa pluralistista multivalenssia. Se merkitsee päällekkäisten ja rinnakkaisten järjestelmien sallimista sen sijaan, että yritettäisiin luoda ja ylläpitää vain yhtä rajoiltaan tarkkaa positiivisen oikeuden järjestelmää.²⁰⁶

Myös eräs kansainvälistä oikeutta koskeva yleinen päätelmä on varsin ilmeinen. Kansainvälinen oikeus on muuttunut, koska ihmisoikeudet ovat sitä muuttaneet – valtiokeskeisyys on vähentynyt ja ihmisoikeudet luovat uusia standardeja myös vanhojen valtiosopimusten vähemmistö-oikeuksia koskevien osien tulkintaan.²⁰⁷ Yhä tärkeämpään asemaan ovat tulleet kollektiiviset ihmisoikeudet, joiden mukaan ihmisoikeuksissakaan ei ole kyse vain yksilön oikeuksista, vaan myös kokonaisten kansojen tai ihmisryhmien kohtelusta.²⁰⁸ Patriarkaatin kohdalla nämä tunnustettuun uskonnolliseen vähemmistöön liittyvät kysymykset kytkeytyvät myös vähemmistön oikeuteen uskonnonharjoitukseen ja oman kulttuurin sekä elämäntavan ylläpitämiseen.

Jos patriarkaatin oikeusasema nyky-Turkissa asetetaan oikeustraditioiden ja tapaoikeuden valoon, niin yleisempi ydinkysymys on *Esin Örüciün* sanoin seuraava: ”Whatever happened to the system that existed from 1299–1924? Was it just ignored, suppressed, eliminated?”²⁰⁹ Miten voitaisiin mitata oikeustradition juridista kantavuutta nykyoikeuden mittareilla? Myöhäisantiikista saakka periytyneenä ainutlaatuisena instituutiona patriarkaatin on tietenkin vaikea osoittaa traditionsa juridista kantavuutta nykyturkkilaisilla virallisasiakirjoilla. Toisaalta on mahdotonta löytää mitään aidosti perusteltua syytä edes vaatia siltä mitään tällaista – oikeustraditiona sen

²⁰⁵ Glenn 2004, s. 364.

²⁰⁶ Ks. Glenn 2004, s. 363. Patriarkaatin kannalta erityisen tärkeä tapaus on EIT:n ratkaisu asiassa *Serif v. Greece* (14.2.1999), jossa tuomioistuin katsoi, että uskonnolliseen pluralismiin ei tulisi reagoida moninaisuuden eliminoinnilla, vaan pyrkimyksellä saada eri ryhmät sietämään toisiaan, ks. kohta 53 (“... Court recognises that it is possible that tension is created in situations where a religious or any other community becomes divided, it considers that this is one of the unavoidable consequences of pluralism. The role of the authorities in such circumstances is not to remove the cause of tension by eliminating pluralism, but to ensure that the competing groups tolerate each other”).

²⁰⁷ Ks. myös Cassese 2001, s. 370-374.

²⁰⁸ Ks. esim. Hakapää 2003, s. 152. Ks. teemasta laajemmin, osin kriittiseen sävyyn, Alston 2005, s. 259-293.

²⁰⁹ Örücü 1996, s. 89

viimekätinen juridinen kantavuus ja legitimaatioperusta kumpuavat muualta, valtiokeskeisen oikeusparadigman näkökulmasta epämuodollisen oikeuden piiristä.

Muodollisen ja epämuodollisen oikeuden välisten suhteiden katsottiin pitkään lännessä olevan samanarvoisia. On osuva sattumus, että yksi merkittävä kiinneohta oli yhdeksännen vuosisadan Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan lausuma, jonka mukaan näitä tuli pitää yhtäläisessä arvossa.²¹⁰ Nykyään kirjoitetun oikeuden ylivalta on ollut suuri, mutta siitä huolimatta kaikki oikeus ei edelleenkaan ole vain kirjoitettua kansallisvaltion oikeutta; oikeustraditiot ulottavat normatiivisen sitovuutensa niiden ylitse ja ohitse. Traditiot haastavat valtiokeskeiset tavat hahmottaa oikeutta ja antavat äänen menneelle tapaoikeudelle. Yksi keskeinen tekijä, jonka perusteella voidaan arvioida oikeustradition tai pitkään jatkuneen historiallisen tavan oikeudellista sitovuutta on katsoa, millaisen painoarvon toimijat itse sille asettavat. Tässä on kyse nimenomaan sellaisesta normatiivisesta uskosta tai tuntemuksesta, jonka tradition seuraajat sille itse antavat.²¹¹

Oikeustraditioiden transnationaalaisesta näkökulmasta patriarkaatin ekumeenisuuden normatiivista voimaa pitää siis arvioida sen joukon keskuudessa, joka antaa patriarkaatin tuollaiselle kirkollisoikeudelliselle traditiolle normatiivista merkitystä eli kreikkalaisortodoksisilta kirkoilta itseltään. Heidän kantansa asiassa on selvä; nykyisessä Istanbulissa sijaitseva Konstantinopolin patriarkka ei ole vain pienen vähemmistön patriarkka, vaan koko ortodoksisen kirkon ekumeeninen patriarkka. Viime kädessä patriarkaatin tulevaisuus kiertyy sen kysymyksen ympärille, sallitaanko sen irtautua lähimenneisyyden painolasteista ja annetaanko sen edustamalle muinaiselle kirkollisen oikeuden (ja osin myös osmanivallan aikana syntyneelle tapaoikeudelliselle) oikeustraditiolle arvoa Turkin oikeuskulttuurissa, vai ei. Turkin vähemmistöoikeus- ja oikeuskulttuuri on tässä avainasemassa.²¹² Se, että kansainvälinen *opinio iuris* tukee patriarkaatin

²¹⁰ Glenn 1997, s. 614.

²¹¹ Ks. yleisesti Glenn 1997, s. 617. Ks. myös Herrin 2007, s. 320 (”a beacon of orthodox faith”).

²¹² Turkin oikeuskulttuuri on ei-pluralistista ja positivistista; se pelkää ”vanhojen tapojen haamuja, jotka väijyvät taustalla muodostaen mahdollisen uhan oikeusjärjestelmälle” (Örücü 1996, s. 111). Tämä on ymmärrettävää, kun on kyse enemmistön uskonnosta (Islam sisältää suoraan kilpailevan oikeusjärjestelmänkin), mutta hyvin pienten rauhanomaisten vähemmistöjen kohdalla, mitään tällaista uhkaa ei uskottavasti voi olla. Näiden vähemmistöjen ihmisoikeuksien rajoitusta ei voi perustella ”necessary in a democratic society”-agumentilla, kuten sellaisessa paljon huomiota herättäneissä Turkkiä koskevissa ratkaisuisissa *Refah partisi [(The Welfare Party) and others v. Turkey]* (13.2.2003) erit. kohdat 125-135] ja *Leyla Şahin v. Turkey* (10.11.2005) erit. kohta 106 (”protection of the democratic system in Turkey”).

kansainvälistä asemaa, lienee selvästi pääteltävissä likipitäen kaikkien muiden valtioiden paitsi Turkin käyttäytymisestä.²¹³

Kun vähemmistöjen perustavaa laatua olevien ihmisoikeuksien soveltaminen tulee konkreettisesti käsille, ei varauksia ja supistavia nationalistisia tulkintatapoja voida pitkän päälle enää justifioida.²¹⁴ On tehtävä valintoja, jotka ovat luonteeltaan poliittisia, vaikka kyse onkin risteävien oikeusnormistojen soveltamisesta ja tulkinnasta tilanteessa, jossa yhtä ainoa oikeaa ratkaisua ei kerta kaikkiaan ole olemassa. On kyse erilaisista uskomuksista ja arvoista: ”Kenen ajatus siitä, mikä on tärkeää, voittaa?”²¹⁵ Oikeustraditioiden transnationaalisesta näkökulmasta ei silti ole välttämättä kyse siitä, mikä tulkintapa on lopultakin oikein. Kyse on mieluummin rauhanomaisen rinnakkaiselon sallivan oikeuskulttuurisen ilmaston synnystä, tai sen syntymättä jäämisestä, jolloin todella olisi kyse mustavalkoisesta joko–tai-asetelmasta. Yksinkertaistavien vastakkaisasetelmien sijaan voidaan viitata pikemminkin siihen, että ihmisoikeuksia voidaan tulkita eräänlaisina ”moraalisina totuuksina”, jolloin niitä ei enää arvioida kansallisista käsityksistä nousevana kansainvälisenä oikeutena.²¹⁶ Ja vaikka ihmisoikeuksia arvioitaisiinkin valtioalisteisemmasta perspektiivistä käsin, niin lienee selvää, että jyrkkä nationalismi ja ihmisoikeusmyönteinen oikeuskulttuuri eivät hevin sovellu yhteen.

5.2 Lopuksi – oikeuskulttuurin muutos?

Muodollinen oikeus on tietenkin tärkeää, mutta tässä käsiteltävän asian kannalta tuskin ratkaisevassa asemassa. Oikeudellinen ilmasto on avainasemassa, mutta se on tietenkin osa laajempaa asenneilmapiiriä. Patriarkaattiasian tasapainoisen ja historiallisista painolasteista irtautuvan arvioinnin kannalta on tärkeää havaita ihmisoikeusongelmien tässä asiassa johtuvan pääasiassiallisesti oikeudellisen kulttuurin tai oikeusmentaliteetin tekijöistä – nykyturkkilaisessa oikeudessa on paljon vähemmän *law-in-books*-ongelmia, koska ongelmat löytyvät soveltamisesta ja käytännön tulkinnoista eli

²¹³ Yleisesti ks. Hakapää 2003 s. 51-52.

²¹⁴ Tapauksessa *Sidiropoulos v. Greece* EIT nimenomaan totesi seuraavasti, että ”aims appear to the Court to be perfectly clear and legitimate; the inhabitants of a region in a country are entitled to form associations in order to promote the region’s special characteristics, for historical as well as economic reasons. Even supposing that the founders of an association like the one in the instant case assert a minority consciousness...allow them to form associations to protect their cultural and spiritual heritage” (kohta 44, kursiv. tässä).

²¹⁵ Vrt. Petman 2007, erit. s. 1168-1169 (lainaus s. 1169).

²¹⁶ Ks. Letsas 2004, s. 302.

law-in-action-tason tekijöistä.²¹⁷ YK:n ihmisoikeusraportoijan yksi keskeinen Turkin ihmisoikeustilannetta koskeva taannoinen päätelmä oli se, etteivät viranomaiset ole tulkinneet ja toteuttaneet Lausannen sopimusta oikealla tavalla eikä sille ole annettu riittävää tosiasiallista painoarvoa käytännön soveltamisessa.²¹⁸ Miten tällaisiin oikeusmentaliteetin tason ongelmiin sitten voi käydä käsiksi tai miten niitä voisi edes kuvata ymmärrettävällä tavalla? Tässä suhteessa juridiikan kieli ja kirjoitusperinne antavat aika vähän mahdollisuuksia, joten on syytä kurkottaa muualle. *Orhan Pamuk* on kuvannut Turkin tasavallan ja samalla Istanbulin mentaali-ilmastoa seuraavasti:

”Kun osmanien imperiumi tuhoutui ja Turkin tasavalta vähitellen erkani muusta maailmasta, koska ei pystynyt näkemään muuta kuin oman turkkilaisuutensa osaamatta määritellä sitäkään, Istanbulin muinaiset, monikieliset, voitokkaat ja loisteliaat päivät menivät mailleen ja kaupunki muuttui tyhjäksi, mustavalkoiseksi, yksiiäniseksi ja yksikieliseksi paikaksi, jossa kaikki autioitui ja ikääntyi hitaasti niille sijoilleen.”²¹⁹

Äärimmäisyyksiin saakka kurottautuva nationalismi ja ihmisoikeusmyönteinen oikeuskulttuuri ovat hankalia, ellei mahdottomia, sovittava toimivalla tavalla yhteen. On vaikea ennustaa, mihin suuntaan Turkin oikeuskulttuuri tulee kehittymään. Patriarkaatin henkiinjäämistä Istanbulissa on pidetty mahdollisena vain jos EU-jäsenyys toteutuu ja pakottaa Turkin noudattamaan tehokkaammin eurooppalaisia ihmisoikeusstandardeja.²²⁰ Tämä on täysin mahdollista. Siitä huolimatta vähemmistöjen oikeuksia Turkissa ei pidä sitoa liian tiukasti ja lopullisesti EU-jäsenyyteen, koska jos se ei toteudu, niin mikä silloin enää suojaisi vähemmistöjä? Pidän selvänä, että juuri sellaisten vaikeasti kohdattavien, historiallisesti kiusallisten ja erittäin epäsuositettujen kansallisten vähemmistöjen (”sisäisten vihollisten”) kuin turkinkreikkalaiset Turkille epäilemättä ovat, kulttuuristen ja muiden ihmisoikeuksien oikeusvaltiohenkinen kunnioittaminen ylipäänsä (ei pelkkä EU-jäsenyys) edesauttaisi nykyaikaista ja Eurooppaan suuntautuvaa Turkia

²¹⁷ Vrt. Macar & Gökaçti 2006, s. 13-14.

²¹⁸ Raportin kohta 141.

²¹⁹ Pamuk 2004, s. 327-328.

²²⁰ Clogg 2004, s. 206 (”the only hope for the survival”). Lukijan on syytä tiedostaa, että tässä on jätetty ortodoksisen kirkon sisäiset mielipide-erot syrjään, jotka nekin voivat vaikuttaa institution toimintakykyyn ja sen tulevaisuuteen. Ks. lyhyesti Binns 2006, s. 580-599, erit. s. 597-599. Myös koko kristillisen kirkon sisäinen jako länteen ja itään vaikuttaa asiaan, ks. Gallagher 2003, s. 227-236.

määrittelemään itsensä kansainvälisesti legitiimillä tavalla.²²¹ Monikielisiä ja monikulttuurisia vähemmistöjä ja heidän instituutioitaan sisältävästä Istanbulista voisi tulla rauhanomainen silta islamilaisen idän ja kristillisen lännen välissä, myös muussa kuin maantieteellisessä mielessä. Turkille tämä antaisi valtiona erityislaatuisen aseman kansainvälisessä yhteisössä.

On suorastaan mahdotonta ajatella, että Istanbulin kulttuurien kohtaa-
mismetropoliin ei kuuluisi elinvoimaista ja oikeusasemaltaan turvattua –
oikeushenkilöllisyyden omaavaa – ortodoksisen kirkon ekumeenista
patriarkkaa. Sen *menneisyyden nykyisyydellä* on monesta eri lähteestä
amentavaa normatiivista voimaa, miksi se pitäisi kieltää ihmisoikeuksien
kunnioitukseen ja niiden yhä tehokkaampaan toteuttamiseen tähtäävässä
Turkissa? Patriarkaatin pehmeää kirkollisoikeudellista transnationaalista
valtaa sisältävä asema ei voi olla mikään uhka Turkille tai sen asemalle kan-
sainvälisessä yhteisössä, pikemminkin päinvastoin. Tällaisia äänenpainoja
kuulee myös ihmisoikeuksiin myönteisesti suhtautuvien turkkilaisten jou-
kosta, heidän jotka haluavat kehittää Turkia kohti modernia ihmisoikeuksia
kunnioittavaa valtiota.²²² Nämä äänet ovat perussoinniltaan ihmisoikeus-
ajattelun ääniä; niissä on kyse enemmistön eettisen vastuun kantamisesta,
erilaisuuden tunnustamisesta ja sietämisestä, ristiriitojen rauhanomaisesta
sovittelusta ja vastakkainasettelujen ohjaamisesta rauhanomaisiin kaikkia
osapuolia kunnioittaviin muotoihin sekä eri kansanryhmien keskinäisestä
kunnioituksesta. Näiden äänten soisi saavan entistäkin enemmän kantavuutta
valtiossa, jolla on ainutlaatuinen mahdollisuus soveltaa lännen poliittisen
perinteen parhaimpia osia, kuten ihmisoikeuksien kunnioitusta, maassa
joka on läpikotaisin islaminuskoinen.

²²¹ Vrt. ihmisoikeusraportoijan raportti kohta 148. Ks. myös Quest for Equality 2007, s. 32. Sama voidaan tietysti myös sanoa Ranskan ja Kreikan osalta, joilla molemmilla on ollut huomattavia vaikeuksia tunnustaa se, että niiden alueella todellakin on olemassa suojelun tarpeessa olevia vähemmistöjä. Toisaalta on arveluttavaa kytkeä nämä asiat toisiinsa ja tarkastella eri vähemmistöjä *vain* valtioiden toimintavapauden tai pelkästään valtion toimintavapauden rajoituksen valossa – ei kyse ole siitä, mitä Kreikka tekee Traakiassa tai Egeanmerellä, vaan siitä mitä kukin valtio tekee *omien* suojelua tarvitsevien vähemmistöjensä kanssa. Kansainväliset suhteet ovat toki tärkeitä ja niillä on oma roolinsa, mutta jos vähemmistöjen oikeudet kerta toisensa jälkeen alistetaan *ainoastaan* paljaan valtasuhdepolitiikan verkostolle ja poliittisille kytkyille, niin ihmisoikeuksien varsinainen potentiaali puhalletaan samalla sammuksiin. Kreikan ja Turkin kiistoista erityisesti Egeanmerellä ks. esim. Kuismin 1996.

²²² Tällaisia voi löytää esim. *Turkish Daily News* -lehden verkkosivuilta (<http://www-turkishdailynews.com.tr>), jossa *Orhan Kemal Cengiz* on useissa lehtijutuissaan (englanniksi) kirjoittanut patriarkaatin oikeusaseman kehittämisestä Turkissa. Myös lainsäädännön uudistusprosesseja on laitettu liikkeelle, joten asiat ovat ehkä jo liikkeessä ihmisoikeusmyönteisempään suuntaan, ks. myös Skenderis 2004, s. 583.

LÄHTEET

Virallislähteet ja muu vastaava materiaali

- Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations, Lausanne 30.1.1923.
- Country Report on Human Rights Practices in Turkey 2006.
- YK:n ihmisoikeusraportoijan Turkkiä koskeva raportti (2000) [Elimination of all forms of religious intolerance, Interim report of the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief (2000). A/55/280/Add.1 (Situation in Turkey)].
- European Commission, 2004 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession, COM (2004)
- HE 89/2000 vp. (Hallituksen esitys Eduskunnalle laiksi ortodoksisesta kirkkokunnasta annetun lain muuttamisesta).
- Human Right Internet: The UN Human Rights System. <<http://www.hri.ca/forherecord2006/vol6/turkeytr.htm>>.
- Kirkkojärjestys (174/2007).
- Laki ortodoksisesta kirkosta (985/2006).
- Lausannen rauhansopimus (The Treaties of Peace 1919-1923, Vol. II, Carnegie Endowment for International Peace, New York 1924).
- Novellae [Recognovit Rudolfus Schoell, apud Weidmannos, Berolini MCMXII. Rudolf Schoellin kokoama nk. kriittinen editio Novellaesta, jonka toimitti loppuun Wilhelm Kroll. Tässä on käytetty vuoden 1912 versiota eli neljättä painosta].
- Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession (2004).
- Turkey: A Minority Policy of Systematic Negation, International Helsinki Federation for Human Rights (IHF), October 2006.
- Religious Freedom in Turkey: Situation of Religious Minorities. European Parliament, Briefing Paper February 2008. Brussels, European Parliament 2008.
- The Constitution of Turkey (Anyasa 1982).
- Turkish Civil Code (2006).
- Wienin valtiosopimus oikeutta koskeva yleissopimus (Vienna Convention of the Law of Treaties 1969, voimaan kansainvälisesti 1980).
- Yhdysvaltain ulkoministeriön alaisen viranomaisen laatima Turkey: Country Reports on Human Rights Practices 2006. <<http://www.state.gov/drl/rls/hrrpt/2006/78844.htm>>.

Kirjallisuus

Alaranta 2007

Alaranta, Toni: Mustafa Kemal Atatürkin kuuden päivän puhe Turkin tasavallan virallisen historiankäsitteksen määrittäjänä. Historiallinen aikakauskirja 2007 s. 317-329.

Alston 2005

Alston, Philip: Peoples' Rights – Their Rise and Fall, teoksessa (ed.) Philip Alston, Peoples' Rights. Oxford University Press, Oxford 2005 s. 259-293.

Angelopolou (Αγγελοπούλου)

Αγγελοπούλου, Αθανάσιου Αν.: *Εκκλησιαστική ιστορία, Εκδοτικός Οίκος Άφθων Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη* 1984.

Ansay 2005a

Ansay, Tuğrul: *Legal Persons, Societies and Business Associations*, teoksessa (eds.) Tuğrul Ansay and Don Wallace, *Introduction to Turkish Law*. Kluwer, The Hague 2005 s. 97-110.

Ansay 2005b

Ansay, Tuğrul: *Law of Property*, teoksessa (toim.) Tuğrul Ansay and Don Wallace, *Introduction to Turkish Law*. Kluwer, The Hague 2005 s. 139-150.

Arnakis 1952

Arnakis, Georgiades: *The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire*. *Journal of Modern History* 1952 s. 235-250.

Aslan 2007

Aslan, Senem: *Citizen Speak Turkish!: a Nation in the Making*. *Nationalism and Ethnic Politics* 2007 s. 245-272.

Balaskas 1997

Balaskas, Joanna: *The International Legal Personality of the Eastern Orthodox Ecumenical Patriarchate of Constantinople*. *Hofstra Law & Policy Symposium* 1997 s. 135-170.

Beck 1995

Beck, Hans-Georg: *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Beck, München 1995.

Bellomo 1995

Bellomo, Manlio: *The Common Legal Past of Europe 1000–1800*. Catholic University Press, Washington 1995.

Binns 2006

Binns, John: *Modern Spirituality and the Orthodox Church*, teoksessa *The Cambridge History of Christianity – Eastern Christianity*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Brand 1968

Brand, Charles M.: *Byzantium Confronts the West 1180–1204*. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1968.

Burnett, Pulzetti and Young 2004

Burnett, Maria, Pulzetti, Maria and Young, Sean: *Turkey Compliance with its Obligations to the Ecumenical Patriarchate of Orthodox Christian Minority*. Loewenstein International Human Rights Center 2004.

Caenegem 1999

Van Caenegem, R.C.: *An Historical Introduction to Western Constitutional Law*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Cassese 2001

Cassese, Antonio: *International Law*. Oxford University Press, Oxford 2001.

Christophilopoulou 1993

Christophilopoulou, Aikaterina: *Byzantine History II 610–867*. A. M. Hakkert, Amsterdam 1993.

Clogg 2004

Clogg, Richard: *A Concise History of Greece*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- Ducellier 1995
 Alain Ducellier: Die Orthodoxie in der Frühzeit der türkischen Herrschaft, teoksessa Die Geschichte des Christianismus (1450–1530). Herder, Freiburg/Basel/Wien 1995 s. 6-49.
- Dunaway 1995
 Dunaway, Marc: What is the Orthodox Church? Conciliar Press, Ben Lomond/CA 1995.
- Feine 1972
 Feine, H. E.: Kirchliche Rechtsgeschichte – Die Katholische Kirche. Böhlau, Köln/Wien 1972.
- Finkel 2005
 Finkel, Caroline: Osman’s Dream: the Story of the Ottoman Empire 1300–1923. John Murray, London 2005.
- Gadamer 1990
 Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik I, Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Mohr Sieberck, Tübingen 1990.
- Gallagher 2003
 Gallagher, Clarence: Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. Ashgate, Aldershot 2003.
- Glenn 1997
 Glenn, H. Patrick: The Capture, Reconstruction and Marginalisation of ”Custom”. American Journal of Comparative Law 1997 s. 613-620.
- Glenn 2004
 Glenn, H. Patrick: Legal Traditions of the World. Oxford University Press, Oxford 2004.
- Glenn 2006
 Glenn, H. Patrick: Transnational Common Laws. Fordham International Law Journal 2006 s. 457-471.
- Greek Helsinki Monitor 2000
 Greek Helsinki Monitor, Panayte Dimitras, Dwinling, Elderly and Frightened – The Greek Minority in Turkey Revisited. AIM, Athens 2000.
- Grossfelt 1990
 Grossfelt, Bernhard: The Strength and Weakness of Comparative Law. Clarendon Press, Oxford 1990.
- Güran 2005
 Güran, Sait: Administrative Law, teoksessa (eds.) Tuğrul Ansay and Don Wallace: Introduction to Turkish Law. Kluwer, The Hague 2005 s. 47-84.
- Güriz 2005
 Güriz, Adnan: Sources of Turkish Law, teoksessa (eds.) Tuğrul Ansay and Don Wallace: Introduction to Turkish Law. Kluwer, The Hague 2005 s. 1-19.
- Haarscher 2006
 Haarscher, Guy: Tunnustuksettomuus. Niin & Näin, filosofinen julkaisusarja 23°45, Tampere. [Suom. Tapani Kilpeläinen].
- Hakapää 2003
 Kari Hakapää: Uusi kansainvälinen oikeus. Talentum, Helsinki 2003.
- Hanioglu 1995
 Hanioglu, M. Sukru: The Young Turks in Opposition. Oxford University Press, Oxford 1995.

Herrin 2007

Herrin, Judith: *Byzantium – The Surprising Life of a Medieval Empire*. Penguin Books, London 2007.

Helsinki Watch 1992

Helsinki Watch, *Denying Human Rights and Ethic Identity: The Greeks of Turkey*, 1992.

Hore 2003

Hore, A.H.: *Eighteen Centuries of the Greek Orthodox Church*. Gorgias Press, New Jersey 2003, alunp. 1899.

Horrocks 1997

Horrocks, Geoffrey: *Greek: A History of the Language and Its Speakers*. Longman, London/New York 1997.

Husa 2006

Husa, Jaakko: *Emancipation or Deprivation for the European Legal Mind? Maastricht Journal of European and Comparative Law* 2006 s. 81-107.

Husa 2007

Husa, Jaakko: *Kreikan oikeus ja oikeuskieli*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 2007.

Hussey 1986

Hussey, J.M.: *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Clarendon Press, Oxford 1986.

Joseph 2005

Joseph, B. D. :*Greek, Modern, teoksessa Encyclopedia of Language and Linguistics [14 vols]*. Elsevier 2005 s. 152-154.

Kirkinen – Railas 1982

Kirkinen, Heikki ja Railas, Viktor: *Ortodoksisen kirkon historia. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, Pieksämäki* 1982.

Koskenniemi 1998

Koskenniemi, Martti: *Kansainvälinen oikeus, teoksessa Encyclopædia Iuridica Fennica VI. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki* 1998 s. 366-378.

Kucukcan 2003

Kucukcan, Talip: *State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey*. Brighman Young University Law Review 2003 s. 475-506.

Kuismin 1996

Kuismin, Heikki: *Kreikan ja Turkin välinen saarikiista. Oikeus* 1996 s. 227-233.

Kyriazopoulos 2004

Kyriazopoulos, Kyriakos N.: *Proselytization in Greece. Journal of Law and Religion* 2004 s. 149-224.

Legrand 1996

Legrand, Pierre: *European Legal Systems are not Converging. International and Comparative Law Quarterly* 1996 s. 52- 81.

Leon 1974

Leon, Georg B.: *Greece and the Great Powers 1914–1917*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1974.

Letsas 2004

Letsas, George: *The Truth in Autonomous Concepts: How to Interpret the ECHR. European Journal of International Law* 2004, s. 279-305.

- Lewis 1999
 Lewis, Geoffrey: *The Turkish Language Reform: a Catastrophic Success*. Oxford University Press, New York 1999.
- Macar & Gökaçti 2006
 Macar, Elçin & Gökaçti, Mehmet Ali: *Discussion and Recommendations on the Future of the Halki Seminary*. TESEV, Istanbul 2006.
- Madden 2005
 Madden, Thomas F.: *Kristinusko ja umma, teoksessa (toim.) Madden: Ristiretket*. Gummerus, Helsinki 2005 s. 12-30.
- Magno 2002
 Magno, Cyril: *Constantinople, teoksessa (ed.) Cyril Magno: The Oxford History of Byzantium*. Oxford University Press, Oxford 2002 s. 64-70.
- Meyendorff 1982
 Meyendorff, John: *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood/New York 1982.
- Meyendorff 1987
 Meyendorff, John: *Vision of Unity*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood/New York 1987.
- Meyendorff 1989
 Meyendorff, John: *Imperial Unity and Christian Division*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood/New York 1989.
- Nousiainen 1993
 Nousiainen, Kevät: *Prosessin herruus*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 1993.
- Okcuoğlu 2007
 Okcuoğlu, Selim: *Turkin oikeuspolitiikka vaihtelee EU-jäsenyyssprosessin edetessä*. *Oikeus* 2007 s. 497-499.
- Oktem 2002
 Oktem, Niyazi: *Religion in Turkey*. *Brighman Young University Law Review* 2002 s. 371-403.
- Ovey & White 2002
 Ovey, Clara & White, Robin: *The European Convention on Human Rights*, Oxford University Press 2002.
- Pamuk 2004
 Pamuk, Orhan: *Istanbul – muistot ja kaupunki*. Tammi, Helsinki 2004 [suom. Tuula Kojo].
- Papadopoulos 1990
 Papadopoulos, Theodore H.: *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. Variorum, Hampshire 1990.
- Patsavos 1995
 Patsavos, Lewis J.: *Primacy and Conciliarity*. Holy Cross Orthodox Press, Brookline/Mass. 1995.
- Pellonpää 2007
 Pellonpää, Matti: *Europeiska mänskörättskonventionen*. Talentum, Helsinki 2007.
- Pelttari 1998
 Pelttari, Antti: *Valtiosopimus, teoksessa Encyclopædia Iuridica Fennica VI Suomalainen Lakimiesyhdistys*. Helsinki 1998 s. 928-933.

Perho 2002

Perho, Irmeli: *Islamin historiaa 600-luvulta 1900-luvulle, teoksessa (toim.) Helena Allahwerdi ja Helena Hallenberg: Islamin porteilla. Tammi, Helsinki 2002 s. 74-95.*

Petman 2007

Petman, Jarna: ”Ei vain kivun ja kärsimyksen tuottamista”: kidutuksen kielto Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen käytännössä. *Lakimies 2007 s. 1149-1169.*

Pihlajamäki – Mäkinen – Varkemaa 2007

Pihlajamäki, Heikki, Mäkinen, Virpi ja Varkemaa, Jussi: *Keskiajan oikeushistoria. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2007.*

Quest for Equality

A Quest for Equality: Minorities in Turkey. Minority Groups International 2007.

Roudometof 1998

Roudometof, Victor: *From Rum Millet to Greek Nation. Journal of Greek Studies 1998 s. 11-48.*

Runciman 1965

Steven Runciman: *The Fall of Constantinople. Cambridge, Cambridge University Press 1965.*

Runciman 1968

Runciman, Steven: *The Great Church in Captivity. Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge 1968.*

Skenderis 2004

Skenderis, Steven Stavros: *The Ethnic Greeks in Turkey. Saint Thomas Law Review 2004 s. 551-584*

Slaughter 2004

Slaughter, Anne-Marie: *A New World Order. Princeton University Press, Princeton 2004.*

Toplum ve hukuk araştırmaları vakfı

Toplum ve hukuk araştırmaları vakfı. *Oikeus 2006 s. 651-654.*

Tsilas 1997

Tsilas, Loucas: *Greek-Turkish Relations in the Post-Cold War Era. Fordham International Law Journal 1997 s. 1589-1605.*

Tsirpanlis 2006

Tsirpanlis, Constantine N.: *Ο Απόστολος Ανδρέας, ο Πρωτόκλητος ιδρυτής Εκκλησίας του Βυζαντίου και η Πατριαρχείο Κων/πόλεως. The Patristic & Byzantine Review 2006 s. 22-66.*

Virtanen 2003

Virtanen, Lasse: *Metropoliitta Johannes – Bysantin luottomies, Ajatus, Helsinki 2003.*

Viscuso 2006

Viscuso, Patrick: *Orthodox Canon Law. InterOrthodox Press, Berkeley/Cal. 2006.*

Ware 1993

Ware, Timothy: *The Orthodox Church. Penguin Books, London 1993.*

Wildhaber 2007

Wildhaber, Luzius: *The European Convention on Human Rights and International Law. International and Comparative Law Quarterly 2007 s. 217-232.*

Woodhead 2004

Woodhead, Linda: *An Introduction to Christianity. Cambridge University Press, Cambridge 2004.*

Yiannopoulos 1993

Yiannopoulos, Athanassios N.: Historical Development, teoksessa (eds.) Konstantinos D. Kerameus & Phaedon J. Kozyris: Introduction to Greek Law. Kluwer/Sakkoulas, Deventer 1993 s. 1-12

Zachariadou 1996

Zachariadoun, Elisabeth A. (Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου): Kymmenen turkkilaista Suurta Kirkkoa koskevaa dokumenttia (Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία 1483-1567 (Εκδόσεις Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1996).

Zumbansen 2006

Zumbansen, Peer: Transnational Law, teoksessa (ed.) Jan M. Smits: Elgar Encyclopedia of Comparative Law, Edward Elgar, Cheltenham 2006 s. 738-754.

Örücü 1996

Örücü, Esin: Turkey: Change Under Pressure, teoksessa (eds.) Esin Örücü, Elspeth Atwooll & Sean Coyle: Studies in legal systems: mixed and mixing. Kluwer, Dordrecht 1996, s. 89-111.

Örücü 2003

Örücü, Esin: The Turkish Experience with Judicial Comparativism in Human Rights Cases, teoksessa (ed.) Esin Örücü: Judicial Comparativism in Human Rights Cases. UK National Council of Comparative Law, London 2003 s. 131-154.

Özbudun 2005

Özbudun, Ergun: Constitutional Law, teoksessa (eds.) Tu rul Ansay and Don Wallace: Introduction to Turkish Law. Kluwer, The Hague 2005 s. 19-45.

OIKEUSTAPAUSLUETTELO

Euroopan ihmisoikeustuomioistuin (EIT)

Kokkinakis v. Greece (24.6.1993, application no. 14307/88).

Holy Monasteries v. Greece (9.12.1994, A 301-A).

Canea Catholic Church v. Greece (16.12.1997, application no. 25528/94).

Sidiropoulos and others v. Greece (10.7.1998, application no. 57/1997/841/1047).

Serif v. Greece (14.2.1999, application no. 38178/97).

Selmouni v. France (28.7.1999, application no. 25803/94).

Akkoç v. Turkey (10.10.2000, application nos. 22947/93 ja 22948/93).

Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova (13.12.2001, application no. 45701/99).

Refah partisi [(The Welfare Party) and others v. Turkey (13.2.2003, application nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98 ja 41344/98).

Connors v. United Kingdom (27.5.2004, application no. 66746/01).

Mamatkulov and Askarov v. Turkey (4.2.2005, application no. 46827/99 ja 46951/99).

Öcalan v. Turkey (12.5.2005, application no. 46221/99).

Nachova and others v. Bulgaria (6.7.2005, applications nos. 43577/98 and 43579/98).

Leyla Şahin v. Turkey (10.11.2005, application no. 44774/98).

Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia (5.10.2006, application no. 72881/01).

Fener Rum Erkek Lisesi Vakfi c. Turquie 9 janvier 2007 (requête n° 34478/97).

Apostolidi et autres c. Turquie 27 mars 2007 (requête n° 45628/99).

Jaakko Husa

Décision sur la recevabilité (requête n° 14340/05) [Patriarcat oecumenique (Fener Rum Patrikliği) v. Turquie].

Turkin korkein oikeus (Yargıtay)

Case No 2005/10694, Decision No 2007/5603 Court of Cassation (4th Penal Chamber).

Jaakko Husa

THE MEETING OF AN ANCIENT LEGAL TRADITION AND NATIONALISTIC LAW – THE ECUMENICAL PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE AND TURKEY

The world of law is highly diverse and contains many legal inhabitants (states, organisations, nations, languages, cultures etc.) which do not share a constant vision of time or of the past. When new states are born and old ones are shattered or disappear, the idea concerning legal continuity spanning over time is put under critical test. International (public) law contains norms for these types of situations, but they do not eradicate the fundamental tension which the old and new legal order bring about inside the state itself. Inner-tension based problems tend to be severe if indigenous legal traditions that were accepted by the old order are not even recognised by the new. The more ancient and institutionalised the legal traditions are, the more burning the tension appears to be. This is especially the case if a legal tradition is considered as an “alien” or even an “inside-enemy” from the point of view of the new state and its prevalent legal culture.

The schismatic problem arises from the fact that all legal traditions are inherently normative: they embody the demand for normative power for their own legal inheritance. We may call this dimension of legal traditions ‘the presence of the past’ (term from *Pierre Legrand*) which expresses legal-cultural experience of a historically conditioned understanding exceeding that of the present state and its contemporary legal system.

This paper examines an ancient and highly refined written legal tradition situated in modern Turkey. The institution in question is the Ecumenical Patriarchate of Constantinople (in Greek Οἰκουµενικό Πατριάρχειο Κωνσταντινουπόλεως) which is situated in today’s Istanbul. It is an important religious institution for all Greek Orthodox churches throughout the world, even though in Turkey it is confined to a small minority. The case of patriarchate is exceedingly seminal for anyone who wishes to explore what are the detailed and complex difficulties between old and new law in a situation in which all the odds seem to be against the very survival of a long-standing legal tradition. To put it briefly, historically derived and selected nationalistic ideas and values about the law and prevalent Turkish legal regime do not seem to allow a healthy base for the survival of the patriarchate.

Yet the patriarchate constitutes an intriguing laboratory for examining an ancient living tradition containing normative information. In this study, the patriarchate is conceived as a specific legal tradition which is inherently bearing the ‘presence of the past’ i.e. the demand to recognise its soft normative transnational power and long-standing body of normative information. The impressive past of this institution dates back to the times of Antiquity, continues through the Middle-Ages spreading from the East to Rome (330-1452) to the Ottoman Empire or the *Osmanlı İmparatorluğu* (1453-1922) and to modern day Turkey (1923-). The deep roots of the patriarchate also provide us with an historical irony: modern Turkish law has been drawing heavily from the European Civil Law tradition which is based on Roman law (or rather *ius commune*), with this very same Roman foundation providing an undeniably recognised position for the patriarchate which modern Turkish law does not.

The research theme is approached and analysed by regarding the patriarchate as a transnational legal tradition (in the sense developed by *H. Patrick Glenn*) which has its foundations based upon ancient Roman law (e.g. *Νεαροές*, in Latin *Novellae*), orthodox canon law, law of the Ottoman Empire, international law of treaties, international human rights and even the old and up-to-date Turkish law. In accord, the study of the patriarchate requires also applying very ancient legal texts to modern day institutions.

Even though the theme itself and some of the material used in the study are of a theological or religious nature, the approach entertained here is legal i.e. it makes use of legal arguments. In a similar vein, the author, stresses the importance of human rights and specifically the significance of the European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms. It is apparent that many of the important recent cases decided by the European Court of Human Rights (e.g. *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie* 2007, *Apostolidi et autres c. Turquie* 2007 ECtHR) are crucial to the argument developed in this study. Relevant human rights case law (i.e. quasi-legislative side of human rights adjudication) provides a tool that is deployed in critical analysis concerning some of the overtly nationalistic tendencies in modern Turkish law. In addition, the United Nations’ Universal Declaration of Human Rights (1948) and the International Covenant on Civil and Political Rights (1966) are seen to hold a significant position in reinforcing the authority of human rights.

In chapter 2, the long history of the patriarchate and its ancient legal basis as well as its contemporary legal-cultural situation is presented and analysed. In chapter 3, a picture of the international law based position of the institute is presented as well as its position from the point of view

of Turkish modern law (of international and domestic nature) and legal culture. In addition, some of the most relevant legal problems between the patriarchate and Turkish law are encountered: the contested ecumenical nature in the light of the recent Turkish Court of Cassation (in Turkish *Yargıtay*) case decided in summer 2007, hindered schooling of priests (the question of Halki-seminar), lack of protection for property, and troubled nomination-procedure of patriarch and other clerical personnel (the demand of Turkish citizenship). Even so, at the very heart of the problem lies the lacking formal legal recognition of the patriarchate.

In chapter 4, the author criticises Turkish interpretations of the Treaty of Lausanne (1923) and international human rights from the point of view of protection of national religious minorities. The author provides argument for more a human rights friendly approach, stressing the legitimacy of indigenous minority rights and their accompanying long-standing cultural institutions. In particular, the unilateral *mala fides* interpretation-technique applied, highly questionable in modern day international law, is put under analytical critique. However, the main critique is targeted against the seemingly overt nationalistic manner that Turkey deploys when it makes interpretations about the legal position of the patriarchate. It seems Turkish judges are bringing their nationalistic legal-cultural assumptions, preferences and more importantly their prejudices into courtrooms when they deal with the patriarchate. As an outcome, the *de facto* legal basis of this institution is very thin indeed. The consequences are profound since the very survival of the patriarchate is at stake.

This study advocates for a change in Turkey's human rights culture. By and large the problems are not of a Law-in-Books nature but, instead, Law-in-Action nature. One must be careful, though, not to generalise too broadly. In other words, the Turkish legal system *per se* is not problematic but, instead, the nationalistic interpretations may easily be targeted to severe human rights based criticism. Contestable nationalistic presuppositions (e.g. so-called syndrome of Sèvres) lie at the foundation, buried neatly under the surface, of seemingly problem-free formal law. In the final chapter (5) the author questions the lacking recognition of the normative 'presence of the past' of the patriarchate.

Finally, the author concludes, that as an important state holding potentially a unique position between the Western and Eastern legal cultures, Turkey certainly deserves a more legitimate human rights culture than is present today. As legal-cultural attitudes concerning human rights of minorities differ from today's ECHR's value-base, it seems rather uncontested that the future of the patriarchate is connected with the development of the Turkish human rights culture. Ultimately, minority human rights should

work against all forms of violence, imperialism and suppression, which on the other hand, normally go hand in hand with mono-cultural nationalism (i.e. Kemalistic *milliyetçilik*).