

TÄSSÄ NUMEROSSA – IN THIS VOLUME

TIMO VASKO

Esipuhe – Foreword

PÄIVI HASU

Globaali helluntailaisuus, kulttuurinen (epä)jatkuvuus ja talous
Tansaniassa

MARKKU HOKKANEN

Parantaminen, kristinusko ja lähetystyö Afrikan historiassa

PAULI LAUKKANEN

Raamattu päänalusena: Havaintoja Raamatun käytöstä ja merkityksestä
Namibiassa

JAAKKO LOUNELA

Kukaan ei voi palvella neljää herraa: Suomen helluntailaiset, luterilaiset
ja ortodoksit kehitysyhteistyössä Keniassa

MARI-ANNA PÖNTINEN

Viisauden jäljillä: Näkökulma afrikkalaiseen ajatteluun

SATU SAARINEN

Kutsumus, vastuu ja hengellisyys: Näkökulmia Namibian luterilaisten
kirkkojen naispappien kokemuksiin

ANTTI VANHANEN

Etnisyys ja tribalismi Etelä-Tansanian luterilaisuudessa

AULI VÄHÄKANGAS

Dynaamista afrikkalaista naisten teologiaa

HOLGER WEISS

Islam and Muslims in Ghana: The 'Muslim Factor' in a West African
Secular State

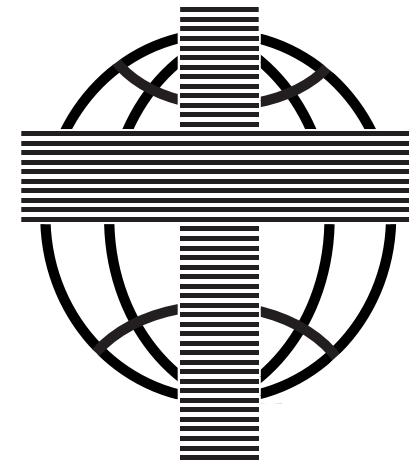
F. PETER FORD, JR.

Christian-Muslim Relations in Ethiopia: A Checkered Past, a Challenging
Future

LÄHETUSTEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

VOLUME 10 (2008)

LÄHETUSTEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA VOL. 10 (2008) JOURNAL OF MISSION THEOLOGY



Kristinusko, islam ja kehitysyhteistyö
afrikkalaisessa kontekstissa

LÄHETYSOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY
VOLUME 10 (2008)

JULKAISIJA – PUBLISHER

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

TOIMITUS – EDITORIAL BOARD

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

TAITTO – LAYOUT

Christian Seppänen

PAINO – PRINTING

Kirkkohallitus – Church Council
Helsinki 2008

PAINOS – PRINT RUN

600 kpl – copies

Kirjoitusten julkaisemisessa noudatetaan ns. referee-käytäntöä

ISBN 978-951-789-259-9

ISSN 0788-9518

TILAUKSET

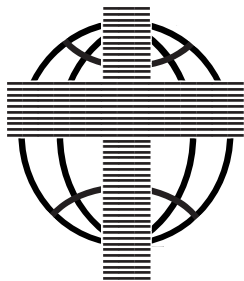
Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, PL 185
00161 Helsinki
p. (09) 1802315
fax (09) 1802454
s-posti julkaisumyynti@evl.fi
hintaa 10 € + postikulut

ORDER TO

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

LÄHETYSTEOLIGINEN
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY
VOLUME 10 (2008)

*Kristinusko, islam ja kehitysyhteistyö
afrikkalaisessa kontekstissa*



Esipuhe

Kristinusko, islam ja kehitysyhteistyö afrikkalaisessa kontekstissa

Tämä *Lähetysteologisen Aikakauskirjan – Journal of Mission Theology* teemanumero käsittelee monista näkökulmista kristinuskoa afrikkalaisessa kontekstissa. Sen tähden myös kirjoitusten teemat vaihtelevat varsin paljon. Se merkitsee lukijalle samalla kokonaiskuvan rikkautta. Päivi Hasun tapaustutkimus Tansaniassa sijaitsevasta helluntailais-karismaattisesta kirkosta ja sen järjestämästä hengellisestä kokouksesta vie lukijan tarkastelemaan kulttuurisen murroksen mahdollisuutta. Millaisia sitten ovat parantamisen, kristinuskon ja lähetystyön suhteet lähetysliikkeen lääkintätyössä 1800- ja 1900-luvuilla? Tätä problematiikkaa tarkastelee Markku Hokkanen.

Entä Raamatun käyttö ja sen merkitys namibialaisessa kontekstissa? Mitä tapahtuu, kun omakielinen kirjallisuus alkaakin vähitellen menettää arvostustaan? Pauli Laukkanen on selvittänyt suhtautumista Raamattuun Pohjois-Namibiassa vuodesta 1954 nykypäivään. Millaisia havaintoja on mahdollista tehdä suomalaisten kehitysyhteistyöstä Keniassa? Jaakko Lounela tarkastelee Suomen helluntailaisten, luterilaisten ja ortodoksien kehitysyhteistyöhankkeita ja Suomen valtion kehitysyhteistyömäärärahojen määriä ja käyttöä kenialaisessa kontekstissa vuosina 1977–1989. Millaiseksi muodostui suomalaisten lähetysjärjestöjen ja Suomen valtion välinen suhde Keniassa tehtyyn kehitysyhteistyöhön?

Mari-Anna Pöntinen selvittää teologian liittäminen problematiikkaa ympäröivään afrikkalaiseen ajatteluun. Tällöin keskeistä on myös kysyä, mitä on afrikkalainen filosofia. Satu Saarinen pohtii, millaisia ovat naispuolisten pappien ja seminaariopiskelijoiden kokemukset Namibian kahdessa luterilaisessa kirkossa. Hän analysoi kirjoituksessaan naisteologioiden kokemuksia kutsumuksesta, hengellisyydestä ja vastuusta näissä kirkoissa.

Antti Vanhasen kirjoitus valottaa etnisyyden ja tribalismin problematiikkaa Etelä-Tansanian luterilaisuuden historiassa. Millaisia olivat alueen etniset jännitteet? Miten tribalismi ja nationalismi pyrkivät valtaan kirkossa? Auli Vähäkankaan tarkastelun kohteena on afrikkalainen naisten teologia, joka käy ilmi verkostossa nimeltään The Circle of Concerned Afrikan Women Theologians. Verkosto perustettiin vuonna 1989 kannustamaan jäseniään teologiseen ajatteluun, tutkimukseen ja julkaisutoimintaan.

Islamia Afrikassa tarkastellaan erityisesti kahdessa kirjoituksessa. Holger Weiss selvittää, mitä islamin politisoituminen merkitsee Ghanassa. Muslimit ovat Ghanassa yhteiskunnallisesti marginalisoitunut vähemmistö, joka on joutunut uskontoryhmän sisäisiin konflikteihin. Sen sijaan uskontojen välisiä konflikteja on esiintynyt vähän. Reformoitu teologi F. Peter Ford Jr. on antanut julkaistavaksi kirjoituksen, joka käsittelee kristittyjen ja muslimien suhteita Etiopiassa 600-luvulta nykyaikaan. Erityisen huomion tällöin saavat sekä The Ethiopian Orthodox Church (EOC) että The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY). Tulevaisuudessa sekä muslimit että kristityt kohtaavat merkittäviä haasteita. Näistä Ford on lähemmin tarkasteltavaksi listannut yhteensä kahdeksan. Tämän kirjoituksen julkaisee samaan aikaan Reformed Review (Holland, Michigan).

Foreword

Christianity, Islam and development aid cooperation in the African context

This theme issue of the *Journal of Mission Theology* studies several aspects of Christianity in the African context, which is why the themes of the articles vary a great deal, forming a rich spectrum of readings. The case study by Päivi Hasu on the Pentecostal-Charismatic Church of Tanzania and its meetings allows the reader to look into the possibilities of a cultural transition. Markku Hokkanen surveys the problematics of what the relation between healing, Christianity and mission work were like in medical missions of the 19th and 20th century.

What about the use of the Bible and its significance in the Namibian context? What happens when literature in the vernacular gradually starts to lose esteem? Pauli Laukkanen has studied the approach to the Bible in Northern Namibia from 1954 to the present. What types of observations may we make concerning Finnish development aid cooperation in Kenya? Jaakko Lounela studies development aid cooperation enterprises among Finnish Pentecostals, Lutherans and Eastern Orthodox, as well as the sums of money earmarked by the Finnish government for development aid and their disbursement within the Kenyan context, 1977–89. In carrying out development work in Kenya, what types of relationships were formed between Finnish mission organizations and the Finnish government?

Mari-Anna Pöntinen sheds light on the problems involved in linking theology to the surrounding African way of thinking. The essential question here is to understand what African philosophy is. Satu Saarinen considers the experiences of women pastors and seminary students in the two Namibian Lutheran churches. In her article she analyses women theologians' experiences of their calling, spirituality and responsibility in these churches.

Antti Vanhanen's article delves into the problematics of ethnicity and tribalism in the history of Southern Tanzanian Lutheranism. What were the ethnic tensions in the area like? How did tribalism and nationalism seek power within the church? Auli Vähäkangas surveys the African theology of women, found in the network called the Circle of Concerned African Women Theologians. The network was established in 1989 to encourage its members to take on theological thinking, research and publication activity.

Islam in Africa is especially portrayed in two presentations. Holger Weiss explains what the politicisation of Islam means in Ghana, where Moslems are societally a marginal minority who are engaged in the internal conflicts of their religious group, whereas very few conflicts occur between religions. F. Peter Ford, Jr, a Reformed theologian, has submitted for publication an article on the relations between Christians and Moslems in Ethiopia from the 7th century onwards. Special attention is afforded to both the Ethiopian Orthodox Church (EOC), and the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY). In the future both Moslems and Christians will face significant challenges. Ford selects eight of these for closer scrutiny. This article is being co-released with the Reformed Review of Holland, Michigan.

Sisällys – Contents

- 2 ESIPUHE – FOREWORD
- 4 SISÄLLYS – CONTENTS
- 5 PÄIVI HASU
Globaali helluntailaisuus, kulttuurinen (epä)jatkuvuus ja talous
Tansaniassa
- 19 MARKKU HOKKANEN
Parantaminen, kristinusko ja lähetystyö Afrikan historiassa
- 33 PAULI LAUKKANEN
Raamattu pääanalusena: Havaintoja Raamatun käytöstä ja
merkityksestä Namibiassa
- 49 JAAKKO LOUNELA
Kukaan ei voi palvella neljää herraa: Suomen helluntailaiset,
luterilaiset ja ortodoksit kehitysyhteistyössä Keniassa
- 81 MARI-ANNA PÖNTINEN
Viisauden jäljillä: Näkökulma afrikkalaiseen ajatteluun
- 98 SATU SAARINEN
Kutsumus, vastuu ja hengellisyys: Näkökulmia Namibian luterilaisten
kirkkojen naispappien kokemuksiin
- 115 ANTTI VANHANEN
Etnisyys ja tribalismi Etelä-Tansanian luterilaisuudessa
- 133 AULI VÄHÄKANGAS
Dynaamista afrikkalaista naisten teologiaa
- 146 HOLGER WEISS
Islam and Muslims in Ghana: The 'Muslim Factor' in a West African
Secular State
- 160 F. PETER FORD, JR.
Christian-Muslim Relations in Ethiopia: A Checkered Past, a
Challenging Future
- 182 TIIVISTELMÄT
- 186 SUMMARIES
- 190 KIRJOITTAJAT – CONTRIBUTORS

Globaali helluntailaisuus, kulttuurinen (epä)jatkuvuus ja talous Tansaniassa

JOHDANTO

Helluntailais-karismaattinen¹ kristillisyys on levinnyt ympäri maailmaa kiihtyvällä intensiteetillä viimeisten vuosien aikana.² Sitä pidetään esimerkiksi Afrikassa nopeimmin kasvavana uskonnollisena liikkeenä, jolla on sosiaalisia ja taloudellisia ulottuvuuksia koko globaalissa etelässä. On arvioitu, että helluntailais-karismaattisia kristittyjä on maailmassa ainakin 500 miljoonaa.³ Tässä suhteessa Afrikan suuria maita ovat muun muassa Nigeria, Ghana, Etelä-Afrikka, Zimbabwe ja Kenia, joiden väestöstä noin 20 %:n arvellaan olevan helluntailais-karismaattisia kristittyjä. Tämä kristillisyys vetoaa paitsi kaupunkien keskiluokkaan myös maaseudun köyhiin ja on osittain reaktiota sosio-ekonomisiin olosuhteisiin. Näin on myös Tansaniassa, jossa yhteiskunnallinen ja taloudellinen kehitys voidaan nähdä yhtenä tärkeänä tekijänä helluntailais-karismaattisen kristillisyyden voimistumisessa. Tansaniassa taloudelliset reformit, rakennesoikeutusohjelmat ja liberalisointi ovat makrotason talouskasvusta huolimatta ruohonjuuritasolla lisänneet marginalisoitumista. Yhteiskunnallinen kehitys antaa viitteitä sitten, miten uskonnollinen liike syntyy globaalin talouden marginaaleissa kamppailevissa yhteiskunnissa.

-
- 1 Englanninkielisessä kirjallisuudessa käytetään yleisesti käsitettä *pentecostal-charismatic* tarkoittamaan sitä laajaa joukkoa erilaisia suuntauksia, joiden yhteisinä piirteinä pidetään muun muassa henkilökohtaista kääntymystä ja Pyhän Hengen armolahjoja kuten kielillä puhumista, profetointia ja rukousparantamista. Noudatan tässä esseessä samaa käytäntöä.
 - 2 Artikkelin perustuu Tansaniassa kesäkuussa 2006 ja kesä–heinäkuussa 2007 tehtyyn empiiriseen tutkimukseen. Tutkimusta ovat rahoittaneet Pohjoismaainen Afrikka-instituutti, Suomen Kulttuurirahasto ja Helsingin yliopisto. Se kuuluu dosentti Mika Vähäkankaan johtamaan tutkimushankkeeseen ”Afrikkalaisen kristillisen identiteetin rakentuminen globaalin ja paikallisen vuoropuhelussa”. Kiitän tutkimusapulaistani Geoven Festo Rwi-zaa, jonka paikallistuntemus on tehnyt tämän tutkimuksen mahdolliseksi.
 - 3 <http://pewforum.org/surveys/pentecostal/>.

Nykyiset, maailmanlaajuiset helluntailais-karismaattiset verkostot liikuttavat ihmisiä, rahaa, aatteita ja median tuotoksia ympäri maailmaa yhä nopeammin. Helluntailais-karismaattisuudella onkin kyky olla samanaikaisesti sekä opeiltaan ja toimintatavoiltaan yleismaailmallinen että kulttuurisesti erityinen. Tästä syystä tutkijat ovat globalisaatiokeskustelussa vaihtelevasti luonnehtineet helluntailaisuutta sekä kulttuurisesti homogeenisoivaksi että kulttuurisen ja yhteiskunnallisen erityislaadun säilyttäväksi ilmiöksi. Simon Coleman, joka on tutkinut Livets Ordia, Uppsalassa toimivaa ruotsalaista karismaattista liikettä, on hahmottanut helluntailais-karismaattisen liikkeen globalisoitumisessa kolme dimensiota. Ensinnäkin ilmiö liittyy laajamittaiseen joukkotiedotusvälineiden käyttöön aatteiden ja erilaisten mediatuotosten levittämisessä ympäri maailmaa. Toiseksi se viittaa organisaatioon, joka edistää ihmisten globaalia liikkuvuutta, verkostoitumista ja erilaisten kokousten järjestämistä samalla kun se ylläpitää suuria, yritysten tavoin toimivia kirkkoja. Kolmanneksi näitä kirkkoja yhdistää globaali metakulttuuri, jossa monet helluntailaiset käytännöt ja toimintatavat ylittävät paikallisuuden ja näyttäytyvät varsin samankaltaisina eri puolilla maailmaa.⁴ Tarkastelen tässä artikkelissa globalisaation ja paikallisuuden sekä kulttuurisen jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden problematiikkaa kahden teologisen periaatteen, demonologian ja menestyksen teologian avulla. Tapaustutkimuksena on Dar es Salaamissa sijaitseva uudehko helluntailais-karismaattinen kirkko Efatha ja sen järjestämä hengellinen kokous vierailevine, kansainvälisine saarnaajineen.

Uusia helluntailaisia kirkkoja on vaikea määritellä yksiselitteisesti, mutta yleensä niille on yhteistä henkilökohtainen kääntyminen ja aikuiskaste sekä Pyhän Hengen armolahjat kuten kielillä puhumisen taito, rukousparantaminen ja profetointi. Helluntaikirkkojen kasvavaan suosioon on löydettävissä monenlaisia syitä. Kristittyjen todistukset näyttävät varsin selvästi, että yksilön näkökulmasta katsottuna taustalla on hyvin usein elämän suuret vaikeudet, kuten sosiaaliset, taloudelliset tai terveydelliset kriisit. Karismaattisuudessa vetoaa rituaalinen elämä sekä hengellisyys, spontaanisuus, emotionaalisuus ja hengellisen kokemusmahdollisuuden tasa-arvoisuus. Usko Pyhän Hengen toimintaan merkitsee emotionaalista turvaa köyhyyden ja epävarmuuden vaivaamassa maailmassa. Se sisältää myös käännteentekevän ihmeen mahdollisuuden.

Teologiselta kannalta monia karismaattisia kirkkoja luonnehtivat demonologia ja henkivalloista vapautumisen idea. Painotukset kuitenkin vaihtelevat kirkosta toiseen. Tämän ajattelun mukaan kristityn terveys ja menestys voivat olla vaarassa demonien ja erilaisten henkien toiminnan johdosta. Nämä kaikki ovat saatanan ilmentymiä. Afrikassa usko henkiin, noituuteen ja henkiin on levinnyt

4 Coleman 2000, 65–69; myös esimerkiksi Robbins 2004, 125.

laajalle. Tästä syystä karismaattisuus istuikin hyvin afrikkalaiseen maailmankuvaan: elämä nähdään jokapäiväisenä hengellisenä sodankäyntinä Jumalan ja erilaisten saatanaa edustavien paikallisten kategorioiden välillä.⁵ Helluntailaisuuden menestystä esimerkiksi juuri Afrikassa selittää sen kyky ottaa paikallinen kosmologia vakavasti. Samalla kun helluntailaisuudessa sanoudutaan irti perinteisistä uskomuksista, kotoperäiset kategoriat tulevat osaksi hengellistä diskurssia. Näin globaali helluntailaisuus voi juurtua syvästi paikalliseen yhteiskuntaan ja kulttuuriin.

Toinen tärkeä piirre on menestyksen teologia. Myös menestyksen teologian painotukset ja niiden asema saarnoissa ja opetuksessa vaihtelevat kirkosta toiseen. Menestyksen teologialla tarkoitetaan oppirakennelmaa, jonka mukaan Jumala on vastannut kaikkiin ihmisen tarpeisiin Kristuksen kärsimyksen ja kuoleman kautta. Jeesus lunasti kuolemallaan ihmisille pääsyn synnistä, sairaudesta ja köyhyydestä. Tosiuskovalla on siten oikeus siunauksiin, terveyteen ja vaurauteen, ja kaikki tämä on saavutettavissa tässä elämässä positiivisen uskon tunnustuksen kautta.⁶ Opin syntyyn ovat vaikuttaneet monet amerikkalaiset TV-evangelistat. Vakiintuneita nimiä ovat muun muassa Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, A. A. Allen, Oral Roberts ja T. L. Osborn.⁷ Monet heistä vaikuttivat Tulsassa, Oklahoman osavaltiossa Yhdysvalloissa. Esimerkiksi A. A. Allen opetti, että Jumala on vaurauden Jumala, ja että kaikkien niiden, jotka haluavat päästä vauraudesta osallisiksi, tulee avustaa Jumalan palvelijoita. Oral Roberts lisäsi ”uskon siemenen” idean: ihminen vaurastuu istuttamalla ”siemenen”, jonka tuoman ”sadon” uskova saa aikanaan moninkertaisesti takaisin.⁸ T. L. Osborn tunnetaan muun muassa ajatuksesta ”anna niin sinulle annetaan”. Menestyksen teologian mukaan vastaanottaminen edellyttää siis antamista; uskoon tulleen kristityn menestys riippuu Jumalalle annetuista lahjoituksista. Nämä piirteet ovat vaihtelevalla tavalla läsnä myös useimpien tansanialaisten karismaattisten kirkkojen opetuksissa. Useat tutkijat ovat eri puolilta Afrikkaa ottamiensa esimerkkien avulla esittäneet, että monille näistä uskonnollisista yrittäjistä sanoma saamisesta antamisen seurauksena ja siihen olennaisesti liittyvä varainhankinta ovat tapoja peittää uskonnollisten yritysten ja kirkkojen kustannukset. Tämän kaltainen ajattelu on niin laajalle levinnyttä, ettei sitä millään yksinkertaisella tavalla voi johtaa suoraan amerikkalaisten TV-evangelistojen ajatuksista ja toimintatavoista.

5 Brouwer et al. 1996, 169; Robbins 2004, 122; Munga 1998, 112–113.

6 Menestyksen ja vaurauden ajatuksia perustellaan usein muun muassa raamatunlauseilla 5. Moos. 8:18, Mal. 3:8–11, Mark. 10:29–30, Mark. 11:23–24, Matt. 9:29, Fil. 4: 19, 3. Joh. 2.

7 Tunnettuja menestyksen teologiaa edustavia julkaisuja ovat muun muassa Kenneth Copeland, *The Laws of Prosperity*, 1974; Gloria Copeland, *God's Will is Prosperity*, 1978; ja Kenneth E. Hagin *How God Taught me about Prosperity*, 1985.

8 Brouwer et al. 1996, 26–27, 171; Gifford 2001, 61.

Viesti menestyksestä löytää kaukupohjan myös perinteisestä afrikkalaisesta uskonnollisesta ajattelusta ja maailmankatsomuksesta, jossa uskonnolla on yhteys aineelliseen hyvinvointiin ja sen saavuttamiseen. Tällainen ajattelu käsittelee hyvää elämää tässä ja nyt: terveyttä, vaurautta ja menestystä elämässä. Havainnot osoittavat, että sosio-ekonomisten erojen kärjistymisellä ja marginalisoinnilla sekä uskonnollisella herätyksellä on usein varsin selvä yhteys. Nykyistä jälkimodernia globaalin talouden aikaa leimaa kasvava huoli taloudellisesta toimeentulosta, johon uskonto näyttäisi tarjoavan ainakin osittaisen ratkaisun.

Helluntailais-karismaattisuutta käsitellyt tutkimus on tarkastellut tämän ilmiön kulttuurisia, poliittisia, sosiaalisia ja taloudellisia ulottuvuuksia. Helluntailaisuuden leviäminen on myös liitetty sellaisiin yhteiskunnallisiin tekijöihin kuin jälkikoloniaalisen valtion romahtamiseen, globaaliin mediaan, diasporaan ja neoliberalistiseen talouteen.⁹ Keskustelua on herättänyt erityisesti menestyksen teologian laaja leviäminen. Sen juuret ovat amerikkalaisessa kulttuurissa ja yhteiskunnassa, mutta se on levitessään saanut kulttuurisesti erityisiä ilmenemismuotoja uusissa ympäristöissä.¹⁰

Globaalin helluntailais-karismaattisen kristillisyyden tutkimus onkin kokenut viime aikoina voimakkaan kasvun. Osassa tutkimuksia näkökulma on valikoitunut tarkastelemaan tämän kristillisyyden leviämistä kulttuuristen, sosiaalisten ja kansallisten rajojen yli.¹¹ Toisaalta on yhä useammin analysoitu näiden globaalien virtausten paikallisia ilmenemismuotoja.¹² Globaalin ja paikallisen välinen suhde onkin herättänyt myös laajempaa teoreettista keskustelua siitä tavasta, jolla helluntailais-karismaattinen kristillisyys on samanaikaisesti sekä paikallisesti spesifiä että globaalisti yleistä.¹³ José Casanova ja Joel Robbins ovat mielenkiintoisella tavalla purkaneet tätä helluntailais-karismaattisen kristillisyyden paradoksia. Casanova on esittänyt, että tämä kristillisyys on globaalisti menestyksellistä siksi, ettei se ole sidoksissa tiettyihin paikkaan sidottuihin kulttuuriperinteisiin. Toisaalta se ankkuroituu paikkaan menestyksekkäästi, koska se kykenee poikkeuksellisen hyvin ottamaan kantaa paikalliseen kulttuuriin ja sosio-ekonomiseen todellisuuteen. Casanovan mukaan paradoksin perusta on jatkuva hengellinen sodankäynti paikallisen perinteen kanssa.¹⁴ Tämä kristillisyys on siten avoin paikallistumisen suhteen samalla kun se voimakkaasti vastustaa paikallisen kulttuurin piirteitä. Siitä tulee paikallista ilman, että se lankeaa synkretismiin.

9 Esimerkiksi Marshall-Fratani 1998; Meyer 1999; Maxwell 2005; Hasu 2006, 2007.

10 Hunt 2000.

11 Martin 2002; Poewe 1994.

12 Meyer 1999; Corten ja Marshall-Fratani 2001.

13 Esimerkiksi Coleman 1998; Robbins 2003, 2004; Howell 2003; Hunt 2000.

14 Casanova 2001, 437.

Miten globaali menestyksen teologia sitten paikallistuu? Globaalia homogenisoitumisen tendenssiä heijastavana muotona voidaan pitää ns. hegemonista mallia, jossa uskonnollisen ideologian on tulkittu edustavan länsimaista kulttuurista ja taloudellista, maailmanlaajuista dominanssia yhteiskunnasta toiseen.¹⁵ Näitä näkemyksiä¹⁶ on kritisoitu muun muassa siitä, etteivät ne ota huomioon tapoja, joilla paikalliset uskonnolliset markkinat vaikuttavat esimerkiksi juuri menestyksen teologian muotoutumiseen paikallisessa kontekstissa. Vaikka ajattelutapa on kotoisin Amerikasta, oppi ja käytäntö muokkautuvat paikallisissa sosio-kulttuurisissa konteksteissa. Tässä artikkelissa esitän joitakin näkemyksiä siitä, miten globaali menestyksen teologia paikallistuu Tansaniassa tavalla, joka paradoksaalisesti kuvastaa kulttuurista epäjatkuvuutta.

Tutkijat ovat viime aikoina keskustelleet kristinuskoon ja erityisesti sen evankelikaalisiin muotoihin liittyvästä perustavanlaatuisesta kulttuurisen epäjatkuvuuden¹⁷ retoriikasta. Helluntailaisuus paikallisissa muodoissaan sisältää rikasta diskurssia menneisyyden taakse jättämisen välttämättömyydestä.¹⁸ Kääntyminen itsessään on rajapyykki menneen ja uuden elämän välillä. Tämä herättää kuitenkin kysymyksen, onko murroksessa kuitenkin havaittavissa jatkuvuutta. Kuten Robbins on esittänyt, paikallistumisen ja synkretismin kaltaiset ideat ovat juuri tällaisen jatkuvuusajattelun ilmentymiä.¹⁹

Casanova ja Robbins ovat keskustelleet helluntailaisuuden dualistisesta luonteesta. He ovat esittäneet, että dualistisen luonteensa vuoksi helluntailaiskarismaattisuudella on kyky säilyttää paikallisia, todellisuutta koskevia, ontologisia käsityksiä samalla kun niistä sanoudutaan irti. Demonisoimalla paikallinen henkimaailma tämä kristillisyyks asetuu jatkuvaan hengelliseen sodankäyntiin. Tämä sodankäynti on muodoiltaan varsin samanlaista ympäri maailmaa, mutta sisällöllisesti paikallista. Globaalin helluntailaisuuden homogenisoiva aspekti liittyy siis vahvasti dualismin ja epäjatkuvuuden ideoihin. Vaikka dualismi on luonteeltaan antisynkretistinen, se johtaa paikallisten ontologisten kategorioiden säilymiseen. Tämä tapahtuu uudessa kontekstissa osana demonista maailmaa.²⁰ Helluntailaiskarismaattisuus tulee kenties juuri tämän ominaisuutensa vuoksi niin lähelle afrikkalaista kokemusmaailmaa ja saattaa vastata paremmin ihmisten tarpeisiin ja käsityksiin kuin historialliset lähetyskirkot, joiden oppiin paholainen ei sisälly samalla tavoin.²¹

15 Hunt 2000, 333.

16 Esimerkiksi Brouwer et al.

17 Epäjatkuvuus vastaa tässä englanninkielisessä kirjallisuudessa käytettyä *rupture*-käsitettä.

18 Esimerkiksi Meyer 1998; Robbins 2007.

19 Robbins 2007, 10.

20 Robbins 2004, 129.

21 van Dijk 2000, 11.

Tarkastelen seuraavassa Dar es Salaamissa sijaitsevan, uushelluntailaisen Efatha-kirkon toimintaa näistä lähtökohdista käsin. Tapaustutkimuksena on kirkon järjestämä hengellinen seminaari ja seminaarissa esiintyneiden kansainvälisten vierailijoiden saarnat.

EFATHA

– HELLUNTAILAIS - KARISMAATTINEN KIRKKO TANSANIASSA

Uusien itsenäisten helluntailais-karismaattisten kirkkojen määrä on lisääntynyt Tansaniassa kuten muuallakin Afrikassa. Yksi näistä Dar es Salaamin itsenäisistä ja vahvasti kasvavista kirkoista on Efatha. Se sijaitsee Mwengessä, keskustan ulkopuolella, ja sitä johtaa Josephat Elias Mwingira, joka haluaa itseään kutsuttavaksi apostoliksi ja profeetaksi. Ennen uskoon tuloaan hän harjoitti jalokiviliiketoimintaa Mereranin kaivosalueella Arushan lähistöllä. Apostoli ja profeetta Mwingira on taustaltaan katolilainen, mutta hän opiskeli aikoinaan Mwikin luterilaisessa raamattukoulussa Kilimanjarolla. Siellä hän myös käynnisti pieniä herätysryhmiä. Tultuaan uskoon Mwingira perusti vuonna 1994 ryhmän, johon kuului 150 ihmistä. Hän sai sittemmin – vuonna 1995 – Jumalalta luvan jättää luterilainen kirkko. Efatha, joka tarkoittaa henkivalloista vapautumista, sai alkunsa vuonna 1996.²² Dar es Salaamin kirkko käynnistettiin virallisesti 2003, ja siihen kuului aluksi noin 50–60 ihmistä. Efathan jäseniä oli pelkästään Dar es Salaamissa vuonna 2005 yli 10 000, ja se kasvaa edelleen voimakkaasti samalla kun sen näkyvyys kirkkojen kentässä lisääntyy. Efatha on perustanut seurakuntia myös Keniaan, Sambiaan ja Malawiin. Kirkon hengellinen ja hallinnollinen johto on tarkoin organisoitu, ja Mwingira käyttää apunaan sekä hengellisiä että taloudellisia neuvonantajia. Efathan hallinnoimiseksi on perustettu myös rekisteröity yhtiö Efatha Foundation, joka vastaa muun muassa sijoitustoiminnasta. Efathalla on käynnissä muun muassa erilaisia maatalousprojekteja ja se omistaa suuria maa-alueita eri puolilla Tansaniaa. Jo pelkästään kirkon suuri oma tontti Dar es Salaamin keskiluokkaisessa Mwengessä on rahalliselta arvoltaan valtava.

Efathalla on kolme keskeistä päämäärää: rukousparantaminen, henkivalloista vapauttaminen ja kirkon valmistaminen lopunaikoja varten.²³ Näiden tehtävien suorittamiseksi Jumala antoi Mwingiralta yhdeksänkohtaisen ohjelman, joilla tavoitteisiin tuli pyrkiä. Efathan tuli ensiksikin aloittaa raamattukoulu ja saarnata Jumalan sanaa. Tuli myös järjestää palveluksia, joissa ihmisiä parannettaisiin rukousten avulla ja vapautettaisiin henkivalloista, kuten noituudesta, esi-isien hengistä ja monista haitallisista perinteistä. Efathan tuli valmentaa laulajia ja esirukoilijoita hengellisiksi johtajiksi ja perustaa kouluja lastentarhoista

22 Mark. 3:34: Sitten hän katsahti taivaalle, huokasi ja sanoi kuurolle: "Effata". Se merkitsee: aukene.

23 Mwingira 2005.

yliopistoihin uuden, korruptoitumattoman johtajasukupolven kouluttamiseksi. Ohjelman mukaan tuli perustaa uusia kirkkoja, järjestää seminaareja ja kokouksia sekä käynnistää muita mahdollisia Jumalan palvelemiseen tähtääviä hankkeita kuten sairaaloita, radio- ja TV-ohjelmia sekä julkaisuja.

Efatha on tähän saakka lähettänyt televisioituja palveluksia kolmella valtakunnallisella TV-kanavalla. Kesäkuussa 2007 kirkko kuitenkin käynnisti muuttaman vuoden rahankeruuprojektin tuloksena oman TV-aseman, TRENET:n. Se on Agape TV Networkin ohella toinen kokonaan uskonnollinen TV-asema Tansaniassa. Samalla viikolla kirkko vihki käyttöön oman pankkirakennuksen, joka tosin on viranomaisten viivyttelyn vuoksi vielä vailla toimilupaa. Vireillä on sekä oma radioasema että viikoittainen sanomalehti. Efathan tulevaisuudenvisioissa on esillä myös muun muassa yliopisto, sairaala, lentokenttä ja puhelinyhtiö. Haastatellessani Mwingiraa kesäkuussa 2006 hän näytti arkkitehdin ensimmäiset luonnokset 10-kerroksisesta liiketalosta, joka Efathalla on aikomus rakentaa.

Mwingiralle on kunnia-asia, ettei kirkko hanki taloudellista tukea ulkomailta vaan nojautuu jäsentensä lahjoituksiin sekä kirkon ja Mwingiran omien projektien tuottoihin. Kirkon viikoittaisten kolehtien summaa ei ole tapana kertoa julkisuuteen, mutta niiden arvellaan olevan yli 15 miljoonaa shillinkiä (yli 8000 €), joskus jopa 50 miljoonaa (lähes 30 000 €), jos on tarpeen kerätä varoja tiettyyn tarkoitukseen. Eräiden tietojen mukaan kirkon kristityt ovat ostaneet Efatha Foundationin osakkeita 15 miljardilla shillingillä. Efathassa antaminen saamisen edellytyksenä on hyvin vahvasti esillä: kymmenyksille ja kolehdeille annetaan suuri painoarvo. Kilpailusta tunnetulla uskonnollisella kentällä taloudellisesti hyvin menestyneitä kirkkoja moititaankin usein rahankeruusta. Mwingiran johtoajatuksia on kristittyjen kasvattaminen työntekoon ja taloudelliseen riippumattomuuteen: ”Minun on onnistunut kasvattaa tansanialaisia omavaraisuuteen ja työntekoon.” Mwingira pitääkin itseään kyvykkäänä talousmiehenä: ”Minä olen ekonomisti.”

Toimintaohjelmansa mukaisesti Efatha järjestää myös hengellisiä kokouksia ja seminaareja. Yksi näistä järjestettiin kesäkuussa 2007, ja se huipentui TV-aseman ja pankkirakennuksen virallisiin vihkiäisiin, joihin osallistui muun muassa kaksi hallituksen ministeriä. Viikon aikana puhujina ja opettajina toimivat tohtorit Mensa Otabil Ghanasta ja nigerialaistaustainen Tayo Adeyemi Englannista, samoin kuin bahamalaistaustainen, amerikkalaistunut pastori Randy Morrison. Yhtenä viikon laajoista teemoista oli tansanialaisten kristittyjen taloudellinen menestyminen ja kristittyjen voimaistaminen²⁴. Vaikka Efathan johtaja tahtoo nimittää itseään apostoliksi ja profeetaksi ja vaikka kirkon keskeisinä tavoittei-

24 Englanninkielisessä kirjallisuudessa *empowerment*.

na on rukousparantaminen ja henkivalloista vapautuminen, ne tulee ymmärtää laajasti: menestyksen teologialla ja kristittyjen taloudellisella menestyksellä on vankka sija. Tätä heijastaa vahvasti myös sellaisen kansainvälisen uskonnollisen megatähden kuin Mensa Otabilin kutsuminen Tansaniaan.

GHANALAINEN VISIITTI

Mensa Otabil on kohta 50-vuotias ghanalainen uskonnollinen johtaja, yksi kaikkein huomattavimpia helluntailais-karismaattisia uskonnollisia johtohahmoja Afrikassa. Otabil perusti vuonna 1984 International Central Gospel Churchin Accraan, Ghanaan.²⁵ Kirkon sunnuntaipalvelukset vetävät noin 7 000 kuulijaa, jotka ovat pääasiassa ylempää keskiluokkaa. Nykyisin Otabil on maassaan uskonnollinen supertähti, mutta myös kansainvälisesti tunnettu opettaja ja mediavaikuttaja. Tämän lisäksi Otabil toimii liiketoimintakonsulttina, on mukana useiden ghanalaisten ja kansainvälisten yritysten hallituksessa ja johtaa kanslerin ominaisuudessa perustamaansa yliopistoa, Central University Collegea.²⁶ Otabililla on kaksi tohtorin arvoa, joista toinen on amerikkalaisesta Oral Roberts-yliopistosta. Oral Robertsia pidetään yhtenä menestyksen teologian keskuksenhahmoista. Toisena keskeisenä vaikuttajanaan Otabil on maininnut niin ikään menestyksen teologiaa edustavan Kenneth Haginin. Otabil on kirjoittanut useita kirjoja, joista 1992 ilmestynyt ”Four Laws of Productivity” listaa neljä taloudelliseen menestykseen johtavaa periaatetta.²⁷ Kirjassaan ”Beyond the Rivers of Ethiopia: A Biblical Revelation on God’s Purpose for the Black Race” Otabil valaa uskoa ja ylpeyttä mustiin kristittyihin, joita hänen näkemyksensä mukaan vaivaa alemmuuskompleksi.

Otabil on ajattelussaan tansanialaisittain varsin radikaali, vaikka monet hänen ajatuksistaan ovat länsimaisille ihmisille itsestään selviä. Otabil ei pidä alikehitystä sen paremmin Jumalan kuin saatanankaan aiheuttamana, vaan se on hänen mielestään ihmisen toiminnan tulosta. Esimerkiksi Ghanan ongelmat eivät hänen mukaansa ole demonien, noitien tai esi-isien kirousten aiheuttamia. Ne eivät myöskään ole yksinkertaisesti orjuuden, kolonialismin, uuskolonialismin tai Kansainvälisen valuuttarahaston toimien aikaansaannosta eivätkä ne ole ratkaistavissa kymmenysten, pyhän voitelun, jumalallisten ihmeiden tai intervention avulla. Otabilin käsitysten ja opetusten mukaan alikehityksen ongelmat ovat ainakin osittain seurausta syvään juurtuneista kulttuurisista arvoista

25 Katso esimerkiksi <http://www.centralgospel.com>.

26 <http://www.centraluniversity.org>.

27 Hän viittaa 1. Mooseksen kirjan jakeeseen 28: ”Jumala siunasi heidät ja sanoi heille: ”Olkaa hedelmälliset, lisääntykää ja täyttäkää maa ja ottakaa se valtaanne. Vallitkaa meren kaloja, taivaan lintuja ja kaikkea, mikä maan päällä elää ja liikkuu.” Tämän taustalla on afrikkalaisen helluntailaisuuden käsitys siitä, että kristityillä on valtuudet ja oikeus hallita maata ja sen resursseja ihmisen hyväksi (esimerkiksi Larbi 2002: 157).

ja käytännöistä, jotka ovat ratkaistavissa vain niin, että afrikkalaiset ottavat itse ongelmat ja niiden ratkaisut omiin käsiinsä.²⁸ Otablin Dar es Salaamissa kolmen päivän aikana antamaa opetusta voidaankin pitää myös tansanialaisen mittapuun mukaan varsin mullistavana. Ensiksikin Otabil painottaa vahvasti haitallisiin kulttuurisiin käytäntöihin ja perinteisiin liittyviä selityksiä. Toiseksi Otabil ei anna määräävää valtaa sen paremmin Jumalan ihmeille kuin saatanankaan aikaansaannoksille. Tämä on tansanialaisen karismaattisen kristillisyyden kehityksessä vallankumouksellista ajattelua. Efathan seminaarin aikana Otabilin ystävä ja kollega Randy Morrison esitti tansanialaiselle yleisölle ällistystä herättäneen kysymyksen: ”Minkä ihmeen takia te annatte saatanalle niin paljon selitysvoimaa?!” Tämä kysymys on kumouksellinen ympäristössä, jossa Jumalan ihmeet ja saatanan toimijuus ovat keskeisellä sijalla selitettäessä inhimillistä (epä)onnistumista. Se viittaa myös perustavanlaatuisen kulttuurisen murroksen mahdollisuuteen jättämällä huomiotta henkien toimijuuden.

Otabilin opetus perustui ensimmäiseen Mooseksen kirjaan. Sen mukaan Jumala esiintyy työtä tekevänä Jumalana, joka loi ihmisen omaksi kuvakseen – työtä tekeväksi ja luovaksi ihmiseksi. Afrikka on Otabilin mukaan maailman siunatuin maa ja afrikkalaiset rukoilevat enemmän kuin ketkään muut, mutta ovat silti köyhimpiä. Miksi? Otabil sanoi:

Olen saanut tarpeekseni alikehityksestä! Uskon, että Jumala loi meidät parempaan. Tulemme näkemään voimakkaita liikemiehiä. Emme aio vain istuskella odottamassa ulkomaailta tulevia investoijia. Tulemme näkemään että myös Afrikka investoi. Pienen bisneksen aika on ohitse! Näemme vielä isoja rahoja, miljoonia dollareita! Valmistautukaa! Tulette näkemään Afrikassa uuden ajan. Vanhat näköalat väistyvät ja uusi on tulossa. Tulette näkemään, että kirkot tekevät asioita, joita ette ikinä olisi uskoneet. Saarnaajat tekevät asioita, joita ette olisi uskoneet. Monet meistä afrikkalaisista ovat kasvaneet köyhyyden ja puutteen ilmapiirissä, pienen ajattelun ilmapiirissä. Alemmuuskompleksin ilmapiirissä. Afrikkalaiset ajattelevat, että me emme paljoa ansaitse. Kun musta mies näkee valkoisen miehen, hän ajattelee välittömästi, että valkoinen mies on viisaampi. Sen takia hallitus hankkii ulkomaalaisia konsultteja. Kun Jumala nostaa keskuudestamme johtajan, me haluamme vetää hänet alas. Alemmuuskompleksin täytyy loppua. Afrikkalaiset uskovat, ettemme me ansaitse paljoa. Se alkoi jo esi-isistämme ennen valkoisen miehen tuloa. He saivat meidät uskomaan, ettemme me olleet mitään. Sitten tuli valkoinen mies ja kolonialismi. Meille sanottiin, ettemme me olleet mitään. Valkoinen mies lähti. Me saimme itsenäisyytemme, mutta johtajamme sanoivat, että me emme voi saada mitään. Menneisyydestä nykyiseen meidän arvoamme on väheksytty. Siinä ilmapiirissä ei kasva mitään!

28 Gifford 2004, 130–131. Paul Gifford ja Marleen de Witte ovat varsin seikkaperäisesti analysoineet Otabilin ajattelu- ja toimintatapoja.

Jumala on tuonut teidät uuteen ilmapiiriin; tässä talossa luodaan uutta ilmapiiriä. Se ei ole vanhan Tansanian ilmapiiri. Se ei ole niukkuuden vaan runsauden ilmapiiri. Joillakin teistä tulee olemaan enemmän rahaa kuin hallituksellanne. Hallituksenne lainaa rahaa Amerikasta, mutta te annatte Amerikalle. Te käynnistätte pankkeja, hotelleja, lentoyhtiöitä ja yliopistoja. Teidän sisällänne on niin paljon kykyjä. Teidän sisällänne piilee liiketoimintaa, kirjoja, hotelleja, lentokoneita, varustamoja, tietokonefirmoja, konsulttitoimintaa ja sairaaloita. Kuten Jumala loi teidät, niin tekin luotte; uusia firmoja, liiketoimintaa ja investointeja. Te investoitte Hongkongiin, Australiaan, Eurooppaan. Valmistautukaa! Teidän bisneksenne ei pääty Tansaniaan, vaan menee ulkomaille. Ei vain Keniaan tai Ugandaan, koska Jumala on suurempi kuin Itä-Afrikka. Murtautukaa ulos peloistanne, olkaa rohkeita ja voimakkaita. Jumala muuttaa ilmapiiriin. Minulla on tunne, että tässä kirkossa on uusi ilmapiiri. Jumala on tuonut teidät uuteen. Unohtakaa vanha! Ennen Tansaniassa oli laitonta olla varakas. Ne päivät ovat ainiaaksi ohitse!

Otabilin opetuksissa oli useita huomionarvoisia piirteitä. Ensiksikin, afrikkalaiselle helluntailaisuudelle varsin epätyypillisellä tavalla hänen ajattelussaan ei saatanalla tai demoneilla eikä myöskään ihmeillä ole kovinkaan suurta selitysvoimaa. Toiseksi, Otabil nostaa esiin haitallisen ja taloudellista menestymistä ehkäisevän kulttuuriperinnön, josta tulisi sanoutua irti. Tämän tilalle hän tarjoaa ajatuksia ihmisten voimaistamisesta ja mustasta tietoisuudesta. Kolmanneksi, Otabilin viestissä on voimakas rohkaisu sosialismin perinteessä eläneille tansanialaisille hakeutua globaalin finanssikapitalismin markkinoille.

Mensa Otabilin viesti heijastaa siis kulttuurisen epäjatkuvuuden ja paikallisesta kulttuuriperinteestä irti murtautumisen teemoja tavalla, joka on varsin tyypillistä monille helluntailais-karismaattisille saarnaajille. Toisaalta Otabilin sanomassa demoniajattelu jää taka-alalle tavalla, jonka voi tulkita edustavan todellista kulttuurista epäjatkuvuutta ohi dualismiajattelun ja paikallisten kategorioiden ontologisen säilymisen.²⁹ Hän ei anna keskeistä asemaa monille sellaisille piirteille, jotka usein ovat karismaattisten kirkkojen teologian ja toiminnan keskiössä. Rukousparantaminen, noidat, demonit, profeettalliset lahjat ja ihmeet saavat huomiota vain vähän.³⁰ Ihmisten epäonnistuminen projekteissaan ja taloudellisissa toimissaan ei johdu noidista tai demoneista, vaan yksinkertaisesti niistä päätöksistä, joita ihmiset tekevät tai joita heidän puolestaan tehdään. Ihmisten tulee siis itse ottaa vastuu omasta elämästään. Inhimillinen vastuu on demonista kontrollia suurempi. Ihmiset eivät ole olosuhteiden uhreja, vaan päätösten ja valintojen tuloksia.³¹ Afrikkalainen kulttuuri on Otabilin ajattelussa keskeisellä sijalla. Alikehityksen taustalla ovat hänen mukaansa kulttuurin negatiiviset

29 Vrt. Robbins 2004, 129.

30 Gifford 2004, 119.

31 Gifford 2004, 121.

piirteet kuten esimerkiksi alemmuuskompleksit, kulttuurinen pysähtyneisyys, fetisismi ja muu pyhien kuvien palvominen samoin kuin käsitykset johtajuudesta. Otabil on vakuuttunut siitä, että kehitys on seurausta kovasta työstä eikä ihmeistä. Hän on kriittinen sellaisia uskonnollisia johtajia kohtaan, joiden viesti keskittyy ”ihmeisiin” ja ”Herran Jeesuksen nimessä” tapahtuviin asioihin. Otabil on tunnettu mustan tietoisuuden painotuksistaan. Hän eroaa monista muista helluntailaisista opettajista siinä, että hän on sitoutunut mustien henkiseen vapautumiseen ja itsenäisyyteen. Hänen edustamaansa teologista ajattelua onkin kutsuttu myös afrikkalaisen helluntailaisuuden vapautuksen teologiaksi.³² Marleen de Witten mukaan Otabli yhdistää käsityksiä, joita on usein pidetty yhteen sopimattomina: hän tuo yhteen kosmopoliittisuuden ja afrikkalaisen identiteetin yhdistämällä afrikkalaisuuden, modernin ja kehityksen.³³

LOPUKSI

Vanhat näköalat väistyvät ja uusi on tulossa. Unohtakaa vanha! Ennen Tansaniassa oli laitonta olla varakas. Ne päivät ovat ainiaaksi ohitse!

Yllä kuvattu tapaus on esimerkki uushelluntailaisuuden organisaatioista ja globaaleista virroista, joissa ihmisiä, aatteita, rahaa ja median tuotoksia liikkuu ympäri maailmaa alati kiihtyvällä tahdilla. Se on myös esimerkki tavasta, jolla globaalista liikkeestä tulee osa paikallista todellisuutta. Se valottaa afrikkalaisen uushelluntailaisuuden kytköksiä köyhyyden ja toimeentulon kysymyksiin. Globaalin ja paikallisen, kulttuurisen jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden kysymykset ovat herättäneet runsaasti keskustelua helluntailaisuutta käsittelevässä tutkimuksessa. Tämä keskustelu on liittynyt erityisesti kahteen helluntailaisuuden teologiseen piirteeseen: demonologiaan ja menestyksen teologiaan.

Ghanalainen uskonnollinen supertähti Mensa Otabil tulee kumonneeksi monet yleiset helluntailaisuuden piirteet; Jumalan ihmeillä ja saatanan vahingonteoilla on vain vähäinen vaikutus inhimilliseen kehitykseen. Paikallisella ontologialla ja henkien kategorioilla ei hänen ajattelussaan ole juurikaan sijaa eikä selitysvoimaa. Helluntailais-karismaattisuudelle ominaisen dualismin osalta Otabilin ajattelu näyttää tansanialaisessa kontekstissa edustavan haastetta syvälliseen kulttuuriseen murrokseen. Toisaalta Otabli tuo yhteen kosmopolittisen orientaation ja afrikkalaisen identiteetin. Käsillä oleva tapaus puhuu hegemonista mallia vastaan: se on viesti mustasta tietoisuudesta, voimaistamisesta ja aktiivisesta toimijuudesta globaalin kapitalismin mahdollisuuksien haltuun ot-

32 Larbi 2002, 155.

33 De Witte, julkaisematon väitöskirjakäsikirjoituksen luku: Mensa Otabil: Marketing charisma, making religious celebrity.

tamisessa. Se on viesti globaaleista, ei-paikallisista finanssimarkkinoista ja niiden houkutuksista, jotka jättävät taakseen tansanialaisen sosialismin perinteen, haitalliseksi mielletyn kulttuuriperinteen ja menneisyyden. Nämä näkemykset ovat hämmentäviä tansanialaisessa uskonnollisessa yhteisössä, jossa ihmisen elämää ja vastoinikäymisiä on totuttu selittämään toisin. Menneen taakse jättäminen ja epäjatkuvuuden retoriikka luovat paradoksaalisesti edellytykset helluntailaisuuden paikallistumiselle ja kulttuuriselle jatkuvuudelle. Läsnä on kuitenkin myös todellisen kulttuurisen murroksen mahdollisuus.

LÄHTEET

- BROUWER, STEVE, GIFFORD, PAUL & ROSE Susan D. toim.
1996 *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge.
- CASANOVA, JOSÉ
2001 "Religion, the New Millennium, and Globalization". *Sociology of Religion* 62(4), 415–441.
- COLEMAN, SIMON
1998 "Charismatic Christianity and the Dilemma of Globalisation". *Religion* 28, 245–256.
2000 *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading of the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORTEN, ANDRÉ JA MARSHALL-FRATANI, RUTH, TOIM.
2001 *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.
- DE WITTE, MARLEEN
Sound, Image and Charisma: Mediating Spiritual Power in Ghana, julkaisematon väitöskirjakäsikirjoitus, University of Amsterdam.
- GIFFORD, PAUL
2001 "Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology". *Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani. Bloomington: Indiana University Press, 62–79.
2004 *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalising African Economy*. London: Hurst.
- HASU, PÄIVI
2006 "World Bank and Heavenly Bank in Poverty and Prosperity: The case

- of Tanzanian Faith Gospel". *Review of African Political Economy* 33(110), 679–692.
- 2007 "Menestyksen teologia ja köyhyys: Tapaus Tansaniasta". *Lähetysteologinen Aikakauskirja* 9, 84–95.
- HOWELL, BRIAN
- 2003 "Practical Belief and the Localization of Christianity: Pentecostal and Denominational Christianity in Global / Local Perspective". *Religion* 33 (3), 233–248.
- HUNT, STEPHEN
- 2000 "Winning Ways: Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel". *Journal of Contemporary Religion* 15 (3), 331–347.
- LARBI, KINGSLEY
- 2002 "African Pentecostalism in the Context of Global Pentecostal Ecumenical Fraternity: Challenges and Opportunities". *Pneuma* 24(2), 138–166.
- MARSHALL-FRATANI, RUTH
- 1998 "Mediating the global and the local in Nigerian Pentecostalism". *Journal of Religion in Africa* 28(3), 278–315.
- MARTIN, DAVID
- 2002 *Pentecostalism: The World their Parish*. London: Blackwell.
- MAXWELL, DAVID
- 2005 "The Durawall of Faith: Pentecostal Spirituality in Neo-Liberal Zimbabwe". *Journal of Religion in Africa* 35(1), 4–32.
- MEYER, BIRGIT
- 1999 *Translating the Devil: religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MUNGA, ANNETH
- 1998 *Uamsho: A Theological Study of the Proclamation of the Revival Movement within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*. Malmö: Lund University Press.
- MWINGIRA, JOSEPHAT E.
- 2005 *Wito wangu na kusudi nililopewa*. Dar es Salaam: Central Printing Works.
- POEWE, KARLA. toim.
- 1994 *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia: University of South Carolina Press.
- ROBBINS, JOEL
- 2003 "On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking". *Religion* 33 (3), 221–231.
- 2004 "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology* 33, 117–143.

2007 "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology* 48(1), 5–17.

VAN DIJK, RIJK

2000 *Christian Fundamentalism in Sub-Saharan Africa: The Case of Pentecostalism*. Occasional Paper. Köbenhavn: Köbenhavns Universitet, Center for Afrikastudier.

INTERNET - SIVUSTOT

<http://pewforum.org/surveys/pentecostal/>

<http://www.centralgospel.com>

<http://www.centraluniversity.org>

Parantaminen, kristinusko ja lähetystyö Afrikan historiassa

JOHDANTO

Vuorovaikutusta parantamisen ja uskonnon eri muotojen välillä on tapahtunut kautta historian eri kulttuurien parissa. Kuten J. R. Hinnells ja Roy Porter ovat todenneet, uskonnon ja parantamisen kentät leikkaavat yksilön elämän käännekohtissa: syntymässä, akuutin sairauden aikana ja kuolemassa. Pappia ja lääkäreitä on tarvittu usein samaan aikaan, mutta usein yksi ja sama henkilö on vastannut molemmista tehtävistä – omaa pitkälle erikoistunutta ja maallistunutta yhteiskuntaamme voidaan pitää tässä suhteessa ennemmin poikkeuksena kuin sääntönä maailmanhistoriassa. Keskiajalla ja esimodernissa Euroopassa kirkko oli keskeinen parannuksen tarjoaja. Useimmissa maailman kulttuureissa parantajan yhteisöllinen rooli on ollut sekä arvostettu että uskonnollisesti tärkeä. Suhteet parantajien ja uskonnollisten johtajien välillä eivät kuitenkaan ole aina olleet mutkattomat.¹

Afrikan historiassa terveys, sairaus ja parantaminen ovat keskeisiä teemoja. Parantaminen ja uskonto kytkeytyvät erottamattomasti myös kärsimyksen ideoihin ja kokemuksiin. Tunnettu Afrikan historioitsija John Iliffe on painottanut kärsimystä ja sopeutumista kärsimykseen eräinä kantavina teemoina Afrikan historiassa. Afrikkalaiset muodostivat omat ideologiset suojamuurinsa kärsimystä vastaan, ja voidaan väittää, että huoli yhteisön ja henkilön terveydestä esiintyy kenties korostetumpana afrikkalaisessa ajattelussa ja kulttuurissa kuin muiden maanosien kulttuureissa. Afrikkalaiset kohtasivat kärsimyksen kasvoista kasvoihin arvostaen sitkeyttä ja rohkeutta erityisen paljon. Nämä ominaisuudet liittyivät läheisesti myös kunnian käsitteisiin.²

Ennen Saharan aavikoitumista ilmastonmuutosten seurauksena kolmanneltä vuosituhannella ennen ajanlaskumme alkua Afrikka oli tiiviissä yhteydessä muuhun Vanhaan maailmaan. Saharan aavikoiduttua autiomaan eteläpuoleinen Afrikka kehittyi ainutlaatuisesti osittain – mutta ei kokonaan – eristyksessä

1 Hinnells & Porter 1999, xi.

2 Iliffe 1995, 4.

muusta maailmasta. Se oli eristyneempi kuin Euraasian reuna-alueet, mutta ei niin eristynyt kuin Amerikan kulttuurit. Osittainen eristyneisyys merkitsi sitä, että afrikkalaiset kulttuurit kehittyivät hyvin omaleimaisiksi, mutta vanhat kulttuuriyhteydet Euraasiaan merkitsivät sitä, että afrikkalaiset ovat olleet yleisesti ottaen hyvin valmiita omaksumaan uutta. Tämä selittää osaltaan sitä, kuinka nopeasti ja laajamittaisesti sekä kristinusko että islam ovat levinneet Afrikassa.³ Trooppisen Afrikan tautiympäristö on erityisen haastava sekä ihmis- että eläinpopulaatioille. Tämä on toisaalta asettanut afrikkalaiset yhteiskunnat vaatimaan kamppailutilanteeseen sairauksia vastaan, mutta toisaalta tehnyt mantereen valloittamisen ulkopuolisille hyvin vaikeaksi. Eurooppalaisten kolonialistien suuri tautikuolleisuus ja afrikkalaisten suhteellisen hyvä tautikestävyys olivat eräs keskeinen syy siihen, miksi eurooppalainen siirtomaavallotus Afrikassa toteutui vasta 1800-luvun lopulla eikä koskaan siinä mittakaavassa kuin Uudella mantereella tai Australiassa.⁴

Afrikkalaiset yhteiskunnat Saharan eteläpuolella olivat yleisesti ottaen uskonnollisesti avoimia ja suvaitsevaisia sekä valmiita omaksumaan uusia ideoita ja tapoja valikoivasti. Tämä yleistys pätee luultavasti vielä enemmän paikkansa uusien parannustapojen ja -tekniikoiden suhteen. Afrikkalaisessa ajattelussa ja kulttuureissa uskonto ja terveys kulkivat usein käsi kädessä, kuten Adrian Hastings on todennut. Kun kristityt lähetyssaarnaajat yhdistivät sairaan- ja terveydenhoidon uskonnonharjoitukseen, se oli afrikkalaisille periaatteessa hyvin ymmärrettävää,⁵ mutta 1800- ja 1900-luvun lähetyssaarnaajille lääketieteen harjoittaminen ja lähetystyö oli usein ongelmallisempi yhdistelmä.

LÄHETYSTYÖ JA LÄÄKETIEDE

Lähetyssaarnaajat olivat harjoittaneet lääkintätyötä vuosisatoja ennen varsinaisten ”lääkärilähettien” – täysin koulutettujen ja pätevien lääkäreiden – esiinmarssia 1800-luvulla. 1600-luvun alun Etiopiassa toimineet jesuiitat harjoittivat lääkärintointia sangen menestyksekkäästi.⁶ Uuden ajan alun Afrikassa lähetyssaarnaajilla ei kuitenkaan ollut tarjota merkittävästi parempia lääkkeitä tai hoitoja afrikkalaisille kuin paikallisilla parantajilla. Angolassa ja Mosambikissa kirkonmiehet panivat happamasti merkille, että monet portugalilaiset hakivat innokkaasti lääkkeitä ja apua afrikkalaisilta parantajilta ja omaksuivat myös afrikkalaisia uskonnollisia ideoita.⁷

3 Sama.

4 Curtin 1989, 62–68, 132–140, 159–161.

5 Hastings 1994, 276

6 Hastings 1994, 275.

7 Birmingham 1999, 20.

Kenties ensimmäinen Afrikassa toiminut lähetyssaarnaaja, joka oli yliopistossa koulututtanut lääkäri, oli hollantilainen J. T. van der Kemp. Ei kuitenkaan ole varmuutta siitä, hoitiko askeettisesti elänyt van der Kemp afrikkalaisia 1800-luvun alun Kapmaassa. Sen sijaan skotti Robert Moffat, joka oli lääketieteessä maallikko, hoiti afrikkalaisia 1800-luvun alkupuolen Kurumanissa. David Livingstone, Moffatin vävy, oli kiistatta lääkärintutkinnon suorittanut lähetyssaarnaaja, ja lienee Albert Schweitzerin ohella edelleen lääkärilähteistä tunnetuin. Maallikot harjoittivat lääkärintointia afrikkalaisilla lähetyksasemilla paikotellen 1900-luvulle saakka, mutta väistyivät – joskus vastentahtoisesti – pätevien lääkäreiden tieltä.⁸

Kuten C. Peter Williams on todennut, vielä 1800-luvun alkupuolella Britannian lähetyksiireissä suhteuduttiin sangen skeptisesti lääkärintoimen harjoittamiseen osana lähetystyötä. Osasyynä oli viktoriaanisen papiston nuiva suhtautuminen lääkärikuntaan ennen lääkärintoimen säännöstelyä ja modernia ammatillistumista. Tilanne alkoi kuitenkin muuttua myöhäsviktoriaanisena aikana lääkärikunnan muuttuessa lakisääteiseksi professioksi, jonka arvovalta oli nopeassa nousussa samaan aikaan kun lääketiede ja kirurgia modernisoituivat dramaattisesti. Myöhäsviktoriaanisena aikana lääkärien ja kirurgien sosiaalinen ja taloudellinen status kohosi samalla kun papiston asema suhteellisesti laski.⁹ Samalla kun lääkäreistä tuli arvostetumpia, ne lähetyksaktivistit, jotka olivat esittäneet ammattimaisten lääkärilähetyssaarnaajien laajempaa rekrytoimista, kouluttamista ja lähettämistä ulkolähetystyöhön, lisäsivät vaatimuksiaan lähetyksseuroissa. Lääkärilähetyksen puolestapuhujat perustelivat lääketieteen ja lähetystyön yhdistämistä eri syillä. Lääkintätyötä voitiin pitää ennen muuta Kristuksen parannustyön jäljittelynä. Humanitaariset syyt perustuivat yleiseen kärsimyksen lievittämiseen. Lähettien oman terveydentilan turvaaminen (etenkin tropiikissa) oli tärkeä pragmaattinen motiivi. Strategisesti ajatellen lääkintätoimi oli monella lähetykskentällä sallittua oloissa, joissa varsinainen lähetystyö oli kiellettyä. Lisäksi länsimaista lääketiedettä pidettiin tehokkaana aseena, jonka avulla voitaisiin hyökätä muiden kulttuurien uskonnollis-parannuksellisia tapoja vastaan ja osoittaa länsimaisen kulttuurin ja kristinuskon ylivoimaisuus.¹⁰

Kaikki nämä syyt vaikuttivat siihen, että 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa yhä suurempi joukko koulutettuja lääkäreitä ja sairaanhoitajia rekrytoitiin lähetystyöhön. Vuonna 1849 arviolta vain nelisenkymmentä lääkärilähettäjä toimi eri puolilla maailmaa, mutta vuosisadan vaihteessa lukumäärä oli nopeassa kasvussa. Vuonna 1925 Euroopan ja Yhdysvaltojen protestanttiset lähetyksseu-

8 Hastings 1994, 275, Hokkanen 2007a, 111.

9 Williams 1982, 271–274.

10 Walls 1982, 287–288; Lowe 1886, 39–41.

rat työllistivät 1 157 lääkäriä ja 1 007 sairaanhoitajaa koko maailmassa.¹¹ Naisten osuus lähetyseurojen lääkintätyössä oli huomattava ja kasvoi nopeasti. Monet ensimmäisistä Britanniassa kouluttautuneista naislääkäreistä suuntasivat ulkolähetyksentilille, missä naisten mahdollisuuksia lääkärintoimeen ei rajoitettu siinä määrin kuin emämaan miesvaltaisissa sairaaloissa. Suomalaisten lähetyssaarnaajien lääkintätoimessa Ambomaalla naislääkärit ja sairaanhoitajat olivat erityisen tärkeässä roolissa, mutta myös perinteisesti miesvaltaisessa Livingstonia-lähetyshankkeessa Malawissa skotlantilaisten naisten rooli lääkintätyössä kautta korostui huomattavasti ensimmäisestä maailmansodasta alkaen.¹²

Osa protestanttilääkäreistä oli myös pappeja, jotka olivat pätevoityneet sekä lääketieteen että teologian alalla. Erityisesti tällaista kaksoispätevyyttä suositettiin myöhäsviktoriaanisen ajan Skotlannissa, jonka yliopistoissa monet presbyteriset lääkärilähetit kouluttautuivat. Lähetyksentällä tällaiset pitkälle koulutetut lääkärilähetit jäivät kuitenkin verraten harvinaisiksi, vaikka esimerkiksi Livingstoniassa he olivat merkittävässä asemassa. Osasyynä oli epäilemättä se, että pitkä koulutus sekä lääketieteessä että teologiassa oli aikaavievää, haastavaa ja kallista, mutta myös se, että viktoriaanisen lähetyslääkäriin hahmo ja rooli oli ristiriidassa nopeasti modernisoituvan ja erikoistuvan lääketieteen vaatimusten ja suuntausten kanssa. Moderni lääkärin toimi edellytti täyspäiväistä työtä, mieluusti sairaalassa yhteistyössä kokopäivätoimisten sairaanhoitajien kanssa, ja tätä roolia oli ajan kuluessa yhä vaikeampi sovittaa yhteen pioneerilähetyssaarnaajan rooliin, jossa lääkärilähetit toimi Afrikassa vuoroon pappina, vuoroon lääkäriinä, opettajana, kielenkääntäjänä, rakentajana, maanviljelijänä ja monissa muissa tehtävissä.¹³

Toisin kuin lukutaitoon, jota pidettiin maallisena taitona ja jonka avulla voitiin etsiä Raamatun totuutta, lähettien parantamistyöhön liittyi kristillisessä perinteessä myös yliluonnollisia merkityksiä. Jeesus oli karkottanut pahoja henkiä, parantanut spitaalisia ja rampoja sekä herättänyt Lasaruksen kuolleista. Monet koulutetut lääkärilähetit näkivät rukouksella ja ihmeellisillä parantumisella olevan sijansa lääkintätyössä,¹⁴ mutta maallisen länsimaisen lääketieteellisen ajattelun ja kristillisen parannusperinteen yliluonnollisten elementtien välillä oli myös olemassa periaatteellinen jännite ja ristiriita. Myös lääkintätyön ja uskonnollisen kääntymisen suhteesta oli monia näkemyksiä. Esimerkiksi osa 1900-luvun alun presbyterisistä skottiläheteistä epäili tehokkaan maallisen lääkinnän uskonnollista merkitystä. Jotkut jopa pelkäsivät lääketieteen mahdollista maallistavaa vaikutusta afrikkalaisiin, ja toiset taas korostivat lääkintätyön merkitystä itses-

11 Etherington 2005, 278-279.

12 Hokkanen 2007a, 157-161; Miettinen 2005, 94-95.

13 Hokkanen 2007a, 165-169; Rennick 2003, 136-139, 320-321.

14 Etherington 2005, 275-276.

sään kärsimyksen lievittämisenä ja kristillisenä palveluna. Luterilaisiin lähetteihin voimakkaasti vaikuttanut saksalainen lähetysteoreetikko Gustav Warneck katsoi, että lääkintä- ja koulutoimi olivat arvokkaita lähetystyössä vain, mikäli ne auttoivat päätehtävässä eli edistivät uskonnollista kääntymistä. Anglikaaninen lähetyslääkäri Alfred Cook, joka 1890-luvulla perusti Ugandaan erään suurimmista lähetysseuraaloista, kohtasi paikallisissa lähetyspiireissä aluksi paljon vastustusta toiminnalleen, jonka katsottiin vievän huomiota ja voimavaroja pois käännetytyöstä.¹⁵

LÄHETYSSAARNAAJIEN LÄÄKINTÄTYÖ

Afrikan lähetyskentillä lähetysseurain varhaisen lääkintätöiden erityispiirteinä olivat vaatimattomat voimavarat, maallikoiden pitkään jatkunut rooli ja tarve huolehtia lähettien omasta terveydestä. Trooppisessa Afrikassa eurooppalaisten kuolleisuus oli ollut 1800-luvun jälkipuolelta saakka niin korkea, että se oli ollut yksi tärkeimmistä länsimaista siirtomaavalloitusta ehkäisevistä tekijöistä. Kiniinin laajamittainen käyttöönotto 1800-luvun kuluessa vähensi eurooppalaisten malariakuolleisuutta ja mahdollisti osaltaan Afrikan kolonialistisen jaon vuosisadan lopussa.¹⁶ Livingstone oli yksi tunnetuimpia kiniinin kokeilijoita ja puolestapuhujia. Hän myös kehitti oman kiniinipohjaisen lääkepillerin, jota Burroughs Wellcome -lääketehdas valmisti 1920-luvulle saakka.¹⁷

Yleisesti ottaen 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun lähetysseurain parhaatkin lääkevarastot olivat sangen vaatimattomat. Kiniinin ohella heillä oli tosin tehokkaita kipulääkkeitä kuten opiaatteja, kloroformia nukutusaineena ja periaatteessa tehokas rokotus isorokkoa vastaan, mutta valtaosa lääkkeistä oli modernin lääketieteen näkökulmasta teholtaan kyseenalaisia.¹⁸ Niin ikään kirurgian mahdollisuudet olivat rajalliset, vaikka hampaiden vetäminen ja erilaiset leikkaukset olivatkin näyttäviä ja monin paikoin aivan uudenlaisia hoitomuotoja.¹⁹ Livingstonen ja myöhemmin Albert Schweitzerin ansiosta lähetysseurain lääkintätö oli länsimaissa hyvin tunnettua, ja sen merkitystä tahdottiin yliarvioida.²⁰

Olisi kuitenkin harhaanjohtavaa arvioida lähetysseurain lääkintä- ja hoitotyön merkitystä Afrikassa vain sen kannalta, pystyikö se ”objektiivisesti” parantamaan afrikkalaisia potilaita. Historioitsijan kannalta menneisyyden hoitomuotojen ”tehokkuuden” arvioiminen ylipäätään on ongelmallinen kysymys. Vaikka on toki pohdittava niitä mahdollisia ruumiillisia vaikutuksia, joita men-

15 Hokkanen 2007, 161–170; Miettinen 2005, 94–95; Vaughan 1991, 58.

16 Curtin 1989, 62–68, 132–140, 159–161; Headrick 1981.

17 Cook 1994, 33–38.

18 Hokkanen 2007a, 176–180.

19 Etherington 2005, 280–281; Hokkanen 2007a, 145.

20 Etherington 2005, 275.

neisyyden hoidoilla oli, historioitsijoiden on pohdittava erityisesti sitä, kuinka parantajat, potilaat ja yhteisöt kokivat hoidot ja minkälaisia merkityksiä niille annettiin.²¹ Tältä kannalta todennäköisesti tehottomat tai vaatimattomat hoitokeinotkin voivat olla merkittäviä. Hyväntahtoiseksi koettu hoito – oli se tehokasta tai ei – osoittaa ystävällisyyttä universaalisti, ja 1800-luvun lähetyssaarnaajat olivat hyvin tietoisia tästä. Varhaisissa kohtaamisissa afrikkalaisten kanssa onnistunut varhainen hoitokohtaaminen paransi lähettien asemaa merkittävästi, mutta vaarana oli karkea epäonnistuminen, joka saattoi johtaa konfliktiin ja syytöksiin kuolemantuottamuksesta.²²

Parantaminen avasi ovia. Zulumaassa norjalainen pioneerilähetti Schreuder sai asettua maahan, koska hänen katsottiin hoitaneen onnistuneesti kuningasta. Ennen ensimmäisen lääkärin saapumista maahan vuonna 1874 norjalaiset lähetyssaarnaajat antoivat isorokkorokotuksia, vetivät hampaita ja jakoivat lääkkeitä, yleisimmin Epsom-suoloja tai Castor-öljyä. Ensimmäisen Malawissa toimineen skottilääkärin tohtori Lawsin varhainen praktiikka ei juuri ollut norjalaisten maallikkojen toimintaa monimutkaisempaa.²³ Pohjois-Malawin Ngonimaassa lähettien lääkintätyö sallittiin useita vuosia ennen kuin lähetysskouluja hyväksyttiin.²⁴

Ennen ensimmäistä maailmansotaa lähetysseurat vastasivat valtaosasta länsimaisen lääketieteen harjoittamisesta Saharan etelänpuoleisessa Afrikassa. Heidän voimavaransa olivat kuitenkin hyvin vähäiset suhteessa afrikkalaisten terveysongelmiin. Ajanjaksolla 1880–1920 useimpia afrikkalaisia yhteisöjä koettelivat siirtomaavalloituksen väkivalta ja tuhoisat ihmis- ja karjasairausedemiat samoin kuin kuivuus ja nälänhädät. Nopea siirtyminen siirtomaatalouteen pakotti ihmiset monilla seuduilla siirtotyöläisyyteen eurooppalaisten kaivoksiin, kaupunkeihin ja plantaaseille, mikä edesauttoi tuberkuloosin, unitaudin ja sukupuolitautien leviämistä. Myös ensimmäinen maailmansota sekä globaali influenssapandemia 1918–19 aiheuttivat suurta tuhoa Afrikassa. Näissä oloissa vain harvoissa osissa Afrikkaa, kuten Etelä-Afrikassa ja osissa Länsi-Afrikkaa, väestö kasvoi selvästi. Päiväntasaajan Afrikassa kuten Belgian Kongossa kärsittiin sen sijaan suuria väestötappioita, ja monilla alueilla Saharan eteläpuolella väestö pieneni tai väestönkasvu lähes tyrehtyi.²⁵

Näissä oloissa osa afrikkalaisista piti sairauksia eurooppalaisten syynä, osa syytti orjakauppiaita ja osa omia syntejään tai vanhojen jumalien hylkäämistä.²⁶ Katastrofien kuten tuhoisien epidemioiden vaikutusta ihmisten uskonnolliseen

21 Harley 1999, 419; Lewis 1993, 189–218; Whyte & van der Geest 1988, 7.

22 Hokkanen 2007a, 249–250.

23 Hastings 1994, 276.

24 Hokkanen 2007a, 275–284.

25 Etherington 2005, 275, Iliffe 1995, 208–211

26 Iliffe 1995, 210.

tai lääkinnälliseen kulttuuriin on kuitenkin vaikea arvioida kokonaisvaltaisesti. Yleisesti ottaen tappavat epidemiat kyseenalaistavat vallitsevaa poliittista, uskonnollista ja yhteiskunnallista järjestystä, mutta ne voivat johtaa hyvin erilaisiin toimintamalleihin. Esimerkiksi influenssapandemia vaikutti Afrikassa paitsi eri uskontokuntien välillä, myös islamin, kristinuskon ja luonnonuskontojen sisällä ja synnytti monenlaisia reaktioita.²⁷

1900-luvun alkupuolella lähettien lääkintätyö ammatillistui sairaaloiden ja aikaisempaa erikoistuneempien lääkäreiden ja sairaanhoitajien rekrytoinnin myötä. 1960-luvun alussa Afrikassa oli lähes tuhat lähetyssairaala, joista noin puolet oli katolisia ja puolet protestanttisia. Sairaalatyöhön keskittyneet ammattilaiset pystyivät hoitamaan aikaisempaa enemmän potilaita tehokkaammin ja he korostivat lääketiedettä edelleen tärkeänä osana lähetystyötä. Tässä prosessissa lääkintätoimi kuitenkin myös maallistui. Maailmansotien välisenä aikana ja etenkin toisen maailmansodan jälkeen länsimainen lääketiede alkoi vähitellen vaikuttaa afrikkalaisten terveysoloihin ennen kaikkea epidemioiden torjunnan ja lapsikuolleisuuden vähentämisen kautta. Tämä oli kuitenkin hyvin epätasainen prosessi eri alueilla, ja lähetyssurat näyttelivät siinä vain toissijaista osaa siirtomaavaltojen kasvavien terveydenhoito-ohjelmien rinnalla. Toinen huomattava samanaikainen prosessi oli itsenäisten afrikkalaisten kirkkojen synty. Nämä korostivat toiminnassaan hengellistä parantamista paljon enemmän kuin vanhat lähetyskirkot ja osin tavoilla, jotka eivät olleet länsimaisille läheteille hyväksyttävissä. Sekä itsenäiset afrikkalaiset kirkot että maalliset sairaalat haastoivat tai marginalisoivat lähetyssairaaloita monin paikoin, mutta ne säilyttivät merkityksensä erityisesti maaseudulla, joissa niillä oli usein edelleen monopoli länsimaisen lääketieteen harjoittamisessa.²⁸

KULTTUURIVÄLITTÄJÄT PARANTAMISKOHTAAMISISSA

Koko lähetyssaarnaajien hoitotyö riippui ratkaisevasti afrikkalaisista kulttuurivälittäjistä sekä lähetyssasemalla että afrikkalaisessa paikallisyhteisössä. Lähettien tulkit, palkolliset, sairaanhoitajat, ensimmäisen polven afrikkalaiset kristityt, opettajat ja saarnaajat välittivät tietoa lähetyssaarnaajien lääkkeistä ja hoidoista ja suostuttelivat potilaita ja heidän omaisiaan etsimään apua lähetyssasemilta. Afrikkalaisessa terveyskulttuurissa puolestaan keskeisellä sijalla olivat erilaiset terapian hallintaryhmät, jotka muodostuivat potilaan sukulaisista, ystävistä ja kyläyhteisön tärkeistä jäsenistä.²⁹ Terapian hallintaryhmä päätti, kenen parantajan (tai useampien parantajien) puoleen kääntyttäisiin, joskus vastoin

27 Ranger 1992.

28 Etherington 2005, 283; Hastings 1994, 277–278; Iliffe 1995, 227–228, 238–241; Sundkler & Steed 2000, 674.

29 Terapian hallintaryhmistä ks. Janzen 1978.

potilaan itsensä tahtoa, ja mikäli ryhmä ei ollut tyytyväinen, se saattoi keskeyttää hoitotoimet. Lähetysairaalat menestyivät, mikäli kommunikaatio ja neuvottelut paikallisyhteisöjen terapian hoitoryhmien kanssa olivat tuloksekkaita.³⁰ Oli toki myös paljon afrikkalaisia, joilla ei ollut vahvaa tukiryhmää, ja tästä joukosta, johon kuuluivat esimerkiksi orjat, orvot, köyhät tai pakolaiset, tulivat monet varhaiset lähetysaarnajien potilaat, samoin kuin monet ensimmäiset kristityt. Lähetysaarnajista saattoi tulla tällaisten yhteiskunnan vähäosaisten päälliköitä ja he ottivat vastuun myös heidän terveydenhoidostaan, kuten 1800-luvun lopun Malawissa usein kävi.³¹

Lähetysaarnajat esittivät etenkin lähetysjulkaisuissa usein kärjistetyn kuvauksen afrikkalaisista parantajista ja kohtaamisista näiden kanssa. Afrikkalaiset parantajat esitettiin usein negatiivisen stereotypian keinoin ”noitatohtoreina” jotka edustivat pakanallisuutta, tietämättömyyttä tai petollisuutta. ”Noitatohtori”, joka saattoi olla lähettien silmissä ovela huijari tai mielisairas, esitettiin usein koomisesti mutta joskus myös pelottavana vastustajana lähetyslääkärille, joka edusti kaksinkertaista valon lähettä: sekä kristinuskon että länsimaisen lääketieteen edustajaa, jonka lopullinen voitto afrikkalaisesta parantajasta olisi vain ajan kysymys. Noitatohtorihahmo esiintyi yleisesti lähetysjulkaisuissa 1800-luvun lopulta pitkälle 1900-luvulle, muun muassa 1950- ja 1960-luvulla suosituissa englanninkielisissä ”viidakkolääkärien” muistelmissa, samoin kuin elokuvissa, televisiossa ja radiokuunnelmissa.³²

Todellisuus parantajien välisissä kohtaamisissa oli paljon monimutkaisempi. Afrikkalaiset parantajat eivät aina pitäneet lähetyslääkäreistä ja jotkut epäilemättä vastustivat heitä, mutta on myös näyttöä siitä, että monet parantajat olivat suvaitsevaisia uusia tulijoita kohtaan. Osa oli jopa positiivisesti kiinnostuneita. Afrikkalainen parannuskulttuuri oli usein hyvin moniarvoinen, ja parantajia oli perinteisesti etsitty vieraiden kansojen parista ja kaukaisilta seuduilta.³³ Vastaavasti osa lähetyslääkäreistä oli etenkin pioneerivaiheessa kiinnostunut afrikkalaisista parannuskeinoista ja etenkin lääkekasveista. Jotkut lähetysaarnajat, kuten Livingstone, myös aktiivisesti kokeilivat afrikkalaisia lääkkeitä, vaikka tästä ei yleensä paljon kirjoitettu lähetysjulkaisuissa. Lähinnä ne lähetit, jotka kirjoittivat myös maallisemmassa antropologin roolissa, esittivät myös positiivisia arvioita afrikkalaisista parantajista ja lääkintäkulttuurista, ja saattoivat myöntää, etteivät afrikkalaiset parantajat olleet häviämässä minnekään, kuten lähetysjulkaisuissa usein esitettiin.³⁴ Myös varhaisten afrikkalaisten kristittyjen

30 Hokkanen 2007a, 285–300, 428–432.

31 Hokkanen 2007a, 245–248.

32 Etehington 2005, 282–283; Vaughan 1991, 155–178.

33 Hokkanen 2007a, 47–63; Ranger 1975, 9; Wright 1971, 33.

34 Hokkanen 2004.

suhtautuminen paikallisiin parantajiin oli monenkirjavaa. Konflikteja ja kiistoja käytiin ajoittain, mutta suvaitsevaisuus ja eri tapojen yhteen sovittelu ja neuvottelu olivat yleisiä. Kristityt saattoivat tuomita tietyt parantamistavat tai parantajat, ja kristittyjä puolestaan saatettiin syyttää noituudesta paikallisyhteisössä, mutta esimerkiksi pohjoisen Malawin alueen varhaisissa presbyterisissä seurakunnissa 1900-luvun alussa useimpia afrikkalaisia parannustapoja ja lääkkeitä suvaittiin hiljaisesti. Tarkemmassa tarkastelussa voidaan havaita, kuinka afrikkalaiset kristityt pystyivät tehokkaasti rajoittamaan lähetyssaarnaajien pyrkimyksiä kontrolloida afrikkalaista moniarvoista parantamiskulttuuria.³⁵

PARANTAMINEN JA KÄÄNTYMINEN

Mikä oli lähetyssaarnaajien lääkintätöön vaikutus kristinuskon leviämiseen Afrikassa? Tähän kysymykseen on erittäin vaikea etsiä vastausta historiantutkimuksen keinoin. Lähetyshistorioitsija Bengt Sundkler oli varma, että 1940-luvun Etelä-Afrikassa huomattava osa kristityistä oli omaksunut kristinuskon etsiesään parantumista.³⁶ Toisaalta Robin Horton ja Terence Ranger ovat esittäneet, että 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen lähetyssaarnaajat eivät onnistuneet lääkintätöössään vetoamaan afrikkalaisiin niin paljon kuin olisi voinut luulla, koska käytännössä valtaosa lähetysseuroista harjoitti ennen muuta maallista lääketiedettä vaatimattomassa mittakaavassa. Tämä ei tarjonnut afrikkalaisille heidän usein etsimäänsä turvaa ja ratkaisua esimerkiksi noituuden aiheuttamiin kärsimyksiin. Ranger korostaa että afrikkalaisissa sairauskäsityksissä tehtiin usein periaatteellinen ero ”ihmisten sairauksiin”, jotka olivat inhimillisen pahanteon tai moraalisen rikkomuksen aiheuttamia, ja ”Jumalan sairauksiin”, joita pidettiin ”luonnollisina” sairauksina ja joihin ei liittynyt moraalista ulottuvuutta – toisin kuin kristillisessä perinteessä jossa Jumalan sairaudet ovat Jumalan lähettämiä rangaistuksia tai koettelemuksia. Lähetyssaarnaajien tarjoama hoito kohdistui nimenomaan afrikkalaisten ”Jumalan sairauksiin”, mutta sillä ei koettu olevan paljon annettavaa noitien, henkien tai yksilön ja yhteisön moraalisen rikkomuksen aiheuttamien sairauksien hoitamiseen.³⁷

Monet epidemiat tai vaikeat sairaudet tulkittiin erityisesti moraalisessa viitekehityksessä, eikä varhaisilla lähetyslääkäreillä ollut myöskään tehokkaita hoitokeinoja influenssaa, tuberkuloosia tai unitautia vastaan. Lähetyssairaaloiden tarjoama hoito kuitenkin tehostui maailmansotien välisenä aikana erityisesti yleistä trooppista yaws-sairautta hoitavien ruiskeiden ansiosta. Ensi kertaa afrikkalaiset potilaat saivat laajassa mittakaavassa välittömästi tehoavaa lääkettä, mikä lisäsi suuresti niiden sairaaloiden ja apteekkien suosiota, joilla oli

35 Hokkanen 2007b.

36 Sundkler 1961 [1948].

37 Ranger 1981, 1982; Horton 1993.

varaa ruiskeisiin. Ruiskeita ja rokotuksia lähetyksillä antoivat yhä useammin afrikkalaiset sairaanhoitajat ja sairaala-apulaiset, joita lähetit olivat alkaneet kouluttaa apulaisikseen jo 1800-luvulla.³⁸

Joissakin tapauksissa, kuten 1930-luvulla Pohjois-Ghanassa, lähetit hoitivat useita yawsista ja punataudista kärsiviä potilaista samoihin aikoihin kuin lähetit rukoilivat julkisesti sadetta pitkän kuivuuden päättämiseksi. Sateiden jälkeen kristinuskon asema alueella vahvistui, ja sekä sadetta että sairaustilannetta on pidetty tähän mahdollisesti vaikuttaneina tekijöinä. Lähetysaarnajat tulkittiin usein mahdollisiksi sateentekijöiksi tai sateen estäjiksi, joskus vastoin tahtoaan, mutta useasti lähetit tarttuivat tilaisuuteen, jonka julkinen rukoileminen sateen puolesta toisi. Myös epidemioiden laantumisen tai yksittäisten sairaiden puolesta rukoileminen kuului kristilliseen perinteeseen, vaikka lähetit eivät yleensä voineet olla varmoja lopputuloksesta. Pitäisikö pyytää Jumalalta suorasanaisesti parantumista vai vain sitä, että Jumalan tahto tapahtuisi?³⁹ Etenkin varhaisten lähetyssaarnaajien toiminta tulkittiin usein luultavasti enemmän karismaattisen afrikkalaisen parantajan, jopa ”ihmeidentekijän”, viitekehäksessä kuin mitä lähetit itse tiedostivat. Mutta kertomukset lääkäreiden toimista, etenkin kirurgisista leikkauksista, saattoivat olla myös vähemmän mairittelevia. Lääkärilähetien afrikkalaisen imagon kaksi ääripäätä olivat hyväntahtoinen voimakas parantaja ja epäilyttävä taikuri, mahdollisesti kannibalistinen noita.⁴⁰

Monille lähetyksilääkäreille ja –sairaanhoitajille rukouksen ja lääkintätöiden yhdistäminen kävi luontevasti, eikä sairaalatyöllä ja evankelioimistyöllä nähty olevan ristiriitaa. Sairaaloissa järjestettiin säännöllisesti rukoushetkiä ja potilaille luettiin Raamattua. Oli kuitenkin vaikea arvioida sairaalan suoraa arvoa kääntymisen kannalta, kuten eräät lääkärit suoraan myönsivät, ja jotkut myös epäilivät kalliiden sairaaloiden arvoa lähetyssaarnaajien päätehtävän kannalta.⁴¹ Joissakin tapauksissa lähetit halusivat uskonnollisen kääntymisen edesauttamiseksi pitää vuodepotilaita sairaaloissa pitempään kuin oli hoidon kannalta välttämätöntä.⁴² Tästä ei ole kuitenkaan todisteita esimerkiksi Livingstonian runsaista arkistoista.

Lähetyssaarnaajien ja heidän afrikkalaisten välittäjiensä suoran lääkintätöiden lisäksi lääkintätöiden uskonnollista vaikutusta arvioitaessa tulisi ottaa huomioon myös se, että kristityksi tuleminen itsessään saatettiin pitää väylänä terveempään ja parempaan elämään. Ainakin osa varhaisista afrikkalaisista

38 Lyons 1994, 207. Yaws on bakteerin aiheuttama, ihoon, luihin ja niveliin vaikuttava sairaus, joka leviää ihokontaktin tai hyönteisten välityksellä.

39 Etherington 2005, 281–282.

40 Hastings 1994, 277; Hokkanen 2005.

41 Hokkanen 2007a, 161–170; 591–592; Vaughan 1991, 62.

42 Etherington 2005, 281; Vaughan 1991, 62.

kristityistä uskoi, että kristityt elivät terveempinä ja pidempään kuin muut.⁴³ Kastetuksi tulemista saatettiin pitää suojaavana ja puhdistavana toimenpiteenä noituutta vastaan, mikä osaltaan selittää joukkokasteita suosivien uskonnollisten liikkeiden kuten Jehovan todistajien varhaista suosiota eteläisessä Keski-Afrikassa.⁴⁴

Jos parantamista, parantumista ja terveyttä ajatellaan laaja-alaisesti yksilöiden ja yhteisöjen kokemuksina, parantamisen ja uskonnollisen kokemuksen suhteet ulottuvat pitkälle varsinaisten sairaaloiden ja hoitotilanteiden ulkopuolelle. On kuvaavaa, että osin omaelämäkerrallisessa malawilaisen ensimmäisen polven kristityn kääntymistä kuvaavassa teoksessa päähenkilö omaksuu kristinuskon kokiessaan, että Jeesus vastaa hänen rukoukseensa lapsen parantumista. Vasta kun lapsi on parantunut, isä menee lähetyslääkärin puheille ja kertoo tapahtuneesta – lääkärin osa kertomuksessa ei ole parantajan vaan ulkopuolisen tarkkailijan.⁴⁵

Parantamisen ja kristinuskon suhde on niin laaja ja monisyinen kysymys, että eri tapaustutkimuksilla siihen saadaan sangen erilaisia osavastauksia. Aiemmin mainitut Sundklerin havainnot perustuivat paljolti 1940-luvun Etelä-Afrikan itsenäisiin kirkkoihin, joissa parantaminen oli keskeisellä sijalla, usein parantavan profeetan toimesta.⁴⁶ Ranger ja Horton perustivat puolestaan näkemyksensä ennen muuta 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun protestanttisiin brittilähettilähtiin, joille parantamistyö oli monessa suhteessa ongelmallista. Uudessa tutkimuksessa kiinnostavia tutkimuslinjoja ovat muun muassa afrikkalaisten välittäjien toiminta uskonnon ja parantamisen aloilla, parannuksellisen moniarvoisuuden kehittyminen sekä tutkimus, jossa analysoidaan uskonnollisen ja parannuksellisen kielen muotoutumista.⁴⁷ Kaikki nämä linjat hyödyntävät lähetyksineistöjä innovatiivisesti, mutta pyrkivät niistä yhä kauemmaksi Afrikan historian suurempiin kokonaisuuksiin.

KIRJALLISUUS

BIRMINGHAM, DAVID

1999 *Portugal and Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

43 Hokkanen 2007a, 592.

44 Fields 1985, 117–123, 256–257; Hokkanen 2007a, 564–566.

45 Fraser 1925, 89–92.

46 Sundkler and Steed 2000, 678–679.

47 Ks. esim. Digby 2006; Hunt 1999.

CURTIN, PHILIP D.

1989 *Death by Migration: Europe's Encounter with the Tropical World in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

COOK, G.C.

1994 "Doctor David Livingstone FRS (1813–1873): "The Fever" and Other Medical Problems of Mid-Nineteenth Century Africa". *Journal of Medical Biography*, 2, 1, 33–43.

DIGBY, ANNE

2006 *Diversity and Division in Medicine: Health Care in South Africa from the 1800s*. Oxford: Peter Lang.

ETHERINGTON, NORMAN

2005 "Education and Medicine". *Missions and Empire*. Ed. N. Etherington. The Oxford History of the British Empire Companion Series. Oxford: Oxford University Press, 261–284.

FIELDS, KAREN E.

1985 *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press.

FRASER, DONALD

1925 *The Autobiography of an African*. London.

Harley, David

1999 "Rhetoric and the Social Construction of Sickness and Healing". *Social History of Medicine*, 12, 3, 407–435.

HASTINGS, ADRIAN

1994 *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford: Clarendon Press.

HEADRICK, DANIEL R.

1981 *Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. New York: Oxford University Press.

HINNELLS, J.R. & PORTER, ROY

1999 "Introduction". *Religion, Health and Suffering*. Eds. J. R. Hinnells & R. Porter. London: Kegan Paul, xi–xvii.

HOKKANEN, MARKKU

2004 "Scottish Missionaries and African Healers: Perceptions and Relations in the Livingstonia Mission, 1875–1930". *Journal of Religion in Africa*, 34, 3, 320–347.

2005 "Tohtori, tuomari ja 'taikuri' – Robert Laws (1851–1934) ja hänen elämäkertansa Malawin siirtomaakauden historiassa". *Historia ja herrasmies. Seppo Zetterbergille omistettu juhlakirja*. Jyväskylä: Gummerus, 357–373.

2007a *Medicine and Scottish Missionaries in the Northern Malawi Region, 1875–1930: Quests for Health in a Colonial Society*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

- 2007b "Quests for Health and Contests for Meaning: African Church Leaders and Scottish Missionaries in the Early Twentieth Century Presbyterian Church in Northern Malawi". *Journal of Southern African Studies*, 33, 4, 733–750.
- HORTON, ROBIN
 1993 *Patterns of thought in Africa and West. Essays on magic, religion and science.* Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNT, NANCY ROSE
 1999 *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization and Mobility in the Congo.* London: Duke University Press.
- ILIFFE, JOHN
 1995 *Africans. The History of a Continent.* Cambridge: Cambridge University Press.
- JANZEN, JOHN M.
 1978 *The Quest for Therapy. Medical Pluralism in Lower Zaire.* Berkeley: University of California Press.
- LEWIS, GIBERT
 1993 "Double Standards of Treatment Evaluation". *Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life.* Eds. S. Lindenbaum & M. Lock. Berkeley: University of California Press, 189–218.
- LOWE, JOHN
 1886 *Medical Missions. Their Place and Power.* London.
- LYONS, MARYINEZ
 1994 "The Power to Heal: African Medical Auxiliaries in Colonial Belgian Congo and Uganda". *Contesting Colonial Hegemony. State and Society in Africa and India.* Eds. D. Engels & S. Marks. London: British Academic Press, 202–226.
- MIETTINEN, KARI
 2005 *On the Way to Whiteness. Christianization, Conflict and Change in Colonial Ovamboland, 1910–1965.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- RANGER, TERENCE
 1975 "Introduction". *Themes in the Christian History of Central Africa.* Ed. T. Ranger. Berkeley: University of California Press.
 1981 "Godly Medicine: The Ambiguities of Medical Mission in Southeast Tanzania, 1900–1945". *Social Science and Medicine*, 15B, 261–277.
 1982 "Medical Science and Pentecost: the Dilemma of Anglicanism in Africa". *The Church and Healing.* Ed. W. J. Sheils. Oxford: Blackwell, 333–367.
 1992 "Plagues of beasts and men; prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa". *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Per-*

- ception of Pestilence*. Eds. T. Ranger & P. Slack. Cambridge: Cambridge University Press, 241–268.
- RENNICK, AGNES
 2003 *Church and Medicine: The role of medical missionaries in Malawi 1875–1914*. Department of History, University of Stirling. Julkaisematon väitöskirja.
- SUNDKLER, BENGT
 1961 *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press [1948].
- SUNDKLER, BENGT & STEED, CHRISTOPHER
 2000 *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAUGHAN, MEGAN
 1991 *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*. Stanford: Stanford University Press.
- WALLS, ANDREW
 1982 "'The Heavy Artillery of the Missionary Army': The Domestic Importance of the Nineteenth-Century Medical Missionary". *The Church and Healing*. Ed. W. J. Sheils. Oxford: Blackwell, 287–299.
- WHYTE, SUSAN REYNOLDS & VAN DER GEEST, SJAAK
 1988 "Introduction". *The Context of Medicines in Developing Countries. Studies in Pharmaceutical Anthropology*. Eds. S. R. Whyte and S. van der Geest. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 3–11.
- WILLIAMS, C. PETER
 1982 "Healing and Evangelism: the place of medicine in later Victorian protestant missionary thinking". *The Church and Healing*. Ed. W. J. Sheils. Oxford: Blackwell, 271–286.
- WRIGHT, MARCIA
 1971 *German Missions in Tanganyika 1891–1941*. Oxford: Clarendon Press.

Raamattu päänalusena

Havaintoja Raamatun käytöstä ja merkityksestä Namibiassa

TAUSTATILANNE

Tein vuonna 2002 tutkimuksen raamatunkäännöstyöstä Namibian pohjoisosassa vuosina 1954–87. Tutkimus koski kwanyaman, kwangalin ja ndongan kielille tehtyjä raamatunkäännöksiä.¹ Tutkimustyön jälkeen jäi avoimeksi kysymys, kuinka näitä paljon aikaa ja voimia vaatineita raamatunkäännöksiä on hyödynnetty kirkkojen toiminnassa.² Sain vuonna 2003 mahdollisuuden lähteä paikan päälle tekemään aiheesta kenttätutkimusta.

Pohjoisnamibialaisten keskuudessa oli raamatunlukemisesta tehty vuonna 1997 tutkimus, jossa ilmeni, että 85 % kyselyyn vastanneista luki Raamattua. Heistä kuitenkin vain puolet luki sitä säännöllisesti. Naiset näyttivät olevan hie-
man säännöllisempiä lukijoita kuin miehet, mutta päivittäin lukevien miesten määrä oli suurempi kuin naisten. Vuoden 1997 tutkimus osoitti, että nuoremmat lukivat vähemmän kuin vanhemmat ihmiset.³ Tässä Oshigambon lukion oppilaitten tekemässä ja opettajan ohjaamassa tutkimuksessa käytettiin kvantitatiivista menetelmää. 300:lta seurakuntien jäseneltä kysyttiin heidän osallistumisestaan kirkon eri toimintamuotoihin, sitoutumisestaan kirkon oppiin sekä kokemuksistaan rukouselämässä ja raamatunlukemisessa.

-
- 1 Laukkanen 2002, *Rough Road to Dynamism, Bible translating in northern Namibia 1954–1987: Kwanyama, Kwangali and Ndonga*.
 - 2 Laukkanen 2002, 250. *How the Bible versions made for language groups in northern Namibia are actually being used?*– Samaa kyseltiin meiltä, kun uusi suomennos oli valmistumisvaiheessaan. Toivanen 1991, 132. ”Lähes viidentoista vuoden työn jälkeen komitean käännösehdotukset ovat valmistuneet. Saavuttavatko ne kansan luottamuksen ja rakkauden?”
 - 3 ELCIN Studies and Reports I–II. *People and the Church in Northern Namibia*.– Tutkimuksessa käytetty käsite *Northern Namibia* kuten myös artikkelissa ”Raamattu päänalusena” käytetty ilmaisu ”Namibian pohjoisosassa” sisältää suomalaistentuntemat lähetystyöalueet Ambomaa ja Kavangovirran seutu. Näiltä alueilta varsinkin maan itsenäistymisen jälkeen muualle Namibiaan asettuneita ihmisiä oli jälkimmäisessä haastattelututkimuksessa mukana.

Omassa tutkimuksessani käytin kvalitatiivista tutkimustapaa, jossa tutkimusaineiston sain haastattelujen avulla.⁴ Saadakseni tietää kirkkojen suhteesta julkaistuihin raamatunkäännöksiin ja niiden käytöstä kirkkojen toiminnassa, haastattelin alueen kirkkojen johtajia ja seurakuntien työntekijöitä. Raamatun lukemisesta haastattelin 89 seurakuntalaista, joista 45 oli miehiä ja 44 naisia. Miehistä 10 kuului ikäryhmään 15–30 vuotta ja 15 ikäryhmään 31–50, lisäksi yli 50-vuotiaita oli 20. Vastaavasti naisista 8 kuului ikäryhmään 15–30 ja 24 ikäryhmään 31–50, yli 50-vuotiaita oli 12.

Haastattelut tapahtuivat pääosin satunnaisesti, toisin sanoen esitin kysymyksiä ihmisille heidän työpaikoillaan, kokousten väliajoilla tai heidän viettäessään vapaa-aikaansa. Kirkkojen johtajien ja aluejohtajien tapaamiset olivat etukäteen sovittuja. Haastateltujen henkilöiden nimet, iät ja kotiseurakunnat on merkitty matkapäiväkirjaan, samoin haastatteluajankohdat ja -paikat. Ennen jokaista haastattelua pyysin henkilöä vastaamaan kysymyksiini totuudenmukaisesti. Esitin kysymyksiä hänen omalla kielellään varmistaen vielä, miten hän kysymyksiäni ymmärsi. Tällainen haastattelumetodi vei aikaa, mutta halusin varmistua siitä, että saan mahdollisimman luotettavan informaation. Olin hyvin tietoinen siitä, että namibialainen informanttini halusi antaa minulle – entiselle lähetystyöntekijälle – mahdollisimman myönteisen kuvan raamatunluketottumuksistaan. Senhän minä hänen mielestään toivoin kuulevani. Annoin jokaisen ymmärtää, että siihen minä en haastattelussani todellakaan pyri, vaan ehdottomasti ja ainoastaan todellisuutta vastaavaan tietoon. Ei ole kuitenkaan riittävästi perusteita olettaa, että ongelma ratkeaisi vain tiedostamalla se ja painottamalla informanteille, että tavoitteena on ”totuus ja vain totuus”. Aineistoa en siis täten voi lähestyä vain ”faktoina” vaan kertomuksina siitä, mitä informantit kertovat Raamatun käytöstä ja merkityksestä.

Piispoille ja aluejohtajille selvitin aluksi tutkimukseni luonnetta ja kysyin, kuinka kirkot olivat vastaanottaneet raamatunkäännökset, minkälainen merkitys Raamatulla on kirkkojen toiminnassa ja kuinka kirkot edistävät Raamatun lukemista ja tutkimista. Seurakunnan työntekijöiltä halusin tietää, miten he toiminnassaan ja omassa elämässään käyttävät Raamattua ja minkälainen on heidän näkemyksensä seurakuntalaisten raamatunlukemisesta. Seurakuntalaisia haastatellessani kerroin tutkimuksestani ja – mikäli asianomainen suostui – kirjasin hänen nimensä, ikänsä, siviilisäätynsä ja kotiseurakuntansa. Kysyin, omistaako hän Raamatun tai Uuden testamentin, kuinka usein lukee Raamattua, lukeeko hän jonkin lukuohjelman mukaan vai kursorisesti, yksin vai ryhmässä (perhe, raamattupiiri), ja mitä Raamatun lukeminen hänelle merkitsee.

4 Alasuutari 1999, 83–84; 276–277.

Haastattelupyyntöni suostuttiin mielellään, ainoastaan yksi kieltäytyi. Kiel-
täytyjä oli nuori nainen kirkon siivoustalkoissa. Kun huomasin hänen olevan
joutilaana, pyysin ystävällisesti, voisinko kysyä häneltä Raamatun lukemisesta.
Hän sanoi: ”Minulla on tässä nyt työt kesken ja kodissakin olisi töitä, joten nyt
en ehdi vastata.” Hän ei kuitenkaan ryhtynyt työhön, vaan hakeutui keskustele-
maan erään nuoren miehen kanssa. Ymmärsin, että hänen oman elämänsä kysy-
mykset olivat juuri sillä hetkellä tärkeämpiä kuin minun haastatteluni.⁵

Kvalitatiivisen tutkimuksen tradition mukaisesti osa aineistosta saadaan
omista havainnoista. Tätä periaatetta käytin tallentaen runsaasti materiaalia
muistiinpanoihini. Kirjaan siitä vain oleellisen tähän artikkeliin.

ABD-KIRJA – RAAMATUNKERTOMUKSIA-KIRJA – RAAMATTU

Vuonna 1870 Pohjois-Namibiaan eli Ambomaalle asettumisensa jälkeen suoma-
laiset lähetystyöntekijät ryhtyivät pian valmistelemaan ndongan kielen kään-
nöstyötä ja paikallisen väestön lukemaan harjoittamista. Vuonna 1877 julkaistu
ABD-kirja sekä 1889 ilmestynyt Raamatunkertomuksia-kirja merkitsivät rat-
kaisevaa alkua Raamatun käännöstyölle ja Raamatun lukemiselle.⁶ Raamattua
käännettiin ndongan kielelle 1890-luvulla niin että puolet Uudesta testamentista
(UT) oli vuosisadan vaihteessa jo painettu.

Ilmestyessään vuonna 1904 ndongankielinen UT⁷ ja vuonna 1927 kwanya-
mankielinen UT⁸ saivat jo paljon kiitollisia lukijoita. Mutta varsinainen raama-
tunlukuinnostus syntyi ndongankielisen koko Raamatun ilmestyessä pitkän
odotuksen jälkeen vuonna 1954.⁹

Raamatun lukeminen edellytti sujuvaa lukutaitoa. Siihen oli määrätietoisesti
Ambomaalla pyritty perustamalla kouluja ja opettajaseminaareja. Lähetystyön-
tekijät ja paikalliset papit olivat innostaneet ja kehottaneet seurakuntalaisia lu-
kemaan Raamattua päivittäin kotonaan.¹⁰ Erittäin suosituksi kirjaseksi tuli vuo-

5 Siivoustalkoot pidettiin Swakopmundissa ELCINin kirkolla 8.3.2003.

6 Peltola 1958, 74; Pentti 1959, 253.

7 Peltola 1958, 160.

8 Laukkanen 2002, 32. Käännöstyön olivat tehneet saksalaisen Reinin lähetysseuran työn-
tekijät.

9 Peltola 1958, 241. ”Ndongankielinen raamatunkäännös, joka tuli painosta vuonna 1954,
herätti saavuttuaan Ambomaalle vuonna 1955 suurta riemua kaikkialla seurakunnissa”;
Pentti 1959, 117–118. ”Ndongankielinen koko Raamattu merkitsi tärkeitä askelta kohti
kirkon itsenäistymistä. Onhan juuri Jumalan ilmoitettu Sana evankelisen kirkon todelli-
nen peruskirja, jota ilman ei mikään kirkko voi olla täysi-ikäinen eikä täysivaltainen”.

10 Pentti 1958, 255. ”Ambolaisten halu ostaa ja lukea kirjoja on kaikkina kuluneina vuosina
ollut aivan hämmästyttävä. Raamattu ja etenkin virsikirja ovat taattuina menekkiteoksia”;
Löytty 1971, 48, 104. ”Dhiginineni Oondjovo dha Kalunga! `Persevere in the Word of
God!´ is a typical encouragement in an Ovambo sermon”. ”Exert yourself at the Scriptu-
res in your home! Are your Bible and your Catechism hidden away? Is the Bible really a
thing of joy to you or is it unpleasant?”

sittain julkaistu kalenterin ja raamatunlukuoppaan yhdistelmä, suomalaisen ”Päivän Tunnussanan” tyyppinen Ondjalulomasiku.¹¹

Raamatunkäännöstyöhön ryhdyttiin Ambomaalla ja Kavangolla uudelleen 1960-luvulla. Koko Raamattu ilmestyi kwanyamaksi vuonna 1974, ndongaksi 1986 ja kwangaliksi 1987. Työhön osallistui kolme kirkkokuntaa: Namibian evankelis-luterilainen kirkko (The Evangelical Lutheran Church in Namibia, ELCIN), Namibian roomalaiskatolinen kirkko (The Roman Catholic Church in Namibia, RCCN), ja Namibian anglikaaninen kirkko (The Anglican Church of Namibia, ACN). Lisäksi kwanyamankieliseen käännöstyöhön osallistui edustaja myös Namibian toisesta luterilaisesta kirkosta (The Evangelical Lutheran Church in The Republic of Namibia, ELCRN). Näiden edellä mainittujen historiallisten kirkkojen lisäksi Pohjois-Namibiassa toimii nykyään myös useita pieniä seurakuntayhteisöjä, jotka niin ikään käyttävät toiminnassaan kyseessä olevia paikalliskielisiä raamatunkäännöksiä, vaikka eivät olleetkaan täysin tyytyväisiä muutamiin käännöksissä esiintyviin käsitteisiin ja sanoihin.¹²

RAAMATUNKÄÄNTÄMISEEN JA KIELEEN LIITTYVÄÄ PROBLEMATIIKKA

Martti Rautasen valmistama vuonna 1954 julkaistu ndongankielinen raamatunkäännös ja vuonna 1974 julkaistu kwanyamankielinen käännös tehtiin perinteisen ns. kielen muodollisen vastaavuuden käännösperiaatteella. Käännöstyössä tuli 1960-luvulla käyttöön uusi metodi, ns. dynaamisen vastaavuuden käännösperiaate, jossa lukijan tai kuulijan tulee saada käännöstekstistä sama viesti, jonka ensimmäiset kuulijat alkuperäisessä viestintätilanteessa olivat vastaanottaneet. Kwanyamankielistä käännöstä pyrittiin käännöstyön loppuvaiheessa ohjaamaan uuden metodin suuntaan. Korjausyritys horjutti tekstin rakenteita ja heikensi käännöstä sillä seurauksella, että koko käännös oli vähällä tulla hylätyksi. Lopulta kuitenkin tämä viidentoista vuoden uurastuksen tulos päätettiin julkais- ta, ja lukijat ottivat sen kiitollisina vastaan. Ndongankielinen uusintakäännös ja

11 Pentti 1959, 260–261.

12 Laukkanen 2002, 95, 219, 164. Ne uskonnolliset yhteisöt, joissa kaste tapahtuu upottamalla, eivät voineet hyväksyä ndongan- ja kwanyamankielisissä käännöksissä kastamista tarkoittavana käsitteenä käytettyä sanaa *okushasha*, joka merkitsee ’vihmomista’ tai ’pirskottelemista’. Kun sopivaa äidinkielistä sanaa ei ollut löydettävissä, he vaativat käytettäväksi kreikan pohjalta johdettua sanaa *batisa* (’kastaa’), *ebatiso* (’kaste’) ja *omubatisti* (’kastaja’). Tähän kirkot eivät voineet suostua. – Väärinkäsityksiä ei voi välttää. Pastori Angula kertoi pappistoverinsa joutuneen outoon tilanteeseen, vaikka kyseessä oli niinkin vakiintunut käsite kuin kaste. Pappi kysyi eräältä seurakuntaan kuulumattomalta mieheltä: ”*Ino halandi ku shashe?*” ’Etkö halua, että kastan sinut?’ Mies sanoi: ”Odotapas vähän.” Hän meni majaan, tuli sieltä kirves kädessä ja sanoi: ”*Ongame tandi ku shasha tango*” eli suomeksi: ’Minä sinut ensin surmaan.’ Selvisi, että verbi *okushasha* merkitsi sillä alueella kuoliaaksi lyömistä. Hieman idempänä vastaava sana on *okuhahala*, esimerkiksi: *To hahala ndje elisinä*, ’surmaat minut’. 10.3.2003 Walfis Bay.

kwangalinkielinen raamatunkäännös ohjattiin seuraamaan dynaamisen vastavuuden metodia. Vanhemman polven lukijat, kuten myös monet papit vierastivat ndongankielistä uusintakäännöstä ja pitäytyivät mieluummin tuttuun ”Rautasen käännökseen”. Sen sijaan nuoret tervehtivät uutta käännöstä ilolla. Siinä oli pohjatekstinä käytetty modernia englanninkielistä Today’s English Version -käännöstä, jossa lukijalle on tarjolla selkeä sanoma lyhyin lauserakentein.

Kieli on monin tavoin sidoksissa kulttuuriin. Raamatun ajan paimentolaiskulttuurissa ja afrikkalaisessa kulttuurissa on monia yhtäläisyyksiä, mutta myös merkittäviä eroja. Kääntäjillä oli todellisia vaikeuksia selvittää esimerkiksi patriarkaaliselle afrikkalaiselle Raamatun patriarkaalisen suvun käyttäytymistapoja tai kuvata ymmärrettävästi vanki Paavalia ja 276:tta ihmistä kuljettanutta alusta viikkoja kestäneellä merimatalla, kun lukijoiden oma kokemus rajoittui parhaimmillaan yhdestä puusta veistetyllä kanootilla liikkumiseen kotivirrala.¹³

RAAMATUN MERKITYS KIRKKOJEN TYÖSSÄ

Raamattujen ilmestyessä kirkot ottivat ne käyttöönsä epäröimättä. Tämä oli odotettavissa, koska kirkot olivat olleet edustajiensa välityksellä joko itse mukana käännöstyössä tai ainakin hyvin tietoisia käännöstyön edistymisestä, joten erillisiä päätöksiä käyttöönotosta ei tehty.

”Raamatulla on keskeinen asema kirkon toiminnassa. Sitä luetaan ja tutkitaan jumalanpalveluksissa, hartaushetkissä, työntekijöiden koulutuslaitoksissa ja pienryhmissä. Raamatun sanamuodot muokkaavat jumalanpalveluksen liturgiaa”, sanoivat piispat. Anglikaanikirkon piispa korosti, kuinka Raamatun sanalla on keskeinen asema erityisesti heidän kirkkonsa liturgiassa.¹⁴

Roomalaiskatolisen kirkon piispa toi esille sen, että heidän kirkkonsa suhde Raamattuun ja raamatunlukemiseen on viime vuosien aikana muuttunut. ”Omalla äidinkielellä luettavissa oleva Jumalan sana on nyt tärkeä myös meille katolilaisille.”¹⁵

Raamattu on luterilaisen kirkon toiminnan peruskirja. Raamatun kertomuksia luetaan ja esitetään pyhäkouluissa, rippikouluissa, raamattupiireissä ja työntekijäkokouksissa.¹⁶

13 Raamatunkääntämiseen liittyvästä tutkimuskirjallisuudesta mainittakoon seuraavat julkaisut: De Blois, Kees F. 1997 *Functional Equivalence in the Nineties*. Reading, Ingo Runo. 1990, *Lähtökielestä kohdekieleen*. Juva. A Bible Translation as Communication of Alien Culture. 1990. Published in *Temenus* vol. 26. Toivanen, Arne 1986 *Raamatunkääntäjä vieraan kulttuurin välittäjänä*. – Kohti uutta kirkkoraamattua. Toim. Jorma Salminen & Arne Toivanen. Helsinki.

14 Piispa Petrus Nghilukilwa 1.4.2003 Windhoek.

15 Arkipiispa Ndumbukushi Nashenda. 3.4.2003, Windhoek.

16 Lääninrovasti, varapiispa Aune Shilongo-Hamunyela 12.4.2003, Engela.

Raamattu on seurakuntapapin tärkein kirja. Siitä hän itse saa hengellisen ravinnon ja jakaa lakia ja evankeliumia seurakuntalaisille päivittäisissä tilanteissa. Windhoekin suurimman sairaalan hiv- ja aids-terapeuttina toimivan pastori Kristof Shuujan mielestä Raamatun esille ottaminen on hoitotilanteessa ongelmallista. ”Tartunnan saanut pelkää Raamattua. Papit toimivat psykologisesti väärin, kun ottavat Raamatun esille. Ihminen on tietoinen, että on tehnyt väärin, ja kun hän näkee Raamatun tai kuulee, että hoitaja on pappi, hän pelästyy ja hoito epäonnistuu. Minä en sano olevani pappi vaan sielunhoitaja”.¹⁷

KOULUJEN OPETUSOHJELMAN VAIKUTUS RAAMATUN ARVOSTUKSEEN

”Raamatun käytössä on suuri ero entisiin aikoihin verrattuna. Lähetit opettivat kansaa lukemaan. Aikuista ihmistä ei kastettu ennen kuin hän osasi lukea ja kirjoittaa. Kastekoulu saattoi siis kestää 2–3 vuotta. Tarkoitus oli, että kastettu oppi hyvin lukemaan, jotta kasteen jälkeen voisi itse saada hengenravintoa ja kasvaa uskossaan. Samoin rippikoulussa piti osata lukea ja muistaa ulkoa tärkeimmät kristillisen uskon kohdat. Silloin ei ollut eroa papin ja opettajan välillä. Molemmilla oli sama päämäärä. Kansa piti opettaa lukemaan. Ihmiset kokoontuivat kirkkoon tai koteihin lukemaan ja laulamaan. He iloitsivat”, kertoi piispa Apollos Kaulinge. Hänen äitinsä oppi vasta kastekoulussa lukemaan ja kirjoittamaan, myöhemmin hän osasi Raamattua ulkoa. Haastattelujen perusteella voidaan sanoa, että Raamattua luettiin ja tutkittiin aikaisemmin ahkerammin kuin nykyään. ”Vanhempi kristitty väestö sentään lukee ja tutkii Raamattua yhäkin, mutta nuoremman ikäluokan kiinnostus Raamattua kohtaan on vähentynyt. Raamatunlukeminen alkoi jo silloin heikentyä, kun opettajien koulutus siirtyi vuonna 1970 hallituksen toimintapiiriin. Ne opettajat, jotka valmistuivat Suomen Lähetysseuran perustamista seminaareista, arvostivat Raamattua, ja tämä arvostus heijastui oppilaiden kautta koko yhteiskuntaan.”¹⁸

Suurempi muutos Raamatun lukemisessa tapahtui koulujen opetusohjelmauudistuksessa, joka toteutettiin itsenäistymisen jälkeen. Tällöin uskonnonopetuksen tilalle tuli elämäntaidon ja moraalin opetus. Opettajilla on kyllä edelleen mahdollisuus ainakin ala-asteilla opettaa raamatunkertomuksia, mutta niistä ei pidetä kokeita. ”Nyt pyritään keskittymään ennen muuta niihin oppiaineisiin, joista on hyötyä loppu- ja valintakokeissa. Tämä epäilemättä vie pohjaa pois uskonnolta.”¹⁹ ”Varsinaista uskonnonvastaista asennetta ei maassa esiinny. Väestön suuri enemmistö kuitenkin myötäilee sekulaarin hallituksen ajamaa linjaa, jossa taloudelliset tavoitteet on asetettu etusijalle, ja se vaikuttaa erityisesti nuo-

17 Terapeutti Kristof Shuuya, Katuturan sairaalan hiv/ aids-osasto 3.4.2003, Windhoek.

18 Piispa Apollos Kaulinge 9.4.2003 Oniipa.

19 Maan koillisosassa Kavangolla toimivan Nkurenkurun luterilaisen seurakunnan kirkkoherra Erenestus Karuyeva 7.4.2003, Nkurenkuru.

rison kiinnostuksen suuntautumiseen. Raamattu menettää mielenkiintoaan ja arvostustaan.”²⁰

KIRKOLLA EI OLE ENÄÄ RAAMATTUKOULUJA

Uskonnonopetus ja samalla myös raamattuopetus ovat nyt kokonaan kirkkojen vastuulla. Kirkoilla oli aikaisemmin raamattukouluja, joissa monet seurakuntalaiset saivat raamattuopetusta ja ohjausta raamattupiirityöhön. Raamattukouluista on jouduttu varojen puutteessa luopumaan. ”Tämän koemme luterilaisessa kirkossa suureksi menetykseksi varsinkin nyt, kun monenlaisia harhaoppeja ja uskonlahkoja entistä enemmän syntyy Pohjois-Namibiassakin.”²¹

Roomalaiskatolisella kirkolla ei myöskään ole omaa raamattukoulua. Kirkko lähettää maallikoita Zimbabwen Harareen saamaan raamattukoulutusta. ”Kannustamme seurakuntalaisia hankkimaan Raamatun ja lukemaan sitä kotona, jotta he ymmärtäisivät sunnuntaina julistettavaa Sanaa.”²² ”Naisten, miesten ja nuorten piireissä luetaan Raamattua kirkon antaman lukuohjelman mukaan. Seurakunnassa annetaan raamattuopetusta ja pidetään raamattutunteja.”²³ Toisenlaistakin tietoa esiintyi.²⁴

”Varsinainen raamattuopetus tapahtuu kirkkojen työntekijöitä valmistavissa laitoksissa”, kertoi piispa Kaulinge ja jatkoi: ”Työntekijöiden tehtävänä on opettaa seurakuntalaisille Raamatun tuntemusta jumalanpalveluksissa, hartaushetkissä pyhä-, kaste- ja rippikouluissa. Raamatun sanoma on tärkeä uskonelämän rakentamisessa.” Luterilaisen piispan mukaan pappien antama opetus rippikouluissa ei ole riittävä. ”Rippikoulu kestää vain 60 päivää. Siinä ajassa ei kyetä opettamaan kaikkea, mitä pitäisi opettaa, eikä innostaa nuoria raamatunlukemiseen, kun heiltä puuttuvat tarvittavat pohjatiedot.”²⁵

Pohjoisnamibialainen paikallisradio antaa kirkoille ilmaista ohjelma-aikaa aamu- ja iltahartauksia sekä sunnuntaisia jumalanpalveluksia varten. Kuuntelijat voivat myös lähettää radiolle kysymyksiä niistä raamatunkohdista, joita eivät ymmärrä tai joihin haluaisivat lisäselvitystä. Kysymyksiin monia vuosia vastannut pappi Titus kertoi kokemuksistaan: ”Se, että Raamattua luetaan, näkyy jo siinä, että Raamattuja jatkuvasti kysytään ja ostetaan sekä siinä, että ihmiset lähettävät radioon kysymyksiään. He ovat pääasiassa nuoria ja keski-ikäisiä. Radiossa luettiin aikaisemmin Etelä-Afrikan Raamattuseuralle lähetettyjä kysymyk-

20 Pastori Natanael Shinana, Engela.

21 Piispa Apollos Kaulinge 9.4.2003, Oniipa.

22 Arkkipiispa Ndumbukushi Nashenda 3.4.2003, Windhoek.

23 Roomalaiskatolisen kirkon oppikoulun rehtori, diakoni Mauritsius Nipare, 26.4.2003, Oshikuku .

24 Ndilimeke Ankaman roomalaiskatoliseen kirkkoon kuuluva käly Ambomaan Uukuambista kertoi Raamattua luettavan vain messussa, ei muuten. 1.3.2003, Windhoek.

25 Piispa Apollos Kaulinge 9.4.2003 Oniipa.

siä ja sieltä tulleita vastauksia, kunnes vuonna 1985 pastori Efraim Angula alkoi vastata ihmisten kysymyksiin. Hän kokosi myöhemmin näistä kysymyksistä ja laatimistaan vastauksista kirjasen. Hänen jälkeensä tehtävää hoiti kaksi luterilaisen kirkon pappia ja nyt minä. Kuulijat lähettävät kysymyksensä radiolle, josta haen ne. Sitten luen kysymykset, valmistelen vastaukset ja menen radioon äänittämään. Vuonna 2000 kysymyksiä oli 145. Ohjelma tulee ulos sunnuntai-iltaisin. Se on erittäin suosittu. ”²⁶

RAAMATTU ON EDELLEEN OSTETUIN KIRJA

Ihmiset haluavat Raamatun. Monet antavat sen lapselleen lahjaksi. Raamattuja kysytään ja ostetaan jatkuvasti. Raamatun kysyntä on merkki Raamatun arvostuksesta. Se ei välttämättä merkitse kaikkien kohdalla Raamatun ahkeraa lukemista ja tutkimista. Jo oman Raamatun omistaminen on ihmisten mielestä tärkeää.²⁷

Raamatulla kirjana on oma itseisarvonsa pohjoisnamibialaisten elämässä. Raamattu on monen mielestä ylikuonnollisen voiman lähde. ”Sodan aikana koettiin, että Raamattu oli suojeleva esine. Sitä kannettiin muiden varusteiden mukana ja käytettiin päänalusena, koska uskottiin sen varjelemaan vaikutukseen. Silloin sai nukkua rauhassa. Toki Raamattua luettiin. Nykyään Raamattu otetaan mukaan lähtiessä työansioille, opiskelujaksoille, virkistys- tai vierailumatkoille.”²⁸

TYÖIKÄISTEN KOKEMUKSISTA RAAMATUN LUKEMISESTA :

Ostin ndongankielisen Raamatun kirjakaupasta vuonna 2002. Vanhan Raamattuni olin saanut vanhemmiltani lahjaksi. Annoin sen nuoremmille sisaruksilleni. Luen muutaman jakeen työpäivän päättyessä.²⁹

Vanhempieni kodissa oli Raamattu. Sitä luettiin iltahartaudessa. Kun lähdin tänne etelään töihin, päätin hankkia oman Raamatun. Olin iloinen, kun kirjakaupassa oli myytävänä kwanyamankielisiä Raamattuja. Maksoihan se aika paljon, mutta se saikin maksaa. Raamattu on minulle tärkeä. Halusin tietoa Jumalasta ja opetusta siitä, miten tulisi elää. Raamattu auttaa rakastamaan Jumalaa ja pitämään hänen käskynsä. Luen töiden jälkeen iltaisin lukuoppaan mukaan. Mieluisinta luettavaa ovat psalmit, Kirje heprealaisille ja Sananlaskut.³⁰

26 Oshitayin seurakunnaneläkkeellä oleva kirkkoherra Titus Ngula 11.4.2003.

27 Pastori Eino Amaambo, joka oli mukana ndongankielisen Uuden testamentin käännöstyössä.

28 Angolan evankelis-luterilaisen kirkon (IELA) johtaja, pastori Titus Namunyekwa. 13.4.2003. Kirkon eteläisissä seurakunnissa on käytössä Namibian paikalliskielisiä raamatunkäännöksiä, varsinkin kwanyamankielinen Raamattu.

29 Tavarataloapulainen Lisius Shihepo 41 v. Onayenasta.

30 Kotiapulainen Saara Nakale 34v. Ongwelumen seurakunnasta.

Minulla on molemmat ndongankieliset raamatunkäännökset vuosilta 1954 ja 1986. Luen Raamattua kaksi tai kolme kertaa viikossa lukuoppaan mukaan. Harvoin jää lukematta. Useimmin luen uudempaa Raamattua. Joskus vertaan lukemaani kohtaa vanhaan käännökseen. Ei niissä kovin suuria eroja ole. Seuraan myös tekstin lukemista jumalanpalveluksessa.³¹

Nuorehko kapakanpitäjä Landu kertoi omistavansa Raamatun ja lukevansa sitä silloin, kun lapset ja vaimo ovat vielä valveilla hänen kotiin tullessaan. Hän kylä tunnusti, että monesti Sana jäi lukematta. Hänen äitinsä oli Oshitajin kirkkoherran Iitopen tytär. Paikallisen seurakunnan kirkkoherra Abraham Iitope kertoi Landun osallistuvan usein jumalanpalvelukseen. ”Ei kapakanpito mitään helppoa hommaa ole, kun vähänkin ajattelee liiketoimien seurauksia: ihmiset juopuvat, tekevät treffejä ja siirtyvät sitten muualle intiimiin suhteisiin. Monet sairastuvat aidsiin ja kuolevat.”³²

Olin palaamassa Petrus Shipenan kodista. Aurinko oli laskenut. Matkalla majapaikkaani kohtasin kolme neitosta, jotka olivat menossa rautatienrakentajien leirille. Kerroin, että olin tekemässä tutkimusta Raamatun lukemisesta. Kysyin heiltä, onko heillä omat Raamatut. ”Ei meillä ole. Mistähän sellaisen voisi ostaa ja paljonkohan se mahtaa maksaa?” Raamatun hintaa en osannut heille kertoa, mutta kirjakaupan tiesin: ”Raamattuja myydään tuossa aika lähellä olevassa kirjapainon myymälässä.”³³

RAAMATUNLUKEMINEN HARTAUDENHARJOITUKSENA

Maaseutuseurakunnissa vanhempi väestö kokoontuu edelleen kirkkoon tai kulumakunnissa suurten varjopuiden alle tutkimaan yhdessä Raamattua kirkkojen laatimien viikoittaisten lukuohjelmien mukaan. ”Meikäläiset eivät ole kirjoja lukevaa väkeä, mutta Raamattu on poikkeus.”³⁴

31 Puutarhatyöntekijä Jakob Jason 50 v. Ongandjeran Okahoasta.

32 Kapakanpitäjä Landu eli Mulanduleni Namwandi. (Mulanuleni merkitsee suomeksi: 'Seuratkaamme häntä eli Vapahtajaa'. Otjivarongon afrikkalaislähiön ääri laidalla 21.3.2003.

33 Artikkelin kirjoittajan kokemus. Oniipa 28.4.2003. – Myöhemmin otin selkoa hinnoista. Koko Raamattu maksaa 50 Namibian dollaria (ND) eli 5 € ja yhdistetty kalenteri ja Raamatun lukuopas Ondjalulomasiku 3 ND eli 0,3 €. – Vertailuna mainittakoon, että esimerkiksi opettajan ja sairaanhoitajan kuukausipalkka on noin 8 000 ND eli 800 €, kauppa-apulaisen ja vartijan 500 ND eli 50 €, vanhuuseläke 300 ND eli 30 €, maitolitra 7 ND eli 0,7 €. – Namibian Raamattuseuran kotisivun mukaan vuona 2005 oli Raamattuja pantu liikkeelle (distributed) 25 014, Uusia testamentteja 1 419 ja yhdestä tai useammasta Raamatun kirjasta muodostettuja kirjasia 21 333 kappaletta. Pohjoisnamibialaiskielisten Raamattujen määriä ei ole erikseen mainittu.

34 Namibian luterilaisten kirkkojen yhteisen pappisseminaarin Paulinummin opettaja, pastori Absalom Hasheela, 3.4.2003 Windhoek. – Pastori Hasheelan esittämän toteamuksen

Maaseudulla yksin lukeminen on harvinaisempaa. Siellä Raamattua luetaan tavallisesti yhdessä perheenjäsenten, naapureiden tai ystävien kanssa. Samalla veisataan virsi ja rukoillaan. Yhdessä tekeminen ja kokeminen onkin olennainen piirre afrikkalaisessa kulttuurissa. ”Protestanttista lähetystyötä on arvosteltu siitä, että se toi evankeliumin yksilöllisessä muodossa kollektiivisesti toimivaan yhteisöön.”³⁵

Kysyin kirkkoherra Justina Amuulota, joka oli ollut aikaisemmin pappina Elomben maaseutuseurakunnassa ja toimii nyt Okahandjan kaupungissa, mitä eroa on Elomben seurakuntalaisten ja Okahandjan seurakuntalaisten välillä Raamatun lukemisessa. ”Elombessa ihmisten elämä on rauhallista. Siellä on aikaa lukea Raamattua ja rukoilla päivän päättyessä eli pitää iltahartaus. Tosin joskus lauletaan vain iltavirsi ja rukoillaan, mutta useimmiten siinä yhteydessä luetaan myös kappale Raamatusta. Kulmakunnissa on raamattupiirejä, joissa seurakuntalaiset lukevat ja tutkivat Sanaa. Täällä kaupunkioloissa ihmisillä on ainainen kiire. He tekevät pitkiä työpäiviä, ja kun he tulevat kotiin, he laittavat ruokaa ja katsovat televisiota, ja miehet menevät kapakkaan. Ei täällä joudeta Raamatun äärelle. Me olemme kuitenkin yrittäneet jotain. Olemme perustaneet tänä vuonna kaksi raamattupiiriä, toisen tänne kirkolle ja toisen Five Randiin (kasvitarhan työntekijöiden lähiö). Eihän niihin tungosta ole, mutta hyviä hetkiä ne ovat”, kertoi pastori Justiina iloisena.

Vierailimme paikallisen papin kanssa Otjiwarongon kaupungin lähistöllä sijaitsevalla entisellä valkoisen omistamalla karjatilalla, joka oli jaettu seitsemälle maattomalle mustalle. Saman karjatilän työläinen, Erastus, oli saanut yhden lohkon omakseen. Hän ei ollut tilanteeseensa oikein tyytyväinen. Alkupääoma ei ollut riittänyt edes väittämättömiin hankintoihin. Sato oli kuivuudesta johtuen jäänyt heikoksi. Isäntä kuitenkin suostui esittelemään meille tilaansa. Lopuksi istuuduttiin puun varjoon keskustelemaan. Tuli myös puhe Raamatusta. Erastus lähetti poikansa hakemaan Pyhän Kirjan. Kwanyamankielinen vuoden 1988 Raamattu löytyi. Myös virsikirja tuotiin ja vielä toinenkin Raamattu. Se oli kovia kokenut vanha kirja, jossa ei ollut enää kansia. Mooseksen kirjojen ja Ilmestyskirjan sivut olivat irronneet pois. Kun kysyin, voitaisiinko pitää iltahartaus, isäntä Erastus sanoi: ”Se olisi kyllä tarpeen. Ehkä siten saataisiin Pyhä Henki takaisin tähän paikkaan”. Ryhdyttiin toimeen. Pyysin Tobias-poikaa lukemaan Raamatusta psalmin 23. Hän luki sujuvasti. Veisattiin virsi, jonka jälkeen me vierailijat käytimme lyhyet puheenvuorot. Lopuksi pappi Abraham Iitope puhui ja johti rukouksen.³⁶

vahvistivat maisteri Lahja Lehtonen ja mediatyöntekijä Jimmy Amupala.

35 Löytty 1971, 136 ”It has been said of the Protestant missionary work in Africa that it has brought the Gospel in an individual form to the collective society of Africa”.

36 Vierailuryhmään kuuluivat kirjoittajan lisäksi Otjiwarongon luterilaisen seurakunnan

NUORET SUOSIVAT ENGLANNINKIELISTÄ UUTTA TESTAMENTTIA

Nuoret kokevat perinteisen isohkon, mustakantisen koko Raamatun hankalaksi kuljettaa mukana. Kokemus kertoo kantajastaan kaksi seikkaa: hän ei ilmeisesti osaa englantia, ja toiseksi hän on vanhanaikainen, kun harrastaa uskonasioita. Raamattua kadulla mukanaan kantava nuori ihminen voi saada osakseen pilkkaa ja herjauksia. Etenkin taajamissa äidinkieli on halveksittu. Sen puhuminen osoittaa takapajuisuutta.³⁷

Vastaavanlaisia kokemuksia esiintyi muutamien muidenkin informanttien kertomuksissa. Yhtenä syynä heimokielten aliarvostettuun asemaan on ollut valkoisten asenne, josta yhtenä merkinä seuraava tapaus. Tervehdin miehiä, jotka olivat rakentamassa taloa majapaikkaani vastapäätä. He ihmettelivät, kun puhuin heidän kieltään. Kerroin olleeni lähetystyössä ja opetelleeni puhumaan ambokieltä. Eräs heistä sanoi: ”Nuo teikäläiset täällä (tarkoitti valkoisia), kuten tuo meidän työnjohtajamme, sanovat ambokieltä vähä-älyisten, tyhmien ja tollojen kieleksi”.³⁸

Nuoret pyrkivät hankkimaan englanninkielisen tai omakielisen taskukokoisen Uuden testamentin, jota voi mukavasti kuljettaa taskussa tai käsilaukussa. Kansainvälinen Gideon-järjestö on alkanut painattaa USA:ssa pieniä ndongankielisiä Uusia testamentteja.

Englanti on Namibian ainoa virallinen kieli. ”Heimokielten asema heikentyy”, sanoi kaupunkialueen lääninrovasti ja jatkoi: ”Vain hererot pitävät kiinni perinteistään kaikissa asioissa. Lapset opetetaan elämään esi-isien perinnäisääntöjen mukaan, ja kieli on yksi keskeinen osa perinteestä”. Englantia kotikielenään puhuvien perheiden lapset eivät enää kykene lukemaan paikalliskielistä kirjallisuutta, ja niin Raamattukin jää monille nuorille vieraaksi kirjaksi, elleivät he saa englanninkielistä Raamattua tai Uutta testamenttia. Lääninrovasti pitää todennäköisenä, että pian ELCIN:n kaupunkiseurakunnissa järjestetään kaksi jumalanpalvelusta: ambokielinen ja englanninkielinen. ”Tämä on välttämätöntä juuri nuorten seurakuntalaisten takia. Muuten valistuneet nuoret hakeutuvat uusiin uskonnollisiin yhteisöihin, joihin on jo muutenkin vetoa.”³⁹

Majapaikkamme isäntä Julius Neumbo iloitsi karjatilalla pidetystä iltahartaudesta, mutta samalla valitti sitä, että heidän kodissaan hartaushetket olivat jatkuvan kiireen takia jääneet pitämättä. Heidän lapsensa, jotka käyvät englan-

kirkkoherra Abraham Iitope, pastori Sampo Kujala Hämeenlinnasta sekä opettaja Julius Neumbo. 22.3.2003, Otjiwarongo.

37 Huoltoasematyöntekijä Theodor Nahango, 34 v. Onayenasta. Hän on käynyt 10 luokkaa koulua ja omistaa ndongankieleisen Raamatun, jota lukee silloin kun on aikaa. Hän osallistuu nuorten kokouksiin maanantaisin ja torstaisin. Theodorin morsian toimii poliisina Luoteis-Namibiassa Opuwossa.

38 Kirjoittajan oma kokemus Swakopmund, Vineta 12.3.2003.

39 Pastori David Angula toimii Walfis Bayn seurakunnan kirkkoherrana ja ELCIN:n läntisen hiippakunnan etelä- ja keskiosan seurakuntien valvojana. 10.3.2003, Walfis Bay.

ninkielistä koulua, eivät osaa lukea äidinkielistä Raamattua. Lapset puhuvat kotona keskenään englantia, mutta vanhempien kanssa kwanyamaa. ”Olen päättänyt pitää sopivan tilaisuuden tullen kodissani hartaushetken ja pyytää jonkun lapsistani lukemaan ndongankielistä Raamattua.”⁴⁰

Nuoret mieluiten vain laulavat ja harjoittelevat uusia lauluja. Ei ole keskustelua eikä Raamatun tutkistelua.⁴¹

Paljon riippuu nuorten ryhmän vetäjästä. Meillä on nuorten kokouksia varten Raamattuhjelma, joka on jatkoa rippikoululle.⁴²

Erityisesti vaikeissa oloissa, kuten vankilassa, sotaväessä ja etäisillä karjatiloilta, nuoret lukevat Raamattua.⁴³

KIIRE HILJENTYMISEN ESTEENÄ

Nyky aika on tuonut pohjoisnamibialaisten elämään sellaisia virikkeitä ja toimintoja, jotka vieroittavat heitä raamatunlukemisesta ja -tutkimisesta. ”Ihmiset pelkäävät jäävänsä köyhiksi ja yrittävät ponnistaa eteenpäin hankkiakseen toimeentulon ja omaisuutta. Nuoret papitkin ovat kiinnostuneita tämän hetken virtauksista ja hankinnoista. Osa heidän ajastaan ja voimistaan menee jonkinmoisen bisneksen tekoon. Jotkut siirtyvät kokonaan pois papin tehtävistä parempituloiseen työhön. Monien kiireiden keskellä papilta unohtuu raamattuopetus.”⁴⁴

Erityisesti asutuskeskuksissa ihmiset ovat yksinkertaisesti niin kiinni työelämässä, etteivät ehdi hiljentyä Raamatun lukemiseen. Osa väestöstä viettää vapaa-aikansa joko television ääressä tai kapakoissa, joita afrikkalaisissa kaupunkilähiöissä ja maaseudun tienvarsilla on runsaasti.⁴⁵ Jotkut miehet eivät ota Raamattua kirkkoon mukaan tai jos ottavat, niin kirkonmenojen jälkeen he antavat sen joko lapselleen tai vaimolleen kotiin vietäväksi, sillä sitä ei voi ottaa mukaan kapakoihin tai ilotaloihin.

Raamattu voi auttaa ihmistä muutenkin kuin sen kautta, että sitä luetaan. ”Kun mies kulkee Raamattu kädessään kirkkoon ja tulee se kädessään takaisin

40 Seurakunnan luottamushenkilö, kaupunginvaltuutettu Julius Neumbo, 22.3.2003, Otjiwarongo. Perheessä on neljä lasta. Aviopuoliso Henderiina toimii kaupunginsairaalamme leikkaussalihoitajana.

41 Luterilaisen (ELCIN) seurakunnan kirkkoherra, rouva Justiina Mauulo. 20.4.2003, Okahandja.

42 Lääninrovasti Aune Shilongo-Hamunyela Engelasta.

43 Pastori Natanael Shinana 12.4.2003, Engela.

44 Sama.

45 Kirkkoherra Justiina Amuulo.20.4.2003,Okahandja.

kotiin, niin hän varjeltuu harhautumasta väärille teille. Samalla Raamattu kertoo hänen olevan kristitty.”⁴⁶

Kirkossa huomasi joidenkin hiljentyneen lukemaan Raamattua jumalanpalveluksen alkamista odotellessaan.⁴⁷

RAAMATUNKÄÄNNÖKSIIN TOIVOTAAN TARKISTUKSIA

Monet lukijat pitävät ndongankielistä vuoden 1954 raamatunkäännöstä edelleen käyttökelpoisena. Myös osa papistosta arvostaa sitä ja käyttää sitä työssään.⁴⁸

Pidän vanhasta käännöksestä, koska siinä on *ongushu*, 'laatua', *quality*.⁴⁹

Uuteen käännökseen on mielestäni tullut liikaa Länsi-Ambomaan, lähinnä tjkwambi-murteen sanoja. Se oli pääkääntäjän äidinkieli.⁵⁰

Muutamien lukijoiden mielestä vuoden 1986 käännöksessä ei ole syvyyttä. ”Raamattua tutkiessa pitää nähdä vaivaa niin kuin vettä nostettaessa syvästä kaivosta. Nyt sanat tulevat liian helposti. Onkohan käännös lapsille tarkoitettu?”⁵¹

Toiset lukijat puolestaan pitävät uudemmassa käännöksestä juuri sen avoimuuden takia. ”Sitä ymmärtää helpommin. Vanha oli suljetumpi. Sitä oli pappien aina selitettävä enemmän.”⁵²

Nuoret pitävät uudemmassa käännöksestä poikkeuksetta enemmän. Sen pohjatekstinä olikin englanninkielinen selkotekstinen käännös.

Uusiin käännöksiin toivotaan tarkistuksia. Käännöksissä käytettäville vierasperäisille sanoille tulisi löytää omakielinen vastine. Pidetään tärkeänä, että uusiin käännöksiin merkitään viitteet Uudesta testamentista Vanhaan testamenttiin ja päinvastoin. Raamattuun kaivataan kuvia. Tekstin tulee ehdottomasti olla juuri sitä kieltä, jota kansa puhuu. Varsinaisia virheitä ei käännöksissä oltu havaittu, lukuun ottamatta muutamia oikeinkirjoitusvirheitä.⁵³

46 Immanuel Ithete 30.3.2003 Windhoek. Eläkkeellä opetushallinnon tehtävästä.

47 Kirjoittajan tekemä havainto.

48 Pastori Absalom Hasheela Windhoek 3.4.2003.

49 Lääninrovasti Davi Angula 10.3.2003 Walfis Bay.

50 Eläkkeellä oleva pastori Efraim Angula toimi pitkään ELCIN:n evankelioimistyössä ja radiopappina. Ambomaan Olukonda 27.4.2003.

51 Seurakuntakodissa kokoontuva raamattupiiri. Piirin jäsenet ovat iäkkäitä naisia, seurakunnan aktiivijäseniä, jotka tutkivat Apostolien tekojen 3. luku. Yksi heistä oli Loide Amuaalwa Walfis Bay 12.03.2003.

52 Kaksi naista samasta raamatturyhmästä.

53 Ambomaan Oshaangosta kotoisin oleva 46-vuotias Saloma Frans omistaa dongan- ja kwanyamankielisen Raamatun. Saloma kertoi lukevansa Raamattua aamuisin lukuoppaan mukaan ja päivällä silloin, kun on aikaa. Mieluisinta luettavaa ovat Matteuksen vertaukset, Jaakobin kirje, psalmit ja Ilmestyskirja. Lukeminen auttaa. Siten oppii tuntemaan tien. Hän on huomannut oikeinkirjoitusvirheitä. Esimerkiksi Jaakobin kirjeen

Namibian raamattuseura (The Bible Society of Namibia) on käynnistänyt uudelleen käännoistyötä Pohjois-Namibiassa. Kokonaan uudelleen on tarkoitus kääntää Raamattu kwanyaman kielelle. Ndongankielistä käännoistä korjataan ja tarkistetaan. Kwangalinkielisen käännoksen korjaamisesta tai uudelleen kääntämisestä ei ollut vielä mitään mainintaa.

LOPUKSI

Uskonnonopetuksen pudottua pois koulun varsinaisesta opetusohjelmasta vastuu kristillisestä opetuksesta jäi kirkkoille. Niillä ei ollut riittävästi valmiutta tehtävään. Kirkot elivät voimakasta kasvuvaihetta, eikä niillä ollut enää varoja ylläpitää raamattukoulujaan. Se huolestutti erityisesti luterilaisen kirkon johtoa, sillä seurakunnan työntekijöillä, joilla olisi taitoa ja tietoutta, ei ole aikaa eikä voimia opettaa seurakuntalaisia eikä ohjata vapaaehtoisia raamattupiirien vetäjiksi niin kuin toivotaan. Kristillisen uskon ja Raamatun perustietojen puuttuminen haittaa erityisesti rippikouluopetusta. Raamatun lukemisen ja tutkimisen todettiin vähentyneen viime vuosina.

Kaupunkioloissa hektinen elämänrytmi syrjäyttää usein hiljentymisen ja Raamatun tutkimisen. Maaseudulla tilanne on hieman toisenlainen. Siellä Raamatun lukemiseen ja tutkimiseen on aikaa ja kiinnostusta. Kirkkojen raamatunlukuohjelmat antavat odotetun tuen raamattupiireille, nuorten ryhmille ja yksityisille kristityille. Kirkkojen radiotyö edistää raamatuntutemusta. Raamattu otetaan virsikirjan ohella mukaan jumalanpalveluksiin, ja luettavat tekstit etsitään siitä. Monet ottavat sen mukaansa myös matkalle. Raamatulla kirjana on monen mielestä pyhän esineen arvo. Se tuo tunteen turvallisuudesta.

On todettava, että nuorison ääni tutkimuksessa jää puutteelliseksi, sillä suurin osa artikkeliin kirjatuista lausunnoista on vanhemman ikäpolven ja kirkon työntekijöiden. Näissä lausunnoissa esiintyy joitakin varsin kriittisiä ja jopa negatiivisiakin arvioita nuoremman väen seurakunnallista toimintaa kohtaan. Tämä voi antaa lukijalle sen vaikutelman, että nuorison osuus Raamatun lukijoina Namibian pohjoisosassa on varsin vähäinen. Tilanne ei käytännössä kuitenkaan ole näin ankea. Monet vanhemmat ostavat lapsilleen lahjaksi Raamatun tai Uuden testamentin. Nuoret lukevat Raamattua kokoontuessaan yhteen, vaikkakin laulaminen äänissä vie suurimman osan ajasta. Nuorten tiedettiin turvautuvan Raamattuun vaikeuksien keskellä. Halu oppia englannin kieltä on tuonut nuorten käyttöön englanninkielisen Uuden testamentin. Sekin samalla edistää heidän Raamatun lukemistaan ja tuntemustaan.

Raamatun merkitystä ei yksikään informantti väheksynyt. Raamatun lukemisesta tai tulkinnasta ei haastattelujen aikana syntynyt väittelyjä eikä kon-

kohdasta 1:12. puuttuu kirjaimia. Swakopmund 15.3.2003.

flikteja. On kuitenkin oletettavaa, että ongelmallisia kohtia olisi toki ollut, jos kysymykset olisi aseteltu toisin. Raamatun uudelleen kääntämistä tai ainakin korjaamista toivottiin. Käännöstyö onkin jo käynnissä.

KIRJALLISUUS

ALASUUTARI, PERTTI

1999 *Laadullinen tutkimus*. 3.uudistettu painos. Jyväskylä: Vastapaino.

AUALA, LEONARD

1975 *Kerron elämästäni*. Käsikirjoituksesta suomentanut Kirsti Ihamäki. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

1997 *ELCIN Studies and Reports I–II. People and the Church in Northern Namibia*. Oniipa, Ongwediva: ELOC Printing Press.

HEIKKINEN, TERTTU

1984 *Metsän kieliä kuuntelemassa*. Helsinki: Suomen Lähetysseura & Kirjaneliö.

LAUKKANEN, PAULI

1977 *Hänen tahtoaan toteuttamassa: Muistikuvia Namibiasta*. Pieksämäki: Kirjaneliö & Suomen Lähetysseura.

1988 *Aurinkoa ja kylmiä väreitä*. Saarijärvi: Kirjaneliö & Suomen Lähetysseura.

2002 *Rough Road to Dynamism: Bible translating in northern Namibia 1954–1987: Kwanyama, Kwangali and Ndonga*. Helsinki: Luther-Agricola-Society.

LEHTONEN, LAHJA

1999 *Schools in Ovamboland from 1870 to 1970*. Helsinki: The Finnish Evangelical Mission.

LÖYTTY, OLLI

2006 *Ambomaamme: Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut*. Tampere: Vastapaino.

LÖYTTY, SEPPO

1971 *The Ovambo Sermon: A Study of the Preaching of the Evangelical Lutheran Ovambo-Kavango Church in South West Africa*. Tampere: The Luther-Agricola Society.

NAMBALA, SHEKUTAAMBA

1994 *History of the Church in Namibia*. USA: Lutheran Quarterly.

PELTOLA, MATTI

1958 *Suomen Lähetysseuran työn historia II: Sata vuotta suomalaista lähetystyötä 1859–1959*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

1994 *Martti Rautanen – mies ja kaksi isänmaata*. Helsinki: Kirjapaja & Suomen Lähetysseura.

PENTTI, ELIAS J.

1958 *Ambomaa*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

PENTTI, MARTTI

2002 *Oppia ikä kaikki*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

ROBERTSON, EDVIN H.

1996 *Taking the Word to the World: 50 Years of the United Bible Society*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., Publishers.

TOIVANEN, AARNE

1991 *Sanotaan se suomeksi*. Uudistuva raamatunkäännös VT 2. Helsinki: Kirjapaja.

Haastattelut, Pauli Laukkasen matkapäiväkirja. Hämeenlinna.

Kukaan ei voi palvella neljää herraa

Suomen helluntailaiset, luterilaiset ja ortodoksit kehitysyhteistyössä Keniassa

Lähetyskentällä työskentelevä suomalainen palvelee samanaikaisesti sekä hänet lähettänyttä että hänet vastaanottanutta yhteisöä. Vaikka molemmat pyrkivät periaatteessa samaan päämäärään, monissa tilanteissa tulee näkyviin tavoitteiden välisiä eroja. Lähetysjärjestöjen osallistuessa kehitysyhteistyöhön ongelmat tulevat monitahoisemmiksi, kun tulee myös ottaa huomioon sekä kohdemaan että Suomen valtion pyrkimykset. Seuraavassa tarkastelen, miten suomalaiset toimivat tässä nelitahoisessa voimakentässä ja miten Kenian ja Suomen valtion mukaantulo ja vaikutus näkyivät suomalaisessa lähetystyössä. Tarkastelun kohteena ovat helluntailaiset, luterilaiset ja ortodoksit Keniassa 1980-luvun loppuun asti, ja kiinnitän tarkastelussa huomiota eroihin erilaisten kristittyjen ratkaisuis-¹ Esitän tulokset lopuksi kaavamaisesti kuviossa 2. Kuvio 1 osoittaa, paljonko Suomen valtio antoi rahaa eri lähetysjärjestöille kehitysyhteistyöhankkeisiin Keniassa vuosina 1977–1989.

SUOMALAISET JÄRJESTÖT JA HANKKEET KENIASSA

Suomen helluntaiseurakuntien lähetejä on toiminut Keniassa yhtäjaksoisesti vuodesta 1949 alkaen. Vuonna 1950 helluntailaiset herättivät toimintaan 20 vuoden tauon jälkeen Suomen Vapaan Ulkolähetysten (SuVUL). Koska helluntailaiset korostivat sitä, että lähetystyö kuului jokaisen seurakunnan toimintaan, SuVUL ei ollut varsinaisesti lähetysjärjestö vaan palveli helluntaiseurakuntia niiden lähetystyössä.² Kehitysyhteistyöhankkeiden toteuttamista ja tukemista varten 1974 perustettu Lähetysten Kehitysapu (LKA) sulautettiin 1970- ja 1980-luvun aikana Suomen Vapaaseen Ulkolähetykseen, joka otti vuonna 2001 nimekseen Fida International (Fida).

1 Suomalaisten lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyötä olen vertaillut väitöskirjassani Mission and Development : Finnish Pentecostal, Lutheran and Orthodox Mission Agencies in Development Work in Kenya 1948–1989, Åbo Akademi 2007.

2 Ahonen 1994, 299–300.

SuVUL sai Suomen valtion tukea terveydenhoito- ja koulutyölleen Kapedossa, orpokodille³ Homa Bayssa, koulun rakentamiseen Solianissa ja Isinyassa, terveydenhoito- ja koulutyölle Kapengurian, Kitalen ja Kipsigonin alueella sekä ambulanssille Kituissa.⁴ Sosiaalinen työ Kapedossa ja Homa Bayssa oli alkanut jo ennen kuin Suomen valtio alkoi kanavoida kehitysyhteistyörahoja SuVUL:n kautta. Monet SuVUL:n työyhteisössä toimivat helluntaiseurakuntien lähetit osallistuivat terveydenhoitoon tai muuhun sosiaaliseen työhön muualla Keniassa mutta eivät saaneet työhönsä rahaa Suomen valtiolta. Suomen Helluntaiystävien lähetit eivät käyttäneet SuVUL:n palveluja eivätkä periaatteellisista syistä halunneet ottaa vastaan Suomen valtion kehitysyhteistyörahaa muulloin kuin poikkeuksellisesti parina vuonna 1990-luvulla.

Kun ensimmäiset suomalaiset helluntailaislähetit saapuivat Keniaan toisen maailmansodan jälkeen vuonna 1949, heidän oli hankittava työlupansa englantilaisilta siirtomaaviranomaisilta. Heidät oli lähetetty julistamaan, mutta siirtomaavalta edellytti lähetysaarnajien osallistuvan ”alkuasukkaitten asuma-alueilla” opetus- ja terveydenhoitotyöhön.⁵ Naispuoliset lähetit olivatkin yleensä hankkinet terveydenhoitoalan koulutuksen vaikka korostivatkin hengellisen työn tärkeyttä.⁶ Kenian itsenäistyessä Suomen helluntailaisten lähetyskentästä tuli 1960-luvulla asteittain *Full Gospel Churches of Kenya* -niminen kirkko.⁷

Ruotsalainen luterilainen järjestö *Bibeltrognä Vänner* oli aloittanut työn Keniassa 1948. Luterilaiset olivat kuten helluntailaiset tottuneet yhteistyöhön siirtomaahallinnon kanssa ja saaneet taloudellista tukea työlleen muiltakin tahoilta oman lähettäjiensä joukon ulkopuolelta.⁸ *Svenska Lutherska Evangeliföreningen i Finland* -järjestön (SLEF) lähetit tulivat vuonna 1963 ja Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen (SLEY) lähetit 1970 Ruotsin luterilaisten lähetyskentälle syntyneen kirkon *Lutheran Church of Kenya* (LCK, 1980-luvun puolivälistä alkaen *Evangelical Lutheran Church in Kenya, ELCK*) palvelukseen. SLEF käytti Suomen valtion kehitysyhteistyörahoja Abongo Dhogan ammattikouluun, Atemon lähetysaseman terveydenhoitotyöhön, naistenpiirien toimintaan, vesihuoltoon ja Rukongon ammattikouluun.⁹ SLEY sai Suomen valtiolta rahaa Moniankun ja

3 Laitosta kutsuttiin myöhemmin myös lastenhoidon harjoittelukeskukseksi ja orpokodiksi.

4 Kapedo sijaitsee noin 300 km Nairobista pohjoiseen, Homa Bay noin 60 km Kisumusta lounaaseen, Solian noin 180 km Nairobista luoteeseen, Isinya noin 40 km Nairobista etelään, Kitale, Kipsigon ja Kapenguria noin 100–150 km Kisumusta pohjoiseen ja Kitui noin 130 km Nairobista itään, Kaikki etäisyydet on laskettu linnuntietä.

5 Mauri Vikstén, ”Hajapiirtoja päiväntasaajalta”, *RV I/2.1957*, 34–35.

6 Maija Hurri, ”Anna-Liisa jättää hyvästit Afrikalle”, *RV 10/8.3.1990*, 20; Anna Kupiainen, ”Anna Kupiainen lähdössä Afrikkaan”, *RV II/12.1956*, 347.

7 Jerkku 2001, 88–89.

8 Lounela 2007, 60–61.

9 Atemo ja Abongo Dhoga sijaitsevat noin 50 km Kisumusta etelään, Rukongo noin 80 km Kisumusta lounaaseen.

Matongon terveydenhoitotyöhön, Kisumun kehitysvammaiskouluun, Kawangwareen työkeskukseen Nairobissa sekä maataloushankkeeseen.¹⁰

Kreikkalaiset ortodoksit ottivat 1900-luvun puolivälin tienoilta alkaen koulutettavaksi ortodoksiseen kristillisyyteen kääntyneitä ugandalaisia.¹¹ Suomen ortodoksitkin tutustuivat heihin, kuuluivat heidän pyyntöjään ja innostuivat avustustoimintaan ja lähetystyöhön. Ugandassa Idi Amin syrjäytti presidentti Milton Oboten vuonna 1971. Idi Aminin hallinnon epäkohtien tultua tunnetuiksi Suomessa kehitysyhteistyöhankkeiden tukeminen Ugandassa ei ollut sopu-soinnussa Suomen kehitysyhteistyöpolitiikan kanssa. Kun lähetystyön tekeminenkin Ugandassa kävi mahdottomaksi, Suomen ortodoksit kohdistivat tuensa Keniassa asuviin afrikkalaisiin ortodokseihin 1970-luvun puolivälistä alkaen ja perustivat vuonna 1977 Ortodoksisen Lähetysten (OL) erityisesti Keniaan suuntautuvaa lähetys- ja kehitysyhteistyötä varten.¹² Ortodoksit saivat Suomen valtiolta rahaa Gimengwan, Loberen ja Ngorun koulua, kolmivaiheista terveysprojektia, Gatonyen monitoimitaloa sekä kaivoja varten, valtio myönsi lisäksi pienehköjä summia Gimengwan maissimyllyä ja Kabartinin leipomoa varten.¹³

1. KENIAN VALTIO JA SUOMALAISET

Suomalaiset seurasivat 1960-luvulla, miten Ruotsissa ja muissakin Pohjoismaissa valtio antoi rahaa lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeisiin. Kun suomalaisten lähetysjärjestöjen edustajat yrittivät saada Suomessa samanlaista tukea, ulkoministeriön virkailijat vastasivat, että Suomi tuki vain hankkeita, jotka kuuluivat kohdemaan kehitysohjelmaan.¹⁴ Lähetysjärjestöjen pienet hankkeet Keniassa eivät täyttäneet tätä ehtoa, koska niillä ei ollut kansallista merkitystä.

Kun Suomen valtio otti talousarvioon määrärahan kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeisiin, se edellytti periaatteessa yhä virallista kenialaista hyväksymistä tai suositusta. Keniassa siirryttiin 1980-luvun alussa yksityiskoh-taisiin kehityssuunnitelmiin siten, että jokaiselle maakunnalle (*district*) laadittiin oma suunnitelma kaudelle 1984–1988 ja tämän jälkeen 1989–1994. Myöhemmät suunnittelukaudet jäivät tämän tarkastelun ulkopuolelle.

10 Matongo sijaitsee noin 40 km Kisumusta kaakkoon, Monianku noin 100 km Kisumusta etelään ja maataloushanketta suunniteltiin maasaiden alueelle Moniankusta kaakkoon.

11 Welbourn 1961, 91,93; Theodoros Nankyamas, "On the Orthodox Church in Uganda and Kenya : by an African missionary", *Porefthendes Go Ye*, 11 / 1961, 43.

12 Kehitysyhteistyöasiain neuvottelukunta 2.6.1975, Anomukset v. 1975, 8, UM 12 R Suomi 10, A-UM; Lähetysjaosto 8.1.1977 4 §, PSHV 1972–1977, A-OL. Helluntailaisetkin kertoivat lehtensä uutisessa vuonna 1973, miten ovet olivat sulkeutuneet lähetystyöltä, kun Idi Amin oli kehottanut 1400 valkoista lähetysaarnajaa poistumaan Ugandasta. RS 1/1973, 17.

13 Gimengwa sijaitsee noin 30 km pohjoiseen Kisumusta ja Kabartini sen lähellä, Lobere sijaitsee noin 200 km Nairobista luoteeseen,, Ngoru noin 100 km Nairobista pohjoiseen ja Gatonye noin 25 km Nairobista koilliseen lähellä Mugugaa.

14 Lounela 2007, 73; Kaitera 1973, A-SLEY; Hukka 1973, A-ELK. SLN 1971–1978, A-ELK.

1.1. Helluntailaiset

Kenian itsenäistyttyä vuonna 1963 helluntailähetien myönteiset suhteet valtiovaltaan jatkuivat. Kun Kapedon sairaanhoitajalähetit tarvitsivat lääkkeitä, he turvautuivat maakunnan ja läänin (province) terveydenhoitoviranomaisiin. Nä-länhädän ahdistaessa Kapedon aluetta he kääntyivät jopa presidentin kanslian (Office of the President) puoleen.¹⁵

Suomen helluntailaisten kehityshankkeiden koordinaattori Åke Söderlund oli tutustunut Daniel arap Moihin, kun he asuivat naapureina jo ennen kuin Moista tuli kansallinen johtaja. Tämä henkilökohtainen suhde jatkui vuosikymmeniä, eikä Söderlund arkaillut käyttäviä sitä työnsä hyväksi tai kertoilla siitä.¹⁶

Suomen helluntailaisten yhteisen Suomen Vapaan Ulkolähetysten puolesta toimi kehitysyhteistyöhankkeissa Lähetysten Kehitysapu. Sen hankkeista sai aluksi voimakkaimmin tukea Kenian valtiolta *Solian Secondary School* eli *Solian Girls High School*. Aloitteen tämän koulun rakentamisesta teki varapresidentti Daniel arap Moi.¹⁷ Suomalaiset ottivat ohjelmaansa koulun rakentamisen ja saivat korkean tason hyväksymisen Keniassa muillekin hankkeilleen.¹⁸ Kun Su-VUL haki Suomen valtiolta rahaa Solianin koulun rakentamiseen, hakemuksen kuului liitteenä kirjelmä Kenian presidentin kansliasta.¹⁹ Presidentti Moi vieraili Kapedon lähetysasemalla vuonna 1974 sekä avasi Solianin koulun ja Homa Bayn lastenkodin vuonna 1984. Hän vihki myös Suomen helluntailaisten kenialaisen yhteistyökirkon *Full Gospel Churches of Kenyan* rukoushuoneita.²⁰ Myös Kenian

15 Kupiainen & Pohjapelto 1991, 5–7, A-Lounela.

16 Esimerkiksi kun Keniassa vaadittiin tullia helluntailaisten kontissa tulleista vaatteista, Åke Söderlund meni presidentinlinnaan ja hankki presidentiltä allekirjoituksen papeeriin, joka vapautti helluntailaiset tullimaksuista. Toisessa yhteydessä Söderlund kertoo tuoneensa salaista kuriiripostia Amerikasta Kenian presidentille. Söderlund 1985, 185–187 ja 201, 204; Torleif Johansson ”Åke Söderlund 50 vuotta : Saalemista savanneille” (haastattelu), *RV* 22/3.6.1982, 6.

17 Helimäki 1982, A-SuVUL; ”Lähetysten Kehitysavun nykynäkymiä” (selostus Kalevi Helimäen alustuksesta talvipäivillä) *RV* 6/9.2.1978, 6.

18 Suomen helluntailaiset jatkoivat Solianin kouluprojektia tällä välin Kenian presidentiksi tulleen Daniel arap Moinin esityksestä. Liite 1, *Solian Secondary School*, 1,22.2.1979, Su-VUL, Projektiraportti v. 1978 ja 1979, määräraha-anomus v. 1979–80, UM 12 R Suomi 10, A-UM.

19 Kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyömääräraha-anomus 28.3.1979, *Solian Secondary School*, SuVUL, Projektiraportti v. 1978 ja 1979, määräraha-anomus v. 1979–80, UM 12 R Suomi 10, A-UM.

20 Kai Aalto, ”Presidentti Daniel arap Moi Solianin koulun vihkiäisissä: Kiitän koko Suomen kansaa” *Sanoista tekoihin* 2,8–9; 1984 SuVUL r.y:n toimintakertomus v. 1984, 8, SuVUL-yhdistys, A-SuVUL; Erkki Petman, ”Kenian presidentti Arap Moi vihki Eldama Ravinen kirkon”, *RV* 20/15.5.1977, 1, 16; Raili Väisänen, ”Kenian Täyden Evankeliumin Seurakuntien suurin rukoushuone käyttöön”, *RV* 44/30.10.1986, 3. Presidentti Moinin suhde Åke Söderlundin ja kirkkoon, jonka yhteydessä Suomen helluntailaiset toimivat, oli niin läheinen, että Suomen ulkoministeriön tarkastava virkamies luuli presidentti Moinin olevan tämän kirkon jäsen. Suomalainen tarkastaja sanoi tämän suhteen avanneen yhteydet Kenian korkeimpiin valtioelimiin presidentin kansliaa myöten. *Olasvirta* 1986,

valtionvarainministeri George Saitoti sai LKA:n rakentamaan koulun omaan vaalipiiriinsä Isinyaan kehitysyhteistyöhankkeena.²¹

Kun vuodesta 1983 alkaen kukin maakunta laati oman viisivuotissuunnitelmansa, näissä suunnitelmissa kiinnitetään huomiota LKA:n hankkeisiin Solianissa, Kapedossa ja Kapenguriassa. Homa Bayn lastenkoti, Isinyan koulu ja Kitalel-Elgonin terveydenhoito puuttuvat joukosta. Raportissaan Keniasta Ari Uotila korostikin Homa Bayn kohdalla, että yhteyden pitäminen maakunnan kehittämistoimikuntaan (*District Development Committee*) on tärkeitä.²² Solianin koulu mainitaan Baringon maakunnan vuosien 1984–1988 kehityssuunnitelmas-
sa.²³ Kapedo sijaitsee Pokotin ja Turkanan rajalla, ja Pokotien alue jää Baringon puolelle. Niinpä Baringon maakunnan vuosien 1989–1993 suunnitelmassa esitellään lyhyesti Kapedon koulut ja terveydenhoitotyö sekä vesihuolto.²⁴ Turkanan maakunnan suunnitelma vuosille 1989–1993 tuntee Suomen helluntailaisten yhteistyökirkon *Full Gospel Churches of Kenyan* toiminnan alueellaan²⁵ ja Länsi-Pokotin maakunnan suunnitelma samalle kaudelle tietää Kapengurian kotiteollisuusprojektin²⁶. Tässä vaiheessa suomalaiset ja kenialaiset kuitenkin pyrkivät eri suuntiin. Kenialaiset odottivat LKA:n jatkavan Kapedossa ja vieläpä laajentavan Kapenguriassa samaan aikaan, kun suomalaiset pyrkivät parhaansa mukaan irtautumaan hankkeista kenialaistamalla ne.²⁷

1.2. Luterilaiset

Kenian oma kehityssuunnitelma piti tärkeänä koulutuksen kehittämistä ja kirkkojen terveydenhoidon jäsentämistä yleiseen terveydenhoitoon. Luterilaiset toimivatkin enimmäkseen juuri näillä aloilla pitäen yhteyttä paikallisen tason viranomaisiin.²⁸ Kenia halusi kehittää nuorten ammattikoulutusta, ja *Svenska Lutherska Evangeliförening* perusti ammattikoulun sekä Abongo Dhogaan että myöhemmin Rukongoon.²⁹ Sekä läänin sosiaalitoimen edustaja Priskila Ageza

3. A-UM. Presidentti Moilla oli läheiset siteet herätyshenkiseen (*evangelical*) kristillisyyteen, mutta hän ei ollut helluntailainen.

21 Isinyan tyttöjen keskikoulu, Suomen Vapaa Ulkolähetys Keh. määräraahakemukset 1987–89 ja hankeraportit 1986, 1, UM 31 92–7, A-UM.

22 Uotila 1990, A-SuVUL.

23 Solianin kouluhankkeen aloitteen tekijöiksi mainitaan Ministry for Higher Education ja District Development Committee. Baringo 1984–1988, 64.

24 Baringo 1989–1993, 271.

25 Turkana 1984–1988, 223.

26 West Pokot 1984–1988, 211.

27 LKA:n tavoitteena oli kenialaistaa Kapedo vuoden 1990 ja Kapenguria vuoden 1991 loppuun mennessä. Kapedossa viivästyttiin asetetusta tavoitteesta vuoden verran ja samalla sairaala muutettiin terveyskeskukseksi. Helimäki 1987, 4; Kupiainen & Pohjapelto 1991, 7, A-Lounela; Kuosmanen 1990, 10. A-SuVUL. Kapengurian kotiteollisuuskoulun toiminta jatkui kuitenkin vielä 1990-luvulle.

28 Development Plan 1974–1978, 426, 450, 452.

29 Ammattikouluista Development Plan 1974–1978, 406; Development Plan 1979–1983,

että Kenian opetusministeriö tahtoivat, että Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen lähetin Salme Rinta-Komsin aloittamasta Kisumun kehitysvammaisten ryhmästä muodostettaisiin kehitysvammaisten lasten erityiskoulu.³⁰ Tämä antoi lähtökohdan SLEY:n suurimmalle kehityshankkeelle Keniassa. Toisaalta Kenian valtio pyrki liittämään kirkkojen terveydenhoitotyön omaan työhönsä, ja sekä SLEF että SLEY pyrkivät supistamaan omaa panostaan tällä alalla ja tukemaan hengellistä työtä enemmän.³¹ Paikallistason viranomaisilta saadut suositukset riittivät hakemuksen liitteenä.³² Nairobissa SLEY:n rakennuttaman Kawangwaren työkeskuksen johtokunnan jäseneksi saatiin paikallinen apulaispäällikkö (*Assistant Chief*).³³

Luterilaiset kokivat toisinaan, että paikalliset viranomaiset eivät tukeneet heidän hankkeitaan. Viranomaiset eivät kannattaneet SLEF:in hanketta rakentaa terveyskeskus Atemoon vuonna 1970.³⁴ Luterilaisen kirkon terveydenhoitotyön yhdyshenkilönä toiminut Kaija Heikkinen ei saanut pyynnöstään huolimatta terveydenhoitoviranomaisilta itselleen alueensa viisivuotissuunnitelmia.³⁵ Kaikkein vaikeimpaan tilanteeseen joutui SLEY, kun laajan maataloushankkeen valmistelu Olosentussa juuttui virkakoneistoon 1980-luvun lopussa.³⁶ Lukuisat yhteydenotot maakunnan ja jopa maatalousministeriön tasolla eivät vieneet hanketta eteenpäin, ja se piti peruuttaa, vaikka maatalouden kehittäminen kuului maakunnan tavoitteisiin.³⁷

Part I, 161.

- 30 Salme Rinta-Komsi mainitsee raportissaan Kenian Evankelis-luterilaisen Kirkon toimistokokoukselle v. 1980 läänin sosiaalivirkailijan Priskila Agezan aloitteen kehitysvammaiskoulun perustamisesta Kisumuun. Kazi ya watoto wasiojiweza (Kehitysvammaistyö) Johtaja Kenia. A-SLEY. Kehitysvammaiskoulujen tarve on erikseen mainittu Kenian viisivuotissuunnitelmassa Development Plan 1974–1978, 426. Salme Rinta-Komsi on kertonut myös Kenian opetusministeriön vaatimuksesta. "Vammaistyön alku Keniassa", *Kirkkomme lähetys: Vår kyrkas mission* 2/1995, 21–22.
- 31 Development Plan 1974–1978, 449; Lauri Koskenniemi, "Selostus tutustumis- ja edustusmatkastani Keniaan 28.2.–23.3.1979", 7, JK 17.5.1979 81 §, A-SLEY.
- 32 Medical Officer of Health, Kisii District Hospital G. O. Rae, "In support of Monianku Health Centre" 24.1.1980, Ref. No. PH/10/131/80/114, UM 12 R Suomi 10, A-UM.
- 33 Hankeraportti 1989, Nairobin slummityökeskus, 3, Hankeraportit 1989–, Kehitysyhteistyöraportit, A-SLEY.
- 34 Paikallinen terveysviranomainen (Medical Officer) ei kannattanut suunnitelmaa rakentaa Atemoon terveyskeskus, ei myöskään kirkon terveydenhoitotoimikunta (Medical Committee). S. Klemetsin kirje G. Norrbackille 7.1.1970, FM+brev 1969–1973, A-SLEF.
- 35 Lääkäri Kaija Heikkinen oli kosketuksissa maakunnan, läänin ja terveysministeriön viranomaisten kanssa sekä asioi Kenian terveysvirastossa (Afya House). Tärkeimpiä olivat yhteydet maakunnan tasolla. Kertonut yhdyshenkilönä toiminut Kaija Heikkinen, haastattelu 16.11.1994.
- 36 Hankkeesta vastannut Matti Auramo ei halunnut yrittää, olisiko etujen järjestäminen asian käsittelijöille avannut umpikujan. Hankeraportti 1989, Moniankun maatalousprojekti, 3, 5, Hankeraportit 1989–, Kehitysyhteistyöraportit, A-SLEY.
- 37 Narok 1984–1988, 22; Narok 1989–1993, 57.

Luterilaisten hankkeista mainitaan maakuntien viisivuotissuunnitelmissa ainoastaan yksi. Kisiin suunnitelmassa vuosiksi 1989–1993 asetetaan tavoitteeksi Matongon terveyskeskuksen laajentaminen sairaalaksi.³⁸ Kun SLEY tuli mukaan rakentamaan Matongon terveyskeskusta 1970-luvun alussa, puhuttiin todella synnytyssairaalaista, mutta kuitenkin tyydyttiin vaatimattomampaan ratkaisuun, ja suunniteltu leikkaussali jäi rakentamatta.³⁹ Kun Kenian luterilainen kirkko toivoi 1970-luvun lopulla sairaalaa, SLEY:n lääkärilähettilä Mauri Lehtimäki piti terveyskeskuksen sairaalaksi laajentamista epärealistisena, eikä SLEY ottanut sitä suunnitelmiinsa.⁴⁰ Sen sijaan SLEY hankki Suomen valtion tuella Matongoon ambulanssin ja koulutti sitä varten kaksi autonkuljettajaa. Näin saatiin vakavissa tilanteissa potilaat nopeasti Kisumun sairaalaan tai lähempänä oleviin pienempiin sairaaloihin.

1.3. Ortodoksit

Ortodoksien suhde valtioon vaihteli Keniassa valtiollisen tilanteen mukaan. *African Orthodox Church of Kenya* (AOC) oli alkuaan 1930-luvulla osa mannertenvälistä afrikkalaisia yhdistävää liikettä ja samalla osa Kenian kansallista liikettä, johon kuuluivat myös *Kikuyu Central Association* ja lähetyksistä riippumattomia kouluja yhdistävä *Kikuyu Karing'a Educational Association*. Näiden molempien johdossa toimi Jomo Kenyatta. Englantilainen siirtomaavalta pyrki tukahduttamaan kikujujen Mau Mau -liikkeen poikkeustilan avulla 1952–1959, ja sulki myös AOC:n kirkot ja kirkon johtaja Arthur (myöhemmin George) Gathuna vangittiin. Kun kansallisen liikkeen johtaja Jomo Kenyatta oli valittu 1963 itsenäistyneen Kenian presidentiksi, AOC purjehti voimakkaassa myötätulessa.⁴¹ Jomo Kenyattan läheinen suhde ortodokseihin korostui hänen hengenheimolaisuudessaan Kyproksen arkkipiispan Makarioksen kanssa. Molemmat olivat vieneet menestykselliseen päätökseen kamppailun maansa vapauttamiseksi englantilaisesta siirtomaavallasta, ja he kohtasivat itsenäisten maiden presidentteinä vuonna 1971. Tällä valtiovierailullaan Keniaan Makarios myös tuki sikäläistä ortodoksista kirkkoa.

George Gathuna pyrki siihen, että AOC olisi tullut Kenian kansalliseksi kirkoksi kuten anglikaaninen kirkko Englannissa, ja kirkon jäsenmäärä kasvoi nopeasti itsenäisessä Keniassa. Kun Suomen ortodoksit saivat kosketuksen kenialaisiin 1970-luvun alussa, AOC oli Kenian suurimpia kirkkoja ja sen jäsenmääräksi ilmoitettiin 250 000 lapset mukaan lukien.⁴²

38 Kisi 1989–1993, 177.

39 Rapeli 1971, 59; Rapeli 1983, 78, 127, 138.

40 Lauri Koskenniemi, "Selostus tutustumis- ja edustusmatkastani Keniaan 28.2.–23.3.1979", 6, JK 17.5.1979 81 §, A-SLEY.

41 Barrett, Mambo & McLaughlin 1973, 232.

42 Barrett, Mambo & McLaughlin 1973, 184.

Toimiessaan suomalaisten kanssa kenialaiset ortodoksit osoittivat, että heillä oli ystäviä vaikutusvaltaisilla paikoilla, kun Kenyattan johtama kansallinen liike oli päässyt valtaan. Ortodoksinen Lähetys anoi ensimmäiseksi vuona 1977 määrärahaa Nairobiin rakennettavaa kirkon taloa varten. Siihen olisi tullut kirkon ja toimistojen lisäksi muun muassa piispan asunto ilmeisesti George Gathunaa varten. Talon suunnittelemiseen osallistui Nairobinkin kaupunginarkkitehti, mutta Suomen ulkoministeriö ei myöntänyt rahaa kirkon keskusta varten.⁴³ Kun Loberen koulu lähetti suomalaisille läheteille kirjeen joulukuussa 1981 pyytäen kunnollista koulurakennusta, se lupasi, että oman vaalipiirin kansanedustaja, ministeri G. G. Kariuki, joka oli presidentti Kenyattan lähimpiä miehiä, tulisi tukemaan hanketta.⁴⁴ Myöhemminkin hallituksessa oli ortodoksiministereitä.⁴⁵ George Gathuna itse oli Nairobinkin kaupunginhallituksen jäsen (*councillor*) vuosina 1963–1979.⁴⁶

Ortodoksien läheistä suhdetta Kenian valtioon ja paikalliseen hallintoon osoitti myös se, että hankkeet kansallistettiin joustavasti. Terveyskeskusten kenialaistaminen ei yleensä käynyt niin sujuvasti kuin koulujen, mutta Kereitan terveydenhoitotyö kenialaistettiin nopeasti, kun se oli saatu käyntiin.⁴⁷ Ortodoksien hankkeita ei kuitenkaan mainittu maakuntien kehityssuunnitelmissa.

Ortodoksinen kirkon naistyökin oli osa yhteiskunnan sosiaalista työtä. Kun Marttaliitto suunnitteli omaa kotitaloushanketta Keniaan vuonna 1978, se aikoi aluksi toteuttaa sen yhteistyössä Ortodoksinen kirkon Äitiliiton kanssa.⁴⁸ Marttaliitto kertoi tällöin Suomen ulkoministeriölle, että Äitiliitot olivat Asunto- ja sosiaaliministeriön alaisia ja tarkemmin sanottuna sen osaston, joka pyrki kehittämään yhteisöjä (*Department of Community Development*).⁴⁹ Marttaliitto toteutti kuitenkin suunnitelmansa yhteistyössä kenialaisen *Maendeleo ya Wanawake* -järjestön eikä ortodoksien kanssa.⁵⁰ Ortodoksit aloittivat toisen hankkeen palvelemaan Äitiliittoa, sillä Gatonyen eli Kamugagan monitoimitalo rakennettiin Suomen valtion tukemana kehitysyhteistyöhankkeena Äitiliittoa varten, mutta luovutettiin heti sen valmistumisen jälkeen elokuussa 1982 paikallisille viran-

43 Maria Iltola, ”Selostus Kenian ja Ugandan matkasta 18.–28.8.1977”, 10, Lähetysmappi 1978–, A-OL.

44 Lobere P/S to Sisters 28.12.1981, OL Keh. määräraha 1982 I, UM 92-7, A-UM.

45 Anja Hakonen, haastattelu 26.4.1994.

46 ”No Passion Play : Orthodox wrangle heats up”. *The Weekly Review* 5.9.1980, 16.

47 Loppuraportti, Terveysterveystoimintaprojekti. 5.11.1986, Ortodoksinen Lähetys Kehitysmäärärahahakemus 1986–88, UM 31 92-7, A-UM. Kereita sijaitsi lähellä OL:n lähettien taloa Mugugassa.

48 Marttojen ja Ortodoksinen Lähetys ry:n kotitalouskurssit Keniassa, Ehdotus Marttaliiton projektiksi Keniassa 13.2.1979, UM 12 R Suomi 10, A-UM.

49 Research report on development projects in Africa 31.5.1978, 56, Marttaliitto ry, UM 12 R Suomi 10, A-UM.

50 Marjetta Karttunen, ”Äiti ja lapsi Keniassa”, *Kehitysyhteistyö* 1/82, 13.

omaisille.⁵¹ Ortodoksisen Lähetyksen lähetyssihteeri Siina Taulamo rinnasti monitoimitalon sosiaalisena hankkeena kouluihin ja terveyskeskuksiin, jotka palvelivat seudun koko väestöä.⁵²

2. SUOMEN VALTIO

Vuodesta 1970 alkaen kansanedustajat esittivät eduskunta-aloitteissa, että Suomen valtio alkaisi osallistua kustannuksiin, kun lähetyjärjestöt toteuttivat sosiaalisia hankkeita kehitysmaissa. Aloitteissa mainittiin esimerkkeinä muun muassa Suomen Vapaan Ulkolähetyksen työ Kapedossa ja Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen synnytysklinikka Matongossa.⁵³ Valtio varasikin vuodesta 1974 alkaen rahaa kansalaisjärjestöjen kehityshankkeisiin.

Kun valtio alkoi myöntää järjestöille rahaa kehityshankkeisiin, ulkoministeriö hyväksyi heinäkuussa 1974 hakemusten kriteerit. Hakijan tuli olla suomalainen oikeustoimikelpoinen yhteisö ja hankkeen tuli olla sopusoinnussa sekä Suomen että kohdemaan kehityspolitiikan ja suunnitelmien kanssa sekä kohdemaan viranomaisten hyväksymä.⁵⁴ Hallitus hyväksyi Suomea varten laaditun Kansainvälisen kehitysyhteistyön periaateohjelman keskiviikkoistunnossaan eläns. iltakoulussa lokakuussa 1974. Tämä ohjelma otti lähtökohdakseen Yhdistyneiden Kansakuntien yleiskokouksen lokakuussa 1970 hyväksymän kansainvälisen kehitysstrategian 1970-luvulle. Tavoitteeksi asetettiin nopean taloudellisen kasvun ohessa yhteiskunnan laadulliset ja rakenteelliset muutokset, joihin kuuluvat työllisyysturvan ja ansiotason paranemisen lisäksi parempien edellytysten luominen koulutukselle, terveydenhoidolle, ravitsemukselle, asumiselle ja sosiaaliturvalle sekä ympäristönsuojelu.⁵⁵ Hallitus ilmoitti tukevansa määrärahoihin kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyötoimintaa sikäli kuin se noudatti Suomen julkisen kehitysyhteistyön periaatteita.⁵⁶ Hallitus halusi myös käyttää hyväkseen kansalaisjärjestöjä kehitysmaita koskevan tiedon valmistelussa ja jakelussa ja tukea järjestöjen omaa tiedotustoimintaa.⁵⁷ Yhdistyneiden Kansakuntien kolmannen kehityksen vuosikymmenen 1981–1990 ohjelmaan sisällytettiin vielä

51 OL:n johtokunta 16.2.1980, Liite pöytäkirjaan 1/80, Muistio pykälästä 7, OL, Johtokunnan pöytäkirjat 1977–1980, A-OL; Projektipäällikkö Jouko Järviö viittasi myös siihen, että talo oli luovutettava paikallisille viranomaisille, koska rakennuksen lupa-asioita ei ollut selvitetty ajoissa. Jouko Järviön raportti OL:n johtokunnan kokoukselle 28.8.1982, 6 §, Pöytäkirjat 1981–1984, A-OL.

52 Siina Taulamo, "Tervetuloa, Epainito", *Uskon Viesti* 8/1983, 11.

53 Valtiopäivät 1970.

54 Arvostelukriteerit koskien kansalaisjärjestöjen määräraahakemuksia, Päiväty 1975.05.15, Vahvistettu ulkoasiainministeriön päätöksellä 3.7.1974, Kansalaisjärjestöjen kehitysavun tukeminen : Määräraha-anomukset v. 1975 yleensä, UM 12 R Suomi 10, A-UM.

55 Periaateohjelma 1974, 4.

56 Periaateohjelma 1974, 20.

57 Periaateohjelma 1974, 21.

1979 alkanut ohjelma Terveyttä kaikille vuoteen 2000, naisten ja lasten aseman parantaminen sekä ruoan ja puhtaan veden hankkiminen kaikille.⁵⁸

Vuonna 1977 lähetysjärjestöt saivat erillisen määrärahan, joka pysyi valtion talousarviossa vuoteen 1988 asti. Valtiovarainministeriön mietinnön sanamuodossa näkyy, miten lähetysjärjestöt ja valtiovalta lähestyivät samaa kysymystä eri tahoilta. Eduskunta-aloitteissa oli esitetty, että valtio osallistuisi niihin kustannuksiin, joita lähetysjärjestöille aiheutui kehityshankkeiden luontoisista sosiaalisista hankkeista. Kun rahaa myönnettiin, se osoitettiinkin lähetysjärjestöjen hankkeiden laajentamiseen. Tämän mukaan lähetysjärjestöjen tuli edelleenkin kantaa se taloudellinen taakka, joka aiheutui tähänastisista hankkeista ja sen lisäksi maksaa oma osuutensa eli puolet uusien hankkeiden kustannuksista.⁵⁹ Lisäksi valtion tuki tulisi vain rajoitetuksi ajaksi, jonka jälkeen lähetysjärjestöt saisivat itse huolehtia jatkosta.

Lähetysjärjestöt saivat vuosina 1974–1989 rahaa kehitysyhteistyöhankkeisiin Keniassa yhteensä lähes 7 miljoonaa euroa vuoden 2006 rahanarvon mukaan. Helluntailaisten Suomen Vapaa Ulkolähetys sai summasta noin puolet eli 3,4 miljoonaa, Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys 1,8 M, Svenska Lutherska Evangeliförening 0,9 M ja Ortodoksinen Lähetys 0,7. (Kuvio 1) Tämä vastasi suurin piirtein järjestöjen lähetystyön laajuutta Keniassa: SuVUL oli suurin ja OL pienin, suomenkielinen luterilainen yhdistys suurempi kuin ruotsinkielinen. Vaikka valtion määrärahat kansalaisjärjestöille kasvoivat vuodesta 1974 vuoteen 1989 ja järjestöjen oma vastuu hankkeiden kustannuksista pieneni vuonna 1984 50 prosentista 40 prosenttiin, ainoastaan SuVUL sai tarkastelukauden lopulla enemmän valtion rahoja kuin vuonna 1984.

Ulkoministeriön kehitysyhteistyöosastolla valmisteltu lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemista koskeva katsaus valtioneuvoston tarkastajien kertomuksessa vuodelta 1978 antoi tunnustusta lähetysjärjestöille ja kannatti valtion tukea lähetysjärjestöjen hankkeisiin erityisesti terveydenhuollossa, opetustoiminnassa, sosiaalityössä ja neuvontatyössä.⁶⁰ Ulkoministeriö totesi vuonna 1984, että järjestöt käyttivätkin saamansa tuen erityisesti opetus- ja terveydenhuoltopalveluihin.⁶¹ Tämä kuvasi hyvin lähetysjärjestöjen toimintaa Keniassakin.

Keniasta tuli Suomen kehitysyhteistyön ohjelmamaa vuonna 1980. Seuraavan vuoden syksyllä sovittiin tärkeimmiksi yhteistyön aloiksi ovat maaseudun vesihuolto, energiahuolto, metsätalous ja -teollisuus, maitotalous sekä terveydenhuolto.⁶² Ulkoministeriö hyväksyi uudet järjestöjen kehityshankkeiden ar-

58 Everyone's United Nations 1986, 200–201; Pietilä, 1985, 16.

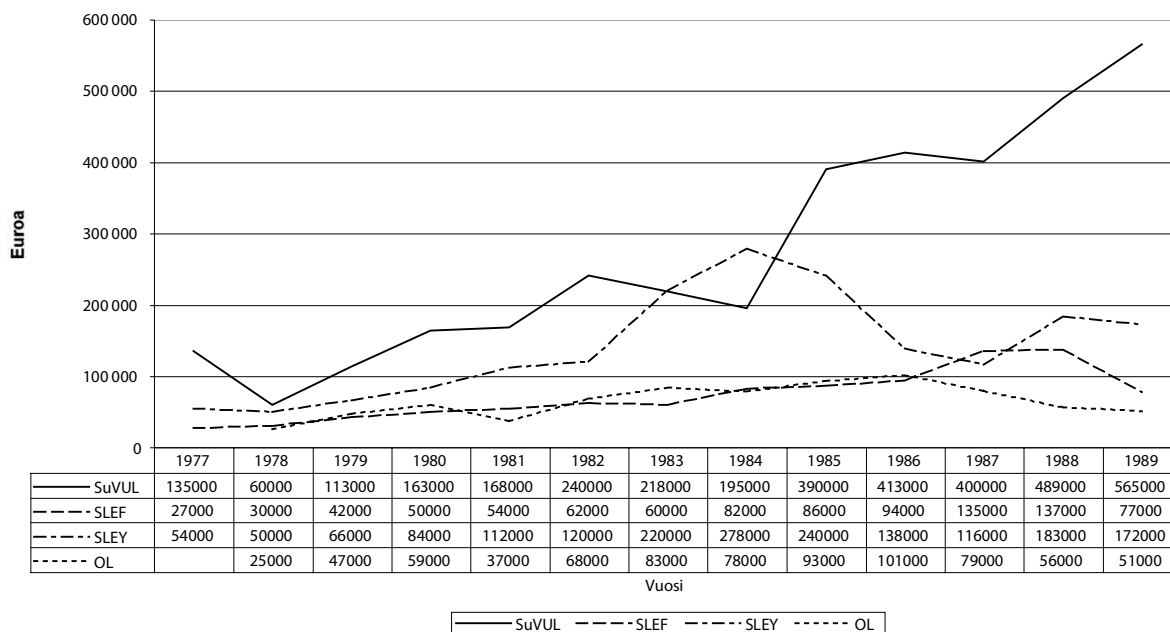
59 Valtiopäivät 1976. Myöhemminä vuosina puhuttiin kuitenkin järjestöjen hankkeiden tukemisesta.

60 Valtiopäivät 1980, 25.

61 Kehitysyhteistyön vuosikertomus 81, 39.

62 Kehitysyhteistyön vuosikertomus 81, 23.

Kuvio 1. Suomen valtion kehitysyhteistyömäärärahat lähetysjärjestöille Keniaan vuosina 1977–1989 euroina vuoden 2006 rahanarvon mukaan.



Kuviosta ilmenee ainoastaan, paljonko Suomen valtio on kunakin vuonna myöntänyt rahaa kunkin järjestön kehitysyhteistyöhankkeisiin. Luvut on poimittu ulkoministeriön kehitysyhteistyöosaston lehdestä Kehitysyhteistyö. Mikäli siinä on ilmoitettu SuVUL:n kohdalla ainoastaan, paljonko järjestö sai kaikkia hankkeitaan varten useassa maassa, Keniaa koskevat tiedot on etsitty SuVUL:n omista päätöksistä ja raporteista.

Annetut luvut eivät ilmaise, paljonko kunakin vuonna on tosiasiallisesti käytetty kehitysyhteistyöhön Keniassa. Rahaa voitiin siirtää vuodesta toiseen tai jopa maasta toiseen. Enin osa SLEY:n saamasta määrärahasta 1981–1983 oli tarkoitettu Kisumun kehitysvammaiskoulua varten, mutta rakennustyöt alkoivat vasta vuonna 1984. Vuonna 1989 OL:n määrärahasta yli puolet oli tarkoitettu Ngorun koululle, joka rakennettiin vasta vuosia myöhemmin. SuVUL käytti Homa Bayssa 1970-luvun lopulla alun perin Etiopiaan myönnettyjä rahoja. Vuosina 1987–1989 SLEY sai eniten rahaa Olosetun maataloushanketta varten, jota se ei voinut käynnistää. Vaikka SuVUL:n määräraha kasvoi voimakkaasti kohti 1980-luvun loppua, järjestö ei kuitenkaan pyrkinyt tähän aikaan laajentamaan hankkeitaan vaan kenialaistamaan niitä.

Kuvion yksityiskohtien tarkkuutta vähentää se, että toiminnassa käytettiin kolmea valuuttaa: Suomen markkaa, kansainvälistä valuuttaa eli Yhdysvaltain dollaria tai Englannin puntia ja Kenian shillinkiä ja näiden arvot ja vaihtosuhteet vaihtelivat. Esimerkiksi vuosina 1982–1983 ja 1986–1987 SuVUL:n saama tuki kasvoi markkamääräisesti, vaikka käyrässä näkyy laskua. Käyrät antavat kuitenkin lukijalle mahdollisuuden nähdä muutoksia runsaan kymmenen vuoden kuluessa ja havaita eroja järjestöjen välillä.

vostelukriteerit joulukuussa 1983. Enää ei vaadittu kohdemaan viranomaisten hyväksymistä hankkeelle, vaan riitti se, että se oli yhdenmukainen kohdemaan kehityssuunnitelmien kanssa.⁶³

Kun Keniassa toimivilta järjestöiltä alkoi tulla hakemuksia, ulkoministeriö pyysi niistä lausuntoa Nairobin suurlähetystöltä. Lähetystön vastauksen diplomaattiset sanakäänteet antavat vaikutelman, että lähetystö ei ollut pystynyt tutustumaan helluntailaisten, luterilaisten ja ortodoksien hankkeisiin, joita suunniteltiin kauas pääkaupungista.⁶⁴ Syyskuussa 1984 ulkoministeriön lähettämä ryhmä vieraili Keniassa, Tansaniassa ja Etiopiassa arvioimassa lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen kehityshankkeita. Se totesi raporttinsa aluksi, että lähtökohtana oli järjestöjen omaehtoinen kehitystyö:

Suomen hallitus on vuodesta 1974 lähtien tukenut vuosittain kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyötä. Hallituksen tuen tarkoituksena on ollut lisätä kehitysavun määrää ja aktivoida laajoja kansalaispiirejä kehitysyhteistyöhön. Lisäksi järjestöjen kehitysyhteistyöllä on katsottu olevan julkista kehitysapua täydentävä merkitys sekä innovoiva rooli pyrittäessä laajentamaan kehitysyhteistyön käsitettä.⁶⁵

Arviointiryhmä tutustui SuVUL:n, SLEF:n, SLEY:n ja OL:n valtiolta tukea saaviin hankkeisiin. Raportissaan ryhmä esitti, että järjestöjen oma osuus kustannuksista laskettaisiin 50 prosentista 40 prosenttiin. Samalla arviointiryhmä kuitenkin korosti, että järjestöjen omaa integriteettiä tuli edelleen kunnioittaa.⁶⁶

Marraskuussa 1986 käynyt toinen arviointiryhmä tarkasteli järjestöjen toimintaa eri kannalta. Sen lähtökohtana oli lähetysjärjestöjenkin kehitysyhteistyö osana Suomen valtion virallista ulkopoliitikkaa.

Suomessa valtio harjoittaa kehitysyhteistyötä osana maamme virallista ulkopoliitikkaa.⁶⁷

63 Arvostelukriteerit kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyötuen myöntämiselle Hyväksytty TALKEn plenumissa 22.11.1983, Kannanottoja ja lausuntoja 1983–1985, UM 91-9, A-UM.

64 Määräraha-anomukset 1977, Kansalaisjärjestöjen kehitysavun tukeminen, UM 12 R Suomi 10, A-UM. Nelihenkisen ryhmän johtajana toimi entinen Suomen Lähetysseuran Tansanian-lähetti Raimo Harjula ja yhtenä jäsenenä Sune Norrbäck, joka Etiopiassa työskennellessään oli avustanut helluntailaisia lähetystyöntekijöitä.

65 Evaluointi 1984, 1.

66 Evaluointi 1984, 33–34.

67 Evaluointi 1987, I.

Valtion varoista tapahtuvalla kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyötoiminnan tukemisella pyritään aktivoimaan entistä laajemmat kansalaispiirit mukaan kehitysyhteistyöhön sekä tehdään kehitysyhteistyötä tunnetuksi osana maamme virallista ulkopoliittikkaa.⁶⁸

Vuonna 1986 Keniassa ja Etiopiassa vierailleet arvioijat halusivat kytkeä järjestöjen terveydenhuollon hankkeet kansainvälisen terveydenhoidon järjestelmään ja esittivät malliksi Maailman Terveysjärjestön menetelmää, jolla mitattiin hankkeen vaikutuksia kohdeväestön terveyteen.⁶⁹ Tämä arviointiryhmä raportoi yksityiskohtaisesti SuVUL:n hankkeista Homa Bayssa, Kapedossa, Kapenguriassa ja Kipsigonissa sekä SLEY:n hankkeesta Nairobin Kawangwaressa. Suosituksissaan ryhmä piti tärkeänä tilastointia, työntekijäin muodollista pätevyyttä ja heidän määränsä lisäämistä sekä kohderyhmien rajaamista. Suunnitteluun ja seurantaan ryhmä toivoi enemmän yhteistyötä Suomen ja Kenian viranomaisien sekä yliopistojen perusterveydenhuoltoon erikoistuneiden laitosten tai yksikköjen kanssa. Lähetystöihin tarvittiin ryhmän mukaan kehitysyhteistyöhön perehtyneitä virkailijoita ja jokaiseen hankkeeseen koulutettu kirjanpitäjä. Ryhmä varoitti myös, että kehitysyhteistyökokemus ilman asianmukaista koulutusta voi johtaa virheellisiin toimintamalleihin.⁷⁰

Valtiontalouden tarkastusvirasto toimitti vuonna 1986 lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemista koskeneen tarkastuksen. Sen kohteena oli Suomen ulkoministeriön kehitysyhteistyöosasto, ja Keniasta suoritettavista hankkeista tuli käsiteltäväksi ainoastaan SLEY:n kehitysvammaiskoulu Kisumussa. Tähän tarkastukseen ei sisältynyt matkaa Afrikkaan, ja siinä kehoitettiin ulkoministeriötä vaatimaan järjestöiltä täsmällisempää raportointia Suomeen ja tarkempaa tilinpitoa Keniassa. Tarkastusvirasto katsoi, että Afrikkaan lähteviin arviointiryhmiin pitäisi kuulua myös tilinpidon ammattilaisen.⁷¹

Lähetysjärjestöt saivat sosiaaliselle työlleen tukea oman lähettäjäjoukon ulkopuolelta muiltakin kuin Suomen valtiolta, mutta muut tukijat eivät vaatineet hankkeista yhtä perusteellisia suunnitelmia ja tarkkoja selontekoja kuin Suomen ulkoministeriö. Sen lomakkeiden täyttäminen ja raportointi Suomeen teetivät kaikissa lähetysjärjestössä työtä, jota oli vaikea hoitaa Suomesta annettujen ohjeiden ja määräaikojen mukaisesti. Vaatimukset koskivat samalla tavalla kaikkia, mutta eräässä kohdin helluntailaiset, luterilaiset ja ortodoksit joutuivat etsimään oman ratkaisunsa. Suomen valtio tuki nimittäin vain rekisteröityjen

68 Evaluointi 1987, 1.

69 Evaluointi 1987, Liite 5. Toisin kuin edellisessä arviointiryhmässä tässä ei ollut ketään, joka olisi aikaisemmin osallistunut lähetystyöhön. Ryhmän johtaja professori Pertti Kekki osallistui kansainvälisten lääketieteellisten elinten toimintaan.

70 Evaluointi 1987, 52–55. Samalta matkalta on samansuuntainen selonteko Raportti Leo Olasvirran virkamatkasta Ks. Olasvirta 1986, A-UM.

71 Tarkastus 1987, 38, 40.

ja oikeustoimikelpoisten järjestöjen hankkeita. Ainoastaan luterilaiset SLEF ja SLEY olivat rekisteröityjä yhdistyksiä..

2.1. Helluntailaiset

Suomen valtion vaikutus helluntailaisten toimintaan näkyi selvimmin siinä, miten heidän oli välttämättä löydettävä uusi järjestäytymisen muoto, joka vastasi valtion asettamia vaatimuksia mutta sopi heidän omaan toimintaansa. Suomen Vapaan Ulkolähetyksen työyhteydessä toimi Suomen helluntailaisten suuri enemmistö, ja sen piirissä oli sekä Suomessa että Keniassa myös henkilöitä, jotka vieroksuivat valtion rahan käyttämistä lähetystyössä. Torjuvalla kannalla olevat eivät päässeet estämään kehitysavun tuleamista helluntailaisten ohjelmaan, mutta Helsingin Siion-seurakunta, joka myös toimi Keniassa mutta ei kuulunut Suomen Vapaaseen Ulkolähetykseen, otti jyrkän kannan. Se ei anonut rahaa Suomen valtiolta, vaikka senkin lähetit osallistuivat sosiaaliseen työhön ja vaikka se toimi jonkin aikaa yhteistyössä ruotsalaisen lähetin kanssa, joka sai tukea Ruotsin valtiolta.⁷² Valtion tukeen myönteisesti suhtautuvat Helsingin ruotsinkielisen Filadelfia-seurakunnan pastori Gösta Bergstén, Helsingin Saalem-seurakunnan taloudenhoitaja Kalevi Helimäki ja Keski-Pohjanmaan musiikkiopiston rehtori Arto Hämäläinen Kokkolasta etsivät kukin omalla tahollaan keinoa, miten Suomen valtion kehitysaputukea voitaisiin kanavoida helluntailaisten kohteisiin. Kalevi Helimäkeä oli pyytänyt tähän tehtävään Suomen Vapaan Ulkolähetyksen hallituksen puheenjohtaja Eino O. Ahonen.⁷³

Gösta Bergstén toivoi, että Suomen lähetysjärjestöt saisivat valtion tukea samalla tavalla kuin Ruotsinkin. Kun tämä toteutui vuonna 1974, Suomen Lähetysneuvosto ei rekisteröitynytkään niin kuin naapurimaan *Svenska Missionsrådet*, vaikka Bergstén sitä esitti. Neuvoston jäsenet eivät pystyneet edes tekemään ehdotusta, miten valtion määräraha tulisi jakaa eri järjestöjen kesken.⁷⁴ Oli etsittävä muita ratkaisuja.

Suomen Lähetysneuvosto oli antanut jo vuonna 1972 Kalevi Helimäelle ja Pentti Kaiteralle tehtäväksi selvittää, voisiko Suomen valtio tukea lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeita. Tässä tilanteessa Helimäki ja Kaitera alkoivat suunnitella erityistä Lähetysneuvoston Kehitysapu -nimistä yhteiselintä (LKA) kokoamaan lähetysjärjestöjen omavastuuosuutta. Koska luterilaiset, joihin Kaitera kuului, eivät lähteneet mukaan tällaiseen yhteiseen järjestöön, se jäi yksin helluntailaisille mutta säilytti alkuperäisen nimensä.⁷⁵ Helluntailaisten yhteinen Suomen Vapaa Ulkolähetys ei ollut tässä tilanteessa valmis hoitamaan kehitys-

72 Rauno Soininen, haastattelu 16.6.1997.

73 Kalevi Helimäki, haastattelu 17.6.1993

74 Gösta Bergstén, haastattelu 11.7.2000; SLN:n kokous 20.4.1977 5 §, SLN 1971–78, A-ELK.

75 Helimäki 2004, 16–18.

yhteistyöhankkeita, mutta LKA:n toiminnan lähtiessä kasvamaan helluntailaiset eivät myöskään halunneet voimakasta kehitysyhteistyöjärjestöä SuVUL:n rinnalle samoille työkentille. Niinpä SuVUL rekisteröitynä yhdistyksenä hoiti LKA:n puolesta virallisen yhteydenpidon Suomen valtioon. Tammikuussa 1979 vahvistettiin LKA:n kuuluminen Suomen Vapaaseen Ulkolähetystykseen, ja samalla helluntailaisten puhujat ja seurakuntavanhimmat enemmistöpäätöksellä hyväksyivät valtion rahojen käyttämisen kehitysyhteistyöhankkeisiin.⁷⁶ Tärkeäksi rajaksi tuli samalla se, että valtion rahat käytettiin sosiaaliseen työhön ja seurakuntien lähetysuhrit hengelliseen työhön.

Arto Hämäläinen kokosi Pohjanmaalla kristittyjä, jotka halusivat palvella ammattitaidollaan kehitysmaissa, perustamaan Suomen Kristillinen Kehitysyhteistyö -yhdistystä. Tämä haki valtiolta kouluhankkeelleen määrärahaa, mutta ei saanut sitä. Yhdistys tuki kuitenkin lääkäri Jukka Harjulan lähettämistä Kapedoon, ja sen johtokunnan jäsen Leila Latvasalo palveli myöhemmin sairaanhoitajana Kitalassa.⁷⁷ SuVUL sulatti tämän järjestön itseensä helmikuussa 1979.⁷⁸ Kun Arto Hämäläinen valittiin SuVUL:n lähetyssehteeriksi vuonna 1987, kehitysyhteistyön asema tämän järjestön toiminnan olennaisena osa vahvistui, ja tämä ilmenee myös sen samana vuonna hyväksytyssä periaateohjelmassa.⁷⁹

Helluntailaisten piirissä oli esitetty toistuvasti Lähetystyön Kehitysavun sulauttamiselle Suomen Vapaan Ulkolähetystyön toimintaan sellaista vaihtoehtoa, että kristillinen kehitysyhteistyö olisi annettu siihen erikoistuneelle järjestölle.⁸⁰ Tämä ei toteutunut LKA:n eikä Suomen Kristillisen Kehitysyhteistyön kohdalla, vaan Lähetystyön Kehitysavun erillisen toiminnan päättyessä 1980-luvun lopulla, kun se sulautui kokonaan SuVUL:n toimintaan. Tällöin LKA:n johtoryhmään kuulunut Pauli Rantanen perusti oman kehitystyöhön erikoistuneen järjestön Uuden Kasvun Yhdistys. Sen toiminta jäi kuitenkin vähäiseksi SuVUL:n rinnalla.⁸¹

Suomessakin helluntailaiset käyttivät rohkeasti henkilökohtaisia suhteita Lähetystyön Kehitysavun hyväksi. Kun Uudenmaan lääninhallitus epäsi keräysluvan, se hankittiin vanhojen tuttavuusiteiden avulla pääministeri Kalevi Sor-salta ohi maaherra Kaarlo Pitsingin.⁸² Tiedotustoiminnassa LKA korosti sitä, että Kenian presidentti Daniel arap Moin lisäksi Suomen pääministeri Kalevi Sorsa

76 Helimäki 2004, 22–23.

77 Perustava kokous 4.10.1975 Suomen kristillinen kehitysyhteistyö r.y. 25M 119/V Hbc22, A-KA; Leila Latvasalo, ”Lähetysten kirjeistä ” Maailman Ääret 1/1978, 28–29.

78 22.2.1979 Suomen kristillinen kehitysyhteistyö r.y. 25M 119/V Hbc22, A-KA.

79 Hämäläinen 2007, 63.

80 SuVUL:n työvaliokunnan kokous 31.5.1974 2 §, SuVUL:n hallituksen pöytäkirjat 1952–1974, A-SuVUL; Vilho Kivikankaan kirje Jaakko Lounelalle 25.4.1997, A-Lounela.

81 Aalto 1994, 50–52.

82 Helimäki 2004, 19–20.

ja ulkoministeri Paavo Väyrynen antoivat tunnustuksensa ja tukensa LKA:n keräykselle.⁸³

Ulkoministeriön vuonna 1984 lähettämä ensimmäinen arviointiryhmä vieraili Homa Bayssa, Kapenguriassa, Kapedossa ja Solianissa ja haastatteli hankkeiden parissa työskenteleviä kenialaisia ja suomalaisia. Se esitti monia keinoja, miten valtio voisi entistä tehokkaammin tukea järjestöjä näiden kehitysyhteistyössä. Ryhmä ei eritellyt hankkeita erikseen, mutta sanoi tarvittavan hankekoh- taisia etukäteisarvioita ja evaluaatioita, jotta selvitettäisiin hankkeiden kehitys- vaikutuksia.⁸⁴

Vuonna 1986 käynyt toinen arviointiryhmä esitti sitten yksityiskohtaisia huo- mautuksia, ja nämä otettiin huomioon eri hankkeissa. Homa Bayn lastenkodin rakentamissuunnitelmaa korjattiin, kenialaistamiseen pyrittiin määrätietoisesti vaikka tosin niukoin tuloksin, ja toisen sairaanhoitajan tilalle saatiin sosiaalikas- vattaja.⁸⁵ Kapengurian projektissa opetustilaisuudet lisääntyivät 50 prosenttia – mutta evankelioimistilaisuudet ilmeisesti vielä enemmän – ja projektista ir- rotettiin Kipsigonin klinikka.⁸⁶ Kalevi Helimäki lupasi myös Lähetyksen Ke- hitysavun puolesta ottaa huomioon arviointiryhmän palautteen Kapengurian koulutusprojektissa.⁸⁷ Kapedossa ryhmä kaipasi sekä terveydenhoidossa suun- nitelmallisuutta ja seurantaa sekä kohderyhmän rajaamista, siirtymistä ennalta ehkäisevään työhön ja sairaalan kenialaistamista. Koulutyöstäkin puuttui ryh- män mielestä suunnitelmallisuutta ja seurantaa sekä oppimateriaalia. Kapedossa helluntailaiset luopuivatkin alkuperäisestä tavoitteestaan kattaa koko Pokot tai sekä pohjoinen Baringo että eteläinen Turkana autoklinikoiden ja pienten kiin- teiden klinikoiden verkostolla. Sairaalan kenialaistaminen alkoi vuonna 1986 ja tuli päätökseen vuonna 1991. Ennaltaehkäisevä terveydenhoito oli kuulunut Ka- pedon ohjelmaan jo ennen suomalaisen arviointiryhmän käyntiä.⁸⁸

Ne helluntailaiset, jotka ryhtyivät avoimeen yhteistyöhön Suomen valtion kanssa kehityshankkeissa, toivat uusia ajatuksia helluntailaisten keskuuteen ja kohtasivat vastustusta sekä Suomessa että Keniassa.⁸⁹ Helluntailaisten kehitys-

83 *Sanoista tekoihin* 1/1984.

84 *Evaluointi* 1984, 33–37.

85 *Evaluointi* 1987, 12; Projektisuunnitelma 1987–1989 Homa Bayn lastenkoti, 1, 5, SuVUL Keh. määräraahakemukset 1987–89 ja hankeraportit 1986, UM 31 92-7 A-UM; Hanke- raportti 1987, Homa Bayn lastenkoti LKA, A-SuVUL.

86 *Evaluointi* 1987, 15; Toimintakertomus 1986 : Kapengurian liikkuvan klinikan toiminta- kertomus 1986 ja 1987, Lähetyssiht. kirjeenvaihto Kenia 1990, Kenia 1981–1989, A-SuVUL.

87 Projektisuunnitelma 1987–1989, Kapengurian koulutusprojekti, SuVUL Keh. määräraha- hakemukset 1987–89 ja hankeraportit 1986, UM 31 92-7, A-UM.

88 *Evaluointi* 1987, 49: Kapeddo Hospital Statistics 1978, 2, SuVUL, Projektiraportti v. 1978 ja 1979, määräraha-anomus v. 1979–80, UM 12 R Suomi 10, A-UM; Kupiainen & Pohja- pelto 1991, 3–5 A-Lounela.

89 Helimäki 2004, 21–24; Söderlund 1985, 184.

yhteistyön herättämää huomiota lisäsi kolme seikkaa. Ensinnäkin Suomen valtio antoi järjestöille erillisen määrärahan tiedotustoimintaa varten. Näin kehityshankkeita voitiin esitellä paljon voimakkaammin kuin helluntailaisten muuta toimintaa. Toiseksi helluntailaiset sopivat, että kehitysyhteistyöhön käytettävät rahat oli koottava omien seurakuntien ulkopuolelta. Tässä tilanteessa pyrittiin tavoittamaan koko Suomen kansa, ja ulkopuoliset eivät olleet enää vain kado- tukseen tuomittua massaa, vaan helluntailaisten toiminnan mahdollisia tukijoi- ta.⁹⁰ Oli käytettävä uusia puheensävyyjä heidän saamiseksi asialle myönteisiksi. Kolmanneksi Lähetyksen Kehitysavun laajojen keräys ja myyntikampanjoiden toteuttajaksi tarvittiin paljon vapaaehtoisia. Nämä kerättiin helluntaiseurakun- nista. Tässä toteutettiin tehokas liikekannallepano, ja monet seurakuntalaiset, jotka eivät olleet puhujia, löysivät mahdollisuuden osallistua mielekkääseen toi- mintaan lahjojensa mukaan.

On ymmärrettävää, että monien oli vaikea sopeutua uuteen tilanteeseen, kos- ka kehityshankkeissa toiminta kulki hyvän matkaa virallisten päätösten edellä. Perinteinen Sanan julistus jatkui niin Suomessa kuin Keniassa, mutta se oli saa- nut rinnalleen uutta, hyvin näkyvää toimintaa, kun helluntailaisten sosiaalinen työ Keniassa laajeni nopeasti Suomen valtion antamalla taloudellisella tuella, ja samaan aikaan Suomen Vapaan Ulkolähetyksen omavastuuosuuden keräämi- nen synnytti uutta taloudellista toimintaa Suomen helluntailaisten keskuudessa. Kalevi Helimäen mielestä tapahtui vallankumouksellinen muutos.⁹¹

2.2. Luterilaiset

Koska Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurakunnat saivat vuoteen 1964 asti käyttää rahojaan ainoastaan toimintaan omalla paikkakunnallaan, luteri- laiset lähetystyön kannattajat olivat tottuneet toimimaan rekisteröityjen yhdis- tysten kautta. Valtion kehitysyhteistyön tullessa puheenaiheeksi 1960-luvulla Svenska Lutherska Evangeliförenigenin ensimmäiset lähetit suhtautuivat siihen kielteisesti, vaikka Kenian luterilainen kirkko otti vastaan apua muun muassa UNICEF:ilta ja roomalaiskatolisiltakin.⁹² Sen sijaan Suomen Luterilaisen Evan-

90 Suomen helluntailaisiin lähetteihin Keniassa teki amerikkalainen saarnaaja ja ihmepa- rantaja Tommy Lee Osborn voimakkaamman vaikutuksen kuin kukaan muu julistaja. Osborn kuului amerikkalaiseen Full Gospel -liikkeeseen. Suomen helluntailaisten työ- kentälle syntyneet seurakunnat ottivat yhteisen nimen Full Gospel Churches of Kenya. Osborn innosti uskovaisia kulkemaan ovelta ovelle sielujenvoittajina pelastamassa syntisiä Jeesukselle. Osborn 1975, 25–26. Lähetyksen Kehitysapu antoi helluntailaisille tehtäväksi kulkea talosta taloon keräämässä tukea sosiaalisiin hankkeisiin kehitysmaissa muun muassa myymällä kahvia ja kuulakyniä. Molemmissa tapauksissa päämääränä oli tavoittaa koko kansa.

91 Kalevi Helimäki, haastattelu 10.3.1997.

92 Gustaf Norrback, "Hälsning från missionsfältet", *Sändebudet* 5/1967, 10; Gustaf Norr- back, "Mission", *Sändebudet* 11/1967, 15; Gustaf Norrback, "Se jag sänder eder", *Sändebu- det* 4/1968, 17; Sven Klemets, "U-hjälp och mission" *Sändebudet* 3/1969, 13–14. Taustalla

keliumiyhdistyksen suunnitelmassa työn aloittamista Keniassa saman vuosikymmenen lopulla, se harkitsi alusta alkaen valtion tukeman kehitysyhteistyön tarjoamia mahdollisuuksia.⁹³

Kun lähetyskentällä havaittiin ammattikoulun tarjoamat mahdollisuudet työssä, nousi jo 1970-luvun alussa esiin mahdollisuus saada rahoitusta Suomen valtiolta, Svenska Lutherska Evangeliföreningen yritti sitkeästi mutta turhaan saada valtiolta tukea ammattikoulun perustamiseen lähelle Atemon lähetysasemaa.⁹⁴ Vaikka Suomen opetusministeriön ja ulkoministeriön edustajat pitivät suunnitelmaa hyvänä, sen toteuttaminen ei ollut vielä mahdollista.⁹⁵ Kun Suomen valtio alkoi kanavoida rahaa järjestöjen kautta, SLEF rakensi Abongo Dhogan ammattikoulun ja nuorisokeskuksen ja sai sille vuosittain valtion rahaa. Kenian kirkkokin toivoi ammattikouluja, mutta ei pitänyt Abongo Dhogaa yhtä tärkeänä kuin lähetysjärjestö.⁹⁶ Suomen valtion rahoittamat hankkeet vaativat niin paljon huomiota, että 1980-luvun lopulla SLEF:n noin kymmenen lähetin joukosta kolme oli nimetty projektipäälliköiksi, ja muistakin monet toimivat terveydenhuollossa tai naistyössä, jotka saivat rahaa Suomen valtiolta.⁹⁷

Terveydenhoito, johon sekä Svenska Lutherska Evangeliföreningen että Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys saivat rahaa Suomen valtiolta, kuului kiinteästi Kenian kirkon toimintaan samoin kuin SLEF:n toiminta naisten keskuudessa. Sen sijaan SLEY:n suurin hanke Kisumun kehitysvammaiskoulu ei kuulunut Kenian luterilaisen kirkon toivomien kohteiden joukkoon, mutta yhdistys toteutti sen Suomen valtion tuella.

Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen toimintaan Keniassa kuului alusta alkaen terveydenhoito, ja yhdistys sai vuosittain rahaa vuodesta 1977 alkaen Suomen valtiolta tähän tarkoitukseen ensin Moniankun terveysaseman rakentamiseen, sitten terveystaloihin Moniankussa ja Matongossa. Valtion tukemien kehityshankkeiden toteuttamiseen ei kuitenkaan riittänyt enää sai-

saattoi olle pelko siitä, että valtio yrittäisi kehitysyhteistyöllä tehdä lähetystyön tarpeettomaksi, niin kuin kunnallinen sosiaalityö pyrki hoitamaan aikaisemmin seurakunnan diakoniatyölle kuuluneet tehtävät.

93 Johtokunta 22.1.1969 17 §, JK 1968, A-SLEY.

94 Sven Klemets ehdotti ammattikouluhanketta Kalervo Siikalalle opetusministeriöstä. Kertomus osastopäällikkö Kalervo Siikalan virkamatkasta Yhdistyneeseen Arabitasavaltaan, Keniaan, Tansaniaan, Sambiaan ja Botswanaan 11.1.–31.1.1970, 8, UM, A-SLEF.

95 Kehitysyhteistyösaston toimistopäällikkö Martti Ahtisaari ulkoasiainministeriöstä piti Atemossa vierailleen opetusministeriön kansainvälisten asioiden osaston osastopäällikön Kalervo Siikalan esitystä hyvänä, mutta ei voinut vielä luvata rahoitusta. Tämän ammattikouluhankkeen olisi pitänyt kuulua Kenian valtion kehitysohjelmaan, jotta Suomi olisi voinut antaa sille rahaa. Muistiinpano keskustelusta 14.12.1971 koskien valtion tukea lähetysjärjestöjen opetustoiminnalle Keniassa, UM A-SLEF. Hanke vastasi SLEY:n puheenjohtajan Jouko Vuorisen ehdotusta. Rapeli 1971, 126–127.

96 Lounela 2007, 171–173.

97 SLEF 1987, 11; SLEF 1988, 11; SLEF 1989, 10.

raanhoitajan ja kättilön koulutus. Aluksi SLEY löysi tilapäisiä ratkaisuja uusiin velvoitteisiin, joita aiheutui, kun valtio antoi rahaa hankkeisiin. Moniankun terveyskeskuksen rakennustöiden johtamisen sai tehtäväkseen sähköinsinööri, joka oli varsinaisesti lähetetty rakentamaan äänitysstudiota, ja Matongon vesijohtojärjestelmää kävi kehittämään diakoni, joka oli maanviljelijänä tottunut rakennustöihin. Kun SLEY oli saanut rahaa Kisumun kehitysvammaiskoulun rakentamista varten, lähetikunnan vaatimuksesta yhdistys lähetti 1983 rakennusarkkitehdin hanketta toteuttamaan. Tämän seuraajaksi tuli rakennusmestari kolme vuotta myöhemmin. Lisääntyneen rahaliikenteen vuoksi myös koulutettua toimistohenkilökuntaa tarvittiin lisää.⁹⁸ Lähetikunnan kokoonpano muuttui siis huomattavasti, kun terveydenhoitohenkilökunnan, seurakuntatyöntekijäin ja opettajain taidot eivät enää riittäneet valtion tukemien projektien toteuttamiseen.

Ristiriita lähetystyön ja valtion tavoitteiden välillä ilmeni Kawangwaren työkeskuksessa, kun Suomen ulkoministeriön marraskuussa 1986 lähettämän arvointiryhmän mielestä kirkkosali valtasi suhteettoman suuren osuuden rakennusprojektista. Ryhmä arvosteli myös opetussuunnitelman puuttumista sekä epätietoisuutta tulevista opettajista ja opetuksen tavoitteista.⁹⁹ Syyskuussa 1987 seuraava ryhmä arveli edellisen ryhmän arvostelleen Nairobissa näkemäänsä liian ankarasti.¹⁰⁰ Kurssikeskukselle laadittiinkin yksityiskohtainen käyttö- ja opetussuunnitelma.¹⁰¹

Tarkastaessaan ulkoministeriön kehitysyhteistyöosastoa valtiontalouden tarkastusvirasto kiinnitti raportissaan 3.9.1987 huomiota siihen, että SLEY oli saanut Kisumun kehitysvammaiskoululle vuodesta 1981 alkaen vuosi vuodelta lisää rahaa, vaikka aikaisempiakaan ei ollut vielä käytetty suunnitelmien mukaan. Huomautus oli sikäli aiheellinen, että koulun rakentaminen oli viivästynyt pahasti, mutta huomautus oli toisaalta myöhästynyt, sillä koulu oli rakennettu valmiiksi 1984, vuodelle 1985 oli jäänyt vain viimeistelyjä ja vuonna 1986 koulu oli jo saanut lisärakennuksenkin.¹⁰²

98 Sähköinsinööri Antti Kuokkanen tammikuussa 1977, diakoni Veikko Aro-Heinilä tammikuussa 1981, atk-suunnittelija Raija Leino huhtikuussa 1983, rakennusarkkitehti Pasi Suvanto heinäkuussa 1983, merkonomi, Timo Viitala tammikuussa 1984.

99 "Kawangware: Huomiota kiinnitti a) kirkkosalin suhteeton osuus rakentamisprojektissa b) opetussuunnitelmien puute. Avoimeksi jäi, ketkä toimivat tulevan ammattiopetuksen opettajina ja mitkä ovat projektin tavoitteet." Evaluointi 1987, 49.

100 Ulkoministeriön virkamiehet kertoivat matkaraportissaan, että Kawangwaressa oli alkuvaiheessa tarkoituksena rakentaa vain kirkko, mutta myöhemmin toiminta muutettiin projektiksi. He totesivat, että projektia arvosteltiin evaluoinnissa 1986 mutta sanoivat, että tämä lienee ollut informaatiokatko. Matkaraportti 1987, 9. A-UM.

101 Lähetysosaston työvaliokunta 3/87 26.2.1987, 23 §, Lähetysosasto 1983–, A-SLEY; Kawangwaren kurssikeskuksen käyttö (päiväämätön) Kehitysyhteistyö A-SLEY.

102 Tarkastus 1987, 28–30; Projektisuunnitelma 1985–1987, Kisumun kehitysvammaiskoulu, SLEY 85, UM 31 92-7, A-UM; SLEY 1986, 31.

Rahoittamalla SLEF:n ja SLEY:n sosiaalista työtä Suomen valtio oli saanut sa-
navaltaa hankkeiden toteuttamisessa. Sekä yhdistyksen lähetyksosaston että ke-
nialaisen kirkon piiristä kohosi huolestuneita ääniä, jotka muistuttivat lähetyk-
sen alkuperäisestä tehtävästä.¹⁰³ Niinpä luterilaiset käyttivät 1980-luvun lopussa
vähemmän valtion rahaa kehityshankkeisiin kuin 1984, vaikka valtio pienensi
lähetyjärjestöjen omavastuuosuuden 50 prosentista 40 prosenttiin.

2.3 Ortodoksit

Ensimmäiset lähetyskipinät Euroopan ja Suomenkin ortodoksien keskuudessa
syttyivät, kun Theodoros Nankyama tuli toisten ugandalaisten kanssa opiskele-
maan Eurooppaan 1950-luvun puolivälissä. He kertoivat Itä-Afrikan ortodok-
seista ja kutsuivat muiden maiden ortodokseja lähetytyöhön. Nankyama esitti
tämän kutsun suomalaisille Lausannen kansainvälisessä kokouksessa 1959 ja
yhdessä Elias Buzinden kanssa Punkaharjulla 1964 kansainvälisessä ortodoksi-
nuorten kokouksessa, johon osallistui myös ortodoksien lähetytyön keskeinen
vaikuttaja Anastasios Yannoulatos.¹⁰⁴ Ortodoksisen lähetyjärjestön perustami-
nen ja sen jäsentäminen ortodoksiseen kirkolliseen järjestykseen osoittautui kui-
tenkin niin vaikeaksi tehtäväksi, että Ortodoksisen Lähetyksen perustaminen
lykkääntyi maaliskuuhun 1977, jolloin kansalaisjärjestöt olivat jo muutaman
vuoden ajan saaneet Suomen valtiolta rahaa kehityshankkeisiinsa.¹⁰⁵

Suomen ortodokseilla ei ollut kokemuksia koulutyön tai terveydenhoidon
alalta lähetyksentiltä, olivathan ortodoksit seuranneet sivustakatsojina luteri-
laisten ja helluntailaisten lähetysharrastusta, ja vasta muutamat yksilöt olivat
innostuneet kutsusta Afrikkaan. Niinpä he pitivät yhdistystään perustaessaan
mallina luterilaista Suomen Lähetykseuraa.¹⁰⁶ Tämän seuran lakimiehen laati-
maa sääntöehdotusta ortodoksit muokkasivat itselleen sopivaksi. Ortodokseja
osallistui luterilaisten kurseille, ja Lähetykseuran johtaja suositteli ortodokseille
kehityshankkeiden toteuttajaksi Jouko Järviötä, joka oli tehnyt Lähetykseuralle
palveluksia.¹⁰⁷

Kun lopulta onnistuttiin perustamaan sellainen ortodoksinen lähetyjärjestö,
joka pystyisi hakemaan valtion kehitysyhteistyörahoja, Suomen ortodoksien oli
vaihdettava kohdemaaksi Idi Aminin Ugandan asemesta Kenia. Yhteydet Ke-
niaan kehittyivät luontevasti, koska Suomen ortodoksit olivat tutustuneet Nai-

103 SLEF:n suurimman hankkeen Abongo Dhogan voimakkain puolestapuhuja Jorma Iisko-
la, Delegationen för yttremission 5.8.1983, 49 §, DYM 1981–1989, A-SLEF; SLEY:n lähe-
tyksosaston apulaisjohtaja Tuula Sääksi: Sääksi 1983, 130; Consultation between ELCK
and the supporting missions 10–12.9.1986, 6 §, ELCK-yhteisneuvottelut 1981–, A-SLEY.

104 Iltola 1983, 10, 13–14.

105 Ortodoksinen lähetyks ry:n johtokunta 31.3.1977, 1/77 5–6 §, JK 1977–1980, A-OL.

106 ”Kymmenen vuotta lähetystä” (Siina Taulamon haastattelu) *Aamun Koitto* 5/1981, 81.

107 Iltola 1983, 30; PSHV:n lähetyksijaosto 9.8.1975, 6 §, PSHV 1972–1977, A-OL; OL 1983, 3,
Toimintakertomukset 1978–90, A-OL; Johtokunta 29.12.1978 12 §, JK 1977–1980, A-OL.

robiin ja sen ortodokseihin pysähtyessään siellä matkoillaan Ugandaan. Lisäksi suomalaisille entuudestaan tuttu ugandalainen pastori Elias Buzinde oli siirtynyt vuonna 1976 Keniaan. Kenialainen apulaispiispa George Gathuna sekä pastorit Elias Buzinde ja Eleftherios Muiruri Ndwaru toimivat suomalaisten isäntinä Keniassa, tutustuttivat seurakuntiin, auttoivat ensimmäisten kehityshankkeiden suunnittelemisessa ja järjestivät heidät kosketuksiin henkilöiden kanssa, jotka auttoivat kehityshankkeiden valmistelemissa.¹⁰⁸

Nairobissa asuva, Itä-Afrikasta vastaava Irinoupoliksen arkkipiispa Frumentios vierasti kuitenkin sellaista ajatusta, että Suomesta tehtäisiin lähetystyötä hänen hiippakunnassaan ja vielä käytettäisiin siihen suuria summia Suomen valtion rahaa sopimatta asiasta hänen kanssaan. Tilannetta pahensi syvä juopa ja toisinaan suoranainen vihamielisyys ja pelko kreikkalaistaustaisen arkkipiispa Frumentiuksen ja Kenian afrikkalaisten ortodoksien välillä. Monia ongelmia oli siis ratkaistava, jotta Suomen ortodoksit pystyivät käyttämään Suomen valtion tarjoamia mahdollisuuksia helluntailaisten ja luterilaisten tavoin.

Kun Ortodoksisen Lähetysten edustajat kävivät elokuussa 1977 kertomassa arkkipiispa Frumentiukselle halustaan tulla palvelemaan Keniassa, arkkipiispa ilmoitti vain kirjoittavansa asiasta Aleksandrian patriarkaatille.¹⁰⁹ Lähettien tullessa ensimmäiselle työkaudelleen saman vuoden marraskuussa ja käydessä tervehtimässä arkkipiispaa, tämä ei antanut heille siunaustaan, vaan käski heidän palata Suomeen. Jo samassa kuussa saapui patriarkka Nikolaos Aleksandriasta Nairobiin ja käski suomalaisten toimia arkkipiispan eikä apulaispiispa Gathunan kanssa. Suomalaiset jatkoivat kuitenkin entiseen tapaan; he saivat afrikkalaisten ortodoksien välityksellä työluvut, tulivat jäseniksi apulaispiispa Gathunan johdolla toimivaan lähetystoimikuntaan sekä alkoivat valmistella kehitysyhteistyöhankkeita yhdessä kenialaisten kanssa.¹¹⁰ Tällöin patriarkka Nikolaos kirjoitti maaliskuussa 1978 kirjeen Suomeen arkkipiispa Paavalille vaatien lähettien kutsumista kotiin. Arkkipiispa Paavali ilmoitti, että Suomen Ortodoksinen Kirkko ja Suomen kansa olivat lähettäneet kyseiset kaksi naisopettajaa Keniaan ja heidät oli uskottu paikallisen arkkipiispan ohjaukseen ja suojelukseseen. Suomen arkkipiispa rohkeni vielä esittää, että patriarkka vaihtaisi Keniaan sellaisen arkkipiispan, joka ymmärtää afrikkalaisia.

Ensimmäiseksi kohteeksi suunniteltu ortodoksisen kirkon keskus Nairobissa ei saanut rahoitusta Suomen valtiolta vuonna 1977, mutta seuraavana vuonna

108 Maria Iltola, "Selostus Kenian ja Ugandan matkasta 18.8.1977", Lähetysmappi 1978–, A-OL; Siina Taulamo and Maria Iltola, "Report on the Finnish Orthodox Mission in Kenya 1.11.1977–20.5.1978", 1, Lähetysmappi 1978–, A-OL,

109 Maria Iltola, "Selostus Kenian ja Ugandan matkasta 18–28.8.1977", 5, Lähetysmappi 1978–, A-OL.

110 Siina Taulamo and Maria Iltola, "Report on the Finnish Orthodox Mission in Kenya 1.11.1977–20.5.1978", Lähetysmappi 1978–, A-OL.

Ortodoksinen Lähetys sai anomansa summan Gimengwan koulun rakentamiseksi, ja sen ensimmäinen vaihe vihittiin marraskuussa 1979 Suomen Kenian suurlähettilään läsnä ollessa.¹¹¹ Ensimmäisen kehityshankkeen valmistuessa suomalaisten lähettien asema Afrikassa oli vielä selvittämättä.¹¹² Suomalaiset lähetit jatkoivat toimintaansa Keniassa jännittyneestä tilanteesta huolimatta, mutta marraskuussa 1979, kohta Gimengwan koulun juhlallisten avajaisten jälkeen, Aleksandrian patriarkaatin synodi erotti apulaispiispa Gathunan syyttäen häntä politikoimisesta, taloudellisista väärinkäytöksistä ja lukutaidottomien ihmisten harhaanjohtamisesta. Gathuna yritti olla välittämättä Aleksandriassa annetusta tuomiosta, mutta kenialaiset oikeusasteet totesivat erottamisen lailliseksi.¹¹³

George Gathunan tultua erotetuksi apulaispiispan virasta arkkipiispa Frumentioksen ja Gathunan kannattajat alkoivat taistella toisiaan vastaan, mutta suomalaiset asettuivat nyt varauksettomasti arkkipiispan puolelle. Arkkipiispalle ei kuitenkaan riittänyt se, että suomalaiset olivat hengellisesti hänen alaisiaan, vaan hän tahtoi hallita myös taloudellisia asioita. Ortodoksinen Lähetys tinki arkkipiispa Frumentioksen vaatiman vuotuisen maksun kymmenenteen osaan ja oli täten sopimusluonnoksessaan valmis maksamaan hiippakunnalle vain vertauskuvallisen summan, sillä se katsoi, ettei läheteistä aiheutunut hiippakunnalle kustannuksia. Ortodoksinen Lähetys piti tärkeänä korostaa, että ke-

111 Toimintakertomus vuodelta 1979, Toimintakertomukset 1978–1990, A-OL.

112 Arkkipiispa Paavali ei mainitse lähetejä nimeltä vaan sanoo "the two Finnish ladies". Tämä oli sikäli asiallista, että Ortodoksinen Lähetys pyrki pitämään jatkuvasti kahta naislähettä vaikka lähetit vaihtuivat usein ja muutamat toimivat Keniassa vain lyhyen ajan. Archbishop of Karelia and All Finland to His Beatitude Nicholas VI, Pope and Patriarch of Alexandria and All Africa, 21.4.1978, Lähetysmappi 1978–, A-OL. Arkkipiispa Frumentios ja apulaispiispa Gathuna katselivat englantilaista siirtomaavaltaa ja afrikkalaista itsenäisyysliikettä aivan eri näkökulmista. Frumentios oli Egyptistä, joka oli asteittain vapautunut Englannin siirtomaavallan otteesta. Egyptin kreikkalaiset olivat lähteneet maasta sankoin joukoin Nasserin valtakauden aikana 1953–1970. Sen alkaessa kreikkalaisia oli Egyptissä 200 000, mutta vuonna 1972 heitä oli jäljellä enää 15 000, mikä jälkeen lukumäärä laski alle kahden tuhannen myöhemmän Aleksandrian patriarkan Petros VII:n (1997–2004) mukaan. Metropoliitta Petros, *The Greeks in Egypt and their Identity*, 5, A-OL. Sen sijaan Gathuna oli Kenian kansallisen liikkeen jäsenenä ja englantilaisen siirtomaavallan vihollisena vangittuna ennen Kenian itsenäistymistä. Kyproksen ortodokseilla oli samanlainen suhde englantilaiseen siirtomaavaltaan kuin kenialaisilla, mutta Kyproksen kriisi 1976 heikensi kyproslaisien mahdollisuuksia tukea afrikkalaisia uskonveljiään. On ymmärrettävää, että Kenian kreikkalaisen siirtokunnan ja afrikkalaisten ortodoksien välillä oli syvä juopa 1950-luvulta alkaen. Patriarkka Nikolaos oli toiminut aikaisemmin ensimmäisenä Irenopoliksen metropoliittana ja tunsii siis Itä-Afrikan.

113 Kenialainen oikeus myös kielsi päätöksillään 14.10.1980 ja 21.6.1981 Gathunaa pitämästä jumalanpalveluksia ja tuomitsi hänet 29.7.1981 puoleksi vuodeksi vankeuteen kiellon rikkomisesta. Civ App 4 of 82, Delivery Date 2.9.1982, Appeal from the order of the High Court of Kenya at Nairobi dated 23rd June, 1981 in Civil Suit No. 2117 of 1980. Kenya Law Records. Yhteisymmärryksessä Aleksandrian patriarkan kanssa arkkipiispa Makarios on palauttanut George Gathunan kunnian vuonna 2005. Sovinto tulee selvästi esiin hiippakunnan vuosikirjassa Yearbook and Review 2005.

hitysyhteistyöhankkeissa se palveli afrikkalaisia edustaen Suomen valtiota, ja valmistuneet rakennukset tulisivat Kenian valtion omaisuudeksi. Vain kirkolliset rakennukset tulisivat hiippakunnalle.¹¹⁴ Sopimusta ei saatu viimeistellyksi ennen arkkipiispa Frumentioksen kuolemaa maaliskuussa 1981.

Kun Anastasios Yannoulatos oli tullut virkaatekeväksi arkkipiispaksi ja alkanut järjestää Gathunan erottamisen jälkeen sekasortoiseen tilaan joutuneen hiippakunnan asioita, suomalaisten lähettien asema Keniassa tuli keskustelun aiheeksi vuonna 1982. Ortodoksinen Lähetys pyrki noudattamaan kahta periaatetta: Suomalaiset lähetit olivat ortodoksisen kirkon järjestyksen mukaan paikallisen hiippakunnan johdon alaisia ja heidän työnsä oli osa hiippakunnan toimintaa. Toisaalta kehitysyhteistyössä suomalaiset lähetit palvelivat Suomen valtiota. Nämä selkeältä vaikuttavat periaatteet aiheuttivat hankausta kentällä. OL:n johtokunta toivoi tässäkin tilanteessa, että Suomen ortodoksit olisivat voineet jatkaa itsenäistä toimintaa ja piti esillä sitä, että työsopimuksen mukaan Suomen Lähetyshallitus eli käytännössä OL:n johtokunta oli lähettien esimies.¹¹⁵

Suomalaiset olivat tottuneet itsenäisyyteen yhteistyössään apulaispiispa Gathunan ja muiden afrikkalaisten ortodoksien kanssa, jotka olivat heidät lähetyksistä ja kehitysyhteistyöhön kutsuneet ja innostaneet. Ongelmallista tilannetta kärjisti se, että piispa Yannoulatoksen syvällisen lähetysteologian mukaan sosiaalinen työ nousi jumalanpalveluselämästä, mutta suomalaisten kehitysyhteistyöhankkeiden toimeenpanija Jouko Järviö ei luterilaisena ollut oikeutettu ortodoksisen ehtoolliselle. Järviölle riitti yhteistyö OL:n lähetysseurien Siina Taulamon ja arkkipiispa Paavalin kanssa, ja hän piti tilanteen vaatiessa yhteyttä suoraan Suomen ulkoministeriön kehitysyhteistyöosastoon ohi OL:n johtokunnan.¹¹⁶ Piispa Yannoulatos taas pyrki sulattamaan kaikki eri maista tulleet ortodoksilähetit yhtenäiseksi lähettiperheeksi. Gimengwan kouluhankkeen ja kolmivaiheisen terveyshankkeen jälkeen suomalaiset eivät enää aloittaneet samanveroisia töitä 1980-luvulla, ja Ngorun koulun rakentamiseen myönnettyjen rahojen käyttö siirtyi 1990-luvulle. Jouko Järviö vetäytyi Keniasta, ja hänen viimeinen yrityksensä palvella ortodokseja kaivoprojektissa vei hänet ilmiriitaan OL:n johdon kanssa.¹¹⁷

114 Sopimusluonnos: An Agreement between the Patriarchate of Alexandria and the Orthodox Archdiocese of Finland Concerning the Finnish Orthodox Mission Centre in Muga near Nairobi and the Activities of the Finnish Missionaries, 25.8.1980, Lähetysmappi 1978–, A-OL.

115 OL:n johtokunta 4.12.1982, 6 d §, Pöytäkirjat 1981–1984, A-OL. Tämä pykälä sisälsi myös sen seikan, että projektipäällikkö Järviö oli OL:n eikä Suomen valtion työntekijä.

116 Jouko Järviö, haastattelu 30.9.1994.

117 Jouko Järviön epäilyt väärinkäytöksistä ilmenevät uutisessa: ”Ministeriö tutkii ort. Lähetysten Kenian kaivoprojektin rahoitusta” *Karjalainen* 6.8.1994, 1,3. Arkkipiispa Johannes vastaa arvosteluun kirjoituksessaan ”Ortodoksien kaivoprojekti Keniassa” *Aamun Koitto* 18/1994, 1. Järviö ei saanut jatkossa omia kirjoituksiaan tästä asiasta julkaistuksi kummassakaan lehdessä. Jouko Järviö Jaakko Lounelalle 9.11.1994.

Ortodoksien projekteja jäi valvomaan amerikansuomalainen Charles Eko, josta tuli Keniassa arkkimandriitta Johannes.¹¹⁸

LOPPUTARKASTELU

Kuviossa 2 näkyvät kunkin hankkeen tärkein ja toiseksi tärkein vaikuttaja. Isoin kirjaimin hanke on kirjoitettu tärkeimmän vaikuttajan riville. Arviot eri tahojen vaikutuksesta ovat luonnollisesti vain suuntaa-antavia. Edellä oleva yksityiskohtainen tarkastelu on kuitenkin osoittanut, että yhteydet vaikutusvaltaisiin henkilöihin Keniassa olivat tärkeitä helluntailaisille ja ortodokseille. Molemmat myös korostivat toteuttavansa Suomen valtion kehitysyhteistyöpolitiikkaa. Luterilaisten kehitysyhteistyö oli osa Kenian luterilaisen kirkon toimintaa, Svenska Lutherska Evangeliföreningen tosin toimi omalla alueellaan Luo-maassa itenäisemmin kuin Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys, joka pyrki palvelemaan koko kirkkoa. Ortodoksisen Lähetyksen lähetyssihteeri Siina Taulamo ja projektipäällikkö Jouko Järviö suunnittelivat hankkeet yhteistyössä kenialaisten ortodoksien pappien eli *African Orthodox Churchin* kanssa ja Aleksandrian patriarkaatin itäafrikkalainen Irinoupoliksen arkkihiippakunta tuli mukaan vasta siinä vaiheessa, kun kehitysyhteistyö oli päässyt hyvään vauhtiin.

Lähetyjärjestöt toivoivat luonnollisesti, että Suomen valtion tuki tulisi helppottamaan niiden työtä Keniassa. Monet kalliit hankkeet tulivatkin mahdollisiksi, mutta niiden hoitaminen edellytti kiinteää yhteistyötä Suomen valtion kanssa. Kaikkien järjestöjen hankkeissa paikallinen yhteistyökirkko jäi taustalle, ja lähetyjärjestöt ja niiden lähetit saivat entistä itsenäisemmät tehtävät Keniassa. Ne eivät olleet enää vain palvelemassa paikallista kirkkoa vaan myös edustamassa Suomen ulkopolitiikkaa. Kun ortodoksien hiippakunta ei tällaista asennetta hyväksynyt, työnäkyjen erilaisuus johti vääjäämättä ristiriitaan.

Lähetyjärjestöjen kehitysyhteistyössä etäännyttiin toiveesta, jonka mukaan Suomen valtio tukisi järjestöjen tekemää sosiaalista työtä. Lähetyjärjestöt saivat rahaa hankkeisiinsa Suomen valtiolta sikäli kuin ne periaatteessa toteuttivat Suomen ulkopolitiikkaa ja käytännössä pystyivät toteuttamaan suunnitelmansa valtion tarkassa valvonnassa. Mikäli Suomen valtion tavoitteet eivät täsmänneet kenialaisen yhteistyökumppanin toiveiden kanssa, lähetyjärjestön oli joko supistettava kehitysyhteistyötään tai vähennettävä yhteyksiään kenialaiseen kumppaniin.

Kirkkokäsityksestä tuli vedenjakaja. Erillisten helluntaiseurakuntien parissa toimiva Suomen Vapaa Ulkolähetys kehittyi voimakkaaksi kehitysyhteistyöhankkeiden toteuttajaksi, mutta maailmanlaajuisen ortodoksisen kirkon itäafrikkalaisen hiippakunnan yhteistyökumppaniksi ei sopinut suomalainen

118 Anja Hakonen, haastattelut 13.12.1993, 26.4.1994 ja 5.5.1994. Suomen kahdenvälinen kehitysyhteistyö, henkilöapu, koulutustoiminta, kotimaiset järjestöt. UM 31 92. A-UM.

Kuvio 2. ”Neljä herraa” kehitysyhteistyössä lähetyskentällä.

| | LKA/SuVUL | SLEF | SLEY | OL |
|-----------------------------|----------------------------------|--------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|
| Suomen valtio (yhteiskunta) | Kapenguria Homa Bay Kapedo | Naisten ryhmät | Nairobi | Gimengwa Lobere Ngoru KAIVOT |
| Lähetävä järjestö | HOMABAY KAPEDO KAPENGURIA | ABONGO DHOGA RUKONGO NAISTEN RYHMÄT ATEMO KAIVOT | NAIROBI OLOSENTU Monianku Matongo Kisumu | |
| Kenian valtio (yhteiskunta) | SOLIAN ISINYA Homa Bay | Kaivot | KISUMU | GATONYE Kaivot Gimengwa Lobere Ngoru |
| Yhteistyökirkko | | Atemo Rukongo Naisten ryhmät | MONIANKU MATONGO Nairobi Olosentu | (AOC) GIMENGWA LOBERE NGORU Gatonye |

LKA/SuVUL: Kapengurian, Kitale ja Kipsigonin koulutus ja terveys, Homa Bayn orpokoti, Kapedon koulutus ja terveys, Solianin koulu, Isinyan koulu.

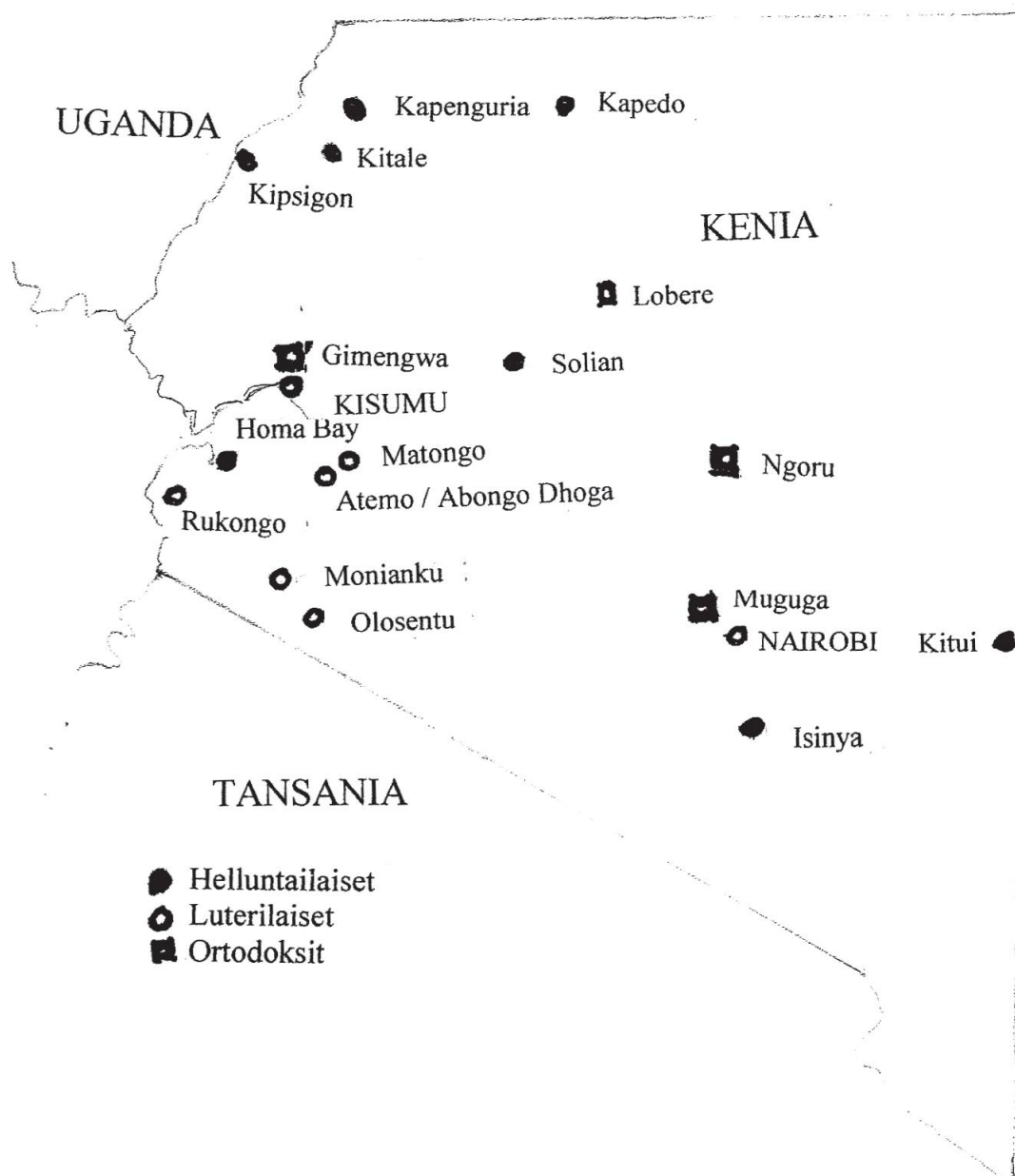
SLEF: Naisten ryhmät, Abongo Dhogan Luterilainen nuorisokeskus ja ammattikoulu, Rukongon ammattikoulu, Atemon terveys, Kaivot.

SLEY: Nairobilainen slummityökeskus (Kawangwassa), Olosentun maatalous, Moniankun terveys, Matongon terveys sekä vesi ja sähkö, Kisumun kehitysvammaiskoulu.

OL: Gimengwan koulu, Loberen koulu ja terveys, Ngorun koulu, Kaivot, Gatonyen monitoimitalo.

valtion kehitysyhteistyöhankkeita tekevä lähetysjärjestö, vaan suomalaisten lähettien oli sulauduttava kansainväliseen lähettiperheeseen. Luterilaiset kirkot Pohjoismaissa ja Afrikassa olivat suurempia kuin itsenäiset helluntaiseurakunnat mutta pienempiä kuin kaikilla mantereilla toimiva ortodoksinen kirkko, ja Suomen luterilaisten mahdollisuudet Suomen valtion ehdoilla tapahtuvaan kehitysyhteistyöhön olivat pienemmät kuin helluntailaisilla mutta suuremmat kuin ortodokseilla.

Kuvio 3. Suomalaisten lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöprojektit 1977–1989.



LYHENTEET

Lyhenteet A-ELK (Arkisto-ELK), A-KA, A-Lounela, A-OL, A-SLEF, A-SLEY, A-SuVUL, A-UM viittaavat lähdeluetteloön ja kertovat, kenen hallussa olevia lähteitä on tutkimuksessa käytetty.

| | |
|--------|-----------------------------------------------------|
| AOC | African Orthodox Church |
| ELK | Evangelisluterilainen Lähetysyhdistys Kylväjä |
| JK | Johtokunta |
| KA | Kansallisarkisto |
| LKA | Lähetysten Kehitysapu |
| OL | Ortodoksinen Lähetys |
| PSHV | Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunta |
| RS | Ristin Sanoma |
| RV | Ristin Voitto |
| SLEF | Svenska Lutherska Evangeliföreningen |
| SLEY | Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys |
| SLN | Suomen Lähetysneuvosto |
| SuVUL | Suomen Vapaa Ulkolähetys |
| TALKE | Taloudellisten kehityksmaasuhteiden neuvottelukunta |
| UM | Ulkoasiainministeriö |
| UNICEF | United Nation's Children's Fund |

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Arkistot ja kokoelmat

A-ELK EVANKELISLUTERILAINEN LÄHETYSYHDISTYS KYLVÄJÄ, Vantaa.

A-KA KANSALLISARKISTO, Helsinki

25M 119/V Hbc22. Suomen kristillinen kehitysyhteistyö r.y.

A-LOUNELA JAAKKO LOUNELA, Oulu

Vilho Kivikankaan kirje Jaakko Lounelalle 25.4.1997.

A-OL ORTODOKSINEN LÄHETYS, Helsinki

Johtokunnan pöytäkirjat 1977–1980.

Lähetysmappi 1978–.

Pöytäkirjat 1981–1984.

Toimintakertomukset 1978–1990.

A-SLEF SVENSKA LUTHERSKA EVANGELIFÖRENINGEN, Helsinki

FM+brev 1969–1973. Yttremissionen och brev.

UM. Utrikesministriet.

A-SLEY SUOMEN LUTERILAINEN EVANKELIUMIYHDISTYS, HELSINKI

ELCK-yhteisneuvottelut 1981–.

JK 1968. Johtokunnan pöytäkirjat 1968.

JK 1979. Johtokunnan pöytäkirjat 1979.

Johtaja Kenia.

Kehitysyhteistyö.

Kehitysyhteistyöraportit.

Lähetysosasto 1983–.

A-SUVUL SUOMEN VAPAA ULKOLÄHETYS, Helsinki

Kenia 1981–1989.

LKA.

SuVUL:n hallituksen pöytäkirjat 1952–1974.

SuVUL-yhdistys.

A-UM ULKOASIAINMINISTERIÖ, Helsinki.

UM 12 R. Kehitysyhteistyö.

UM 31–91 Suomen kehitysyhteistyö yleensä.

UM 31 92. Suomen kahdenvälinen kehitysyhteistyö, henkilöapu, koulutustoiminta, kotimaiset järjestöt.

UM 31-93-KEN-7 Suomen ja yhteispohjoismaisen kehitysyhteistyön maakohtainen aineisto. Kenia.

DYM

1981–1989 Delegationen för yttre missionen 1981–1989.

HELIMÄKI, KALEVI

1982 Lähetysten kehitysavun alku ja nykyhetki.

HUKKA, ALPO

1973 Raportti käynnistä apulaisosastopäällikkö Ahtisaaren puheilla.

KAITERA, PENTTI

1973 Matka Etiopiaan lähetystoimintaan liittyvien kehitysapukysymysten selvittämiseksi.

KUOSMANEN, RITVA

1990 "Homa Bay Children's Home : Toimintakertomus.1989".

KUPIAINEN, ANNA & POHJAPELTO, MARJAANA

1991 Kapedo: Kapedon alkuajan historiikki. s.l.. (Monistettu)

MATKARAPORTTI

1987 Matkaraportti – deskin ja juristin virkamatka Keniaan 13–22.9.1987. (UM 93-KEN-7 KEH).

OLASVIRTA, LEO

1986 Raportti Leo Olasvirran virkamatkasta Keniaan 5–13.11.1986 ja Etiopiaan 13–26.11.1986. (UM 93-KEN-7).

PETROS,

S.a. *The Greeks in Egypt and their Identity.*

PSHV 1972–1977

1972–1977 *Pyhään Sergein ja Hermanin Veljeskunnan lähetysjaoston pöytäkirjat*
16.10.1972 – 8.1.1977.

SLN

1971–1978 *Suomen Lähetysneuvosto 1971–1978. Pöytäkirjoja*

TARKASTUSKERTOMUS

1987 *Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemisen tarkastus, 1987. Tarkastuskertomus N:o 134/54/87 3.9.1987.*

UOTILA, ARI

1990 *Matkaraportti, 3–16.10.1990: Kenya, Tanzania.*

Painetut lähteet ja kirjallisuus

AALTO, KAJ

1994 *Köyhien Pauli : Kierrättäjä Jumalan armosta. Osumakirjat. Vantaa: Osumakustannus Oy.*

AHONEN, LAURI

1994 *Suomen helluntaiherätyksen historia. Vapaan teologisen seuran julkaisuja. Hämeenlinna. Päivä.*

BARINGO 1984–1988

1983 *Baringo District Development Plan 1984–1988. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.*

BARINGO 1989–1993

1988 *Baringo District Development Plan 1989–1993. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.*

BARRETT, DAVID B, MAMBO, GEORGE K, MCLAUGHLIN, JANICE (toim.)

1973 *Kenya Churches Handbook, Nairobi: Evangel Publishing House.*

DEVELOPMENT PLAN 1974–1978

1973 *Development Plan 1974–1978. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.*

DEVELOPMENT PLAN 1979–1983

1978 *Development Plan 1979–1983. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.*

EVALUOINTI

1984 *Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö: Evaluointiryhmän raportti : Lokakuu 1984. Ulkoasiainministeriö. Kehitysyhteistyöosasto. (Monistettu).*

EVALUOINTI

1987 *Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö Etiopiassa ja Keniassa : Evaluointiryhmän*

- raportti* : marraskuu 1986. Ulkoasiainministeriö. Kehitysyhteistyöosasto. (Monistettu).
- EVERYONE'S UNITED NATIONS:
 1986 *Everyone's United Nations: A Handbook on the Work of the United Nations*. 10th edition. New York: United Nations.
- HELIMÄKI, KALEVI
 1987 "Kenia on Itä-Afrikan kehittynein maa". *LKA 1987*, toim. Kalevi Helimäki, 4. s.l.
- HELIMÄKI, KALEVI
 2004 "Lähetysten Kehitysapu muotoutuu". *Kehitys avusta kumppanuuteen : Fida International Kehitysyhteistyötä 30 vuotta*. Jyväskylä: Aikamedia Oy, 16–24.
- HÄMÄLÄINEN, ARTO
 2007 "Lähetystyön vaiheita 1980-luvulta uudelle vuosituonnelle". *Jumalan hyvät tuulet : Helluntaiseurakuntien lähetystyö 80 vuotta*. Jyväskylä: Aikamedia Oy, 60–85.
- JERKKU, ANNELI
 2001 *A History of the Finnish Free Foreign Mission in Kenya (1949–1998)*. Master of Arts in Biblical Studies, Global University System (Berean/ICI), Springfield, Missouri.
- KEHITYSYHTEISTYÖN VUOSIKERTOMUS 81
 1982 Kehitysyhteistyön vuosikertomus 81. *Helsinki: Ulkoasiainministeriö. Kehitysyhteistyöosasto*.
- KISII 1989–1993
 1988 *Kisii District Development Plan 1989–1993*. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.
- LOUNELA, JAAKKO
 2007 *Mission and Development : Finnish Pentecostal, Lutheran and Orthodox Mission Agencies in Development Work in Kenya 1948–1989*. Väitöskirja Åbo Akademi. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- NAROK 1984–1988
 1983 *Narok District Development Plan 1984–1988*. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.
- NAROK 1989–1993
 1983 *Narok District Development Plan 1989–1993*. Nairobi: Ministry of Finance and Planning.
- OSBORN, T[OMMY] L[EE]
 1979 *Soulwinning : Out Where the Sinners are*. S.l.
- PERIAATEOHJELMA
 1974 *Kansainvälisen kehitysyhteistyön periaateohjelma*. Hyväksytty hallituksen

- istunnossa 9.10.1974, julkaistu 1975. Ulkoministeriö. Kehitysyhteistyö-
osasto. S.l.
- PIETILÄ, HILKKA,
1985 *UNDP: YK:n kehitysyhteistyön sydän*. Helsinki: Suomen YK-liitto ry.
- RAPELI, TOIVO
1971 *Valoa Afrikan varjoissa*. Helsinki: Kirjapaja.
- RAPELI, TOIVO
1983 *Myötätuulta myrskyssäkin*. Jyväskylä: SLEY-kirjat.
SLEF
- 1987 *Årsberättelse 1987: Svenska Lutherska Evangeliföreningen i Finland r.f.* S.l.
SLEF
- 1988 *Verksamheten 1988: Svenska Lutherska Evangeliföreningen i Finland r.f.* S.l.
SLEF
- 1989 *Verksamheten 1989: Svenska Lutherska Evangeliföreningen i Finland r.f.* S.l.
SLEY
- 1986 *Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen toimintakertomus 1986*. S.l.
SÄÄKSI, TUULA
- 1983 *Onko lähetystyöhön lähtijöitä? Kotimatalla 1983: Suomen Luterilaisen
Evankeliumiyhdistyksen vuosikirja*. Helsinki: SLEY-kirjat, 129–133.
- SÖDERLUND, ÅKE
1985 *Safarilla*. Vantaa: RV-kirjat.
- TARKASTUS 1987
1987 *Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemisen tarkastus*. Tarkastuskertomus
N:o 134/54/87 3.9.1987. Valtiontalouden tarkastusvirasto. (Monistettu).
- TURKANA 1984–1988
1983 *Turkana District Development Plan 1984–1988*. Nairobi: Ministry of Fi-
nance and Planning.
- VALTIOPÄIVÄT
1970 Raino Westerholm ym. Raha-asia-aloite n:o 901 "Määrärahan osoitta-
misesta lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseksi", Liitteet B. IV,
1442, 4362–4363, *Vuoden 1970 valtiopäivät*.
- 1976 Valtiovarainministeriön mietintö n:o 111, Esitys n:o 131, Asiakirjat C 1,
Vuoden 1976 valtiopäivät.
- 1980 Valtiontilintarkastajien kertomus vuodelta 1978, Kertomukset 3, 1980,
Asiakirjat B 1, *Vuoden 1980 valtiopäivät*.
- WELBOURN, F. B.
1961 *East African Rebels : A Study of Some Independent Churches*. London: SCM
Press Ltd.
- WEST POKOT 1984–1988
1983 *West Pokot District Development Plan 1984–1988*. Nairobi.

YEARBOOK AND REVIEW

2005 *Yearbook and Review 2005. Greek Orthodox Archbishopric of Kenya: African Orthodox Church of Kenya. S.I.*

Sanoma- ja aikakauslehdet

Aamun Koitto 1981, 1994

Karjalainen 1994.

Kirkkomme lähetys: Vår kyrkas mission 1995.

Kehitysyhteistyö 1978–1989.

Maailman Ääret 1978

Porefthendes Go Ye 1961.

Ristin Sanoma 1973

Ristin Voitto 1956, 1957, 1977, 1978, 1982, 1986, 1990.

Sanoista tekoihin 1984.

Sändebudet 1967–1969.

Uskon Viesti 1983.

The Weekly Review 1980.

Haastattelut

Gösta *Bergstén*, Suomen Lähetysneuvoston puheenjohtaja, haastattelu
11.7.2000.

Anja *Hakonen*, Ortodoksisen Lähetyksen lähetys sihteeri, haastattelut 13.12.1993,
26.4.1994 ja 5.5.1994.

Kaija *Heikkinen*, Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen lähetyslääkäri,
haastattelu 16.11.1994.

Kalevi *Helimäki*, Lähetyksen Kehitysavun toiminnanjohtaja, haastattelu
17.6.1993 ja 10.3.1997.

Jouko *Järviö*, Ortodoksisen Lähetyksen projektipäällikkö, haastattelu 30.9.1994.

Rauno *Soininen*, Helsingin Siion-seurakunnan johtaja, haastattelu 16.6.1997.

Sähköiset lähteet

<http://www.kenyalaw.org/CaseSearch/> *Kenya Law Records.*

kapen95e.doc. *Kapenguria* Hankesuunnitelma 1995–1997. Projektipäällikkö

Pekka Kuosmanen LKA-päällikkö Seppo Honkanen. Vantaa 17.10.1994.

A-SuVUL.

Viisauden jäljillä

Näkökulma afrikkalaiseen ajatteluun

1. JOHDANNOKSI

Teologian ja filosofian suhde on vanhastaan ollut hyvin läheinen. Filosofia eriytettiin teologiasta omaksi tieteenalukseksi länsimaaisessa yliopistomaailmassa 1200-luvun alussa. Filosofian tutkimusalueeksi nähtiin luonnollisen ajattelun konteksti, kun taas teologian alueeksi muodostui ilmoitustotuudelle perustuva uskonnollinen ajattelu, jossa painotetaan uskon intellektuaalista käsittämistä. Teologian voidaan siis sanoa tasapainoilevan uskon ja intellektin välillä ja tarkastelevan myös niiden sisäistä suhdetta ja vuorovaikutusta.¹ Filosofia puolestaan pyrkii rationaaliseen ajatteluun, tietämiseen todellisuudesta ja sen luonteesta.²

Kontekstuaalinen teologia – johon myös afrikkalainen teologia luonnostaan kuuluu – on uudenlainen tapa jäsentää uskoa ja sen ymmärtämistä. Teologian tekemisen kontekstisidonnaisuus tuli ilmeiseksi, kun aasialaiset ja afrikkalaiset teologit 1950-luvulla nostivat esiin kysymyksen siitä, kuuluiko teologian universaaleihin totuuksiin todellakin länsimainen kulttuurinen ajattelu ja sen ylivoimaisuus suhteessa muihin sivilisaatioihin nähden.³ Uudenlaisessa näkemyksessä

- 1 Knuuttila 2003, 17. Simo Knuuttilan mukaan uskonnonfilosofiset kysymykset ovat kuitenkin teologian ja filosofian rajamaastossa ja niitä lähestytään molemmista suunnista; Pauli Annala käsittelee teologianhistoriaa Jumalan ajattelemisen historiana tai Jumalan rakastamisen historiana, jolloin rakastaminen tarkoittaa mielen liikettä kohti Jumalaa, toisin sanoen rakastaminen laajassa merkityksessään sisältää myös intellektuaalisen suuntautumisen kohteeseensa. Koska Jumala kuitenkin pysyy ajattelulle lopullisesti saavuttamattomana, intellektuaalinen lähestyminen teologiassa sisältää aina myös uskon ulottuvuuden. Uskon ja intellektin vuorottainen primääripainotus luo teologianhistorian tietynlaisen aaltoliikkeen. Annala 1993, 11–14.
- 2 Filosofialla tarkoitetaan ”kriittistä ja metodista tiedon tavoittelua, tiedostamista ja ’pyrkimystä viisauteen’”. Korkman & Yrjönsuuri 2003, 32; Professori Brenda Almond, jonka filosofinen lähtökohta on moraalifilosofia, korostaa filosofiaa *metodina* ajatella pikemminkin kuin valmiiden vastausten esityksenä: ”But taking philosophy as a method rather than a system of beliefs, there can still be a difference in approach which centres on this question of open-endedness or commitment.” Almond 1995, 2.
- 3 Bergmann 2002, 12–13,17; Aasialaiset ja afrikkalaiset teologit ajattelivat, ettei Euroopasta ”peritty” teologia ollut relevantti erilaisissa kulttuurisissa konteksteissa. Schreiter 1985, 1–2; Afrikkalaisen teologian ensimmäisen julkaisun nimi on kuvaava: *Dés Prêtres noirs*

oli kysymys sekä teologian kulttuurisista lähtökohdista että kristillisestä etiikasta, joka valistuksen jälkeisessä länsimaisessa ajattelussa oli jäänyt modernisaation myytin, ns. jatkuvan kehityksen ja länsimaisen sivilisaation ”kohottavan” vaikutuksen, jalkoihin.⁴ Uuden teologian lähtökohta oli muutos: Teologialla nähtiin olevan korjaava funktio suhteessa kontekstin epäeettisiin ja marginalisoiviin voimiin nähden, mikä käytännössä usein tarkoitti valtaapitävien siirtomaiden ja myös lähetystyön länsimaisen teologian syrjäyttämistä.⁵ Toisin sanoen Jumalasta tuli köyhien, naisten, syrjäytyneiden ja rotunsa tähden sorrettujen ystävä ja vapauttaja. Kontekstuaalinen teologia jakautui yhtäältä pyrkimyksiin nostaa uskonnollis-kulttuuriset intentiot näkyviksi teologisessa jumalatulkinnessa sekä toisaalta vaikuttaa poliittisiin ja sosiaalisiin epäkohtiin yhteiskunnassa.⁶ Vapautuksen teologia, varsinkin alkuvaiheissaan 1970- ja 1980-luvulla, nojasi marxilaiseen filosofiaan, jossa filosofian tehtäväksi nähtiin pyrkimys muuttaa todellisuutta sen kuvaamisen sijasta.⁷ Kulttuurisiin identiteettikysymyksiin suuntautuvassa kontekstuaalisessa teologiassa sen sijaan painotettiin sitä paikallista filosofista viitekehystä, jonka sisällä teologiaa tehtiin.⁸

s'interrogent, 'Muutammat mustat pastorit ihmettelevät', joka on vuodelta 1956.

- 4 Tapio Puolimatka puhuu ajattelun myyteistä ja nostaa esiin myös myytin ihmisen moraalien jalostumisesta taloudellisen ja teknisen kehityksen myötämyydessä. Modernisaatioita ja ajattelun myyteistä, katso Puolimatka 2005, 278–335.
- 5 Gustavo Gutiérrezille vapautuksen teologia on ”uusi tapa tehdä teologiaa”. Tämä vapautuksen teologian malli tuli myös feministiteologian ja mustan teologian tavaksi reflektoida praksiksesta käsin. Vapautuksen teologiasta, katso Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1974; Ns. kolmannen maailman ja länsimaisen teologian välirikko sai kriittisimmän ilmaisunsa ”moratoriumissa”, jossa länsimaisia missionäärejä toivottiin lähetettäväksi kotiin. Moratoriumista katso E. M. Uka, *Missionaries go Home? A sociological Interpretation of an African Response to Christian Missions*, 1989.
- 6 Schreier 1985, 13.
- 7 Almond 1995, 57; Marxin ajattelussa on useita yhtymäkohtia vapautuksen teologiaan: Hän omien sanojensa mukaan ”käänsi hegeliläisen systeemin jaloilleen”, kun taas Gutiérrezin spiritualiteettinen ajattelu voidaan nähdä käännoksenä sisäisestä ulkoiseen ja näin ollen ”todellisempaan”. – Schreier 1985, 93 – Marxille ihmisen sisäisen tahdon muuttuminen ulkoiseksi ”omaisuudeksi”, tekee ihmisen tahdosta hänelle itselleen vieraantuneen. Vieraantumisen on myös kyse vapautuksen teologian lähtökohdissa, joiden mukaan sorretun tulee löytää oma totuutensa ja sikäli tulla omaksi subjektikseen. Marxin ajattelun lähtökohdista, katso Korkman & Yrjönsuuri 2002, 404–405; Vapautuksen teologian lähtökohdista katso Elina Vuola, *Limits of Liberation. Praxis and Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*, 1995.
- 8 Ehkä tunnetuin afrikkalaista filosofian esitys kontekstuaalisen teologian piirissä on ollut Mbitin *African Religions and Philosophy*, joka julkaistiin vuonna 1969 ja editoitiin uudelleen vuonna 1989. Mbitin ajattelua on afrikkalaisessa nykyfilosofiassa kritisoitu varsinkin sen väljästä yleistämisestä sekä aikakäsityksen virheellisestä tulkinnasta. Wiredu 1991, 88–90; Afrikkalaisen teologian filosofista viitekehystä ja sen suhdetta tomismiin kehittivät katoliset teologit Vincent Mulago, Tharcisse Tshibangu ja Charles Nyamiti. Martey 1993, 65; Mika Vähäkankaan mukaan Nyamitin teologian primääri viitekehys on kuitenkin tomismi. Vähäkangas 1999, 285.

Artikkelini otsikko liittyy kontekstuaalisen teologian sisällä syntyneisiin käsitteisiin, joiden mukaan modernin ajan teologia *scientiana*, tieteenä, on unohtanut perusajatuksensa uskon ja spiritualiteetin ymmärrettäväksi tekemisestä ja siirtynyt primääristi intellektin tieteelliseen maastoon. Paternalistisen ajan teologia sitä vastoin pyrki viisauteen, *sapientiaan*, sekä siitä nousevaan oikeaan elämään suhteessa ympäröivään todellisuuteen. Painottaessaan eettistä ajattelua ja spiritualiteettia kontekstuaalisen teologian voidaankin katsoa löytävän liittymäkohtia klassiseen viisausteologiseen paradigmaan modernin teologian lähtökohtien sijasta.⁹

Viisausteologian uranuurtaja oli kirkkoisä Augustinus, joka liitti kristillisen teologian ennen kristinuskoa syntyneeseen platonilaiseen ja uusplatoniseen filosofiseen ajatteluun. Voidaan sanoa, että hän muodosti kristillisen ja uusplatonistisen ajattelun *synteesin*.¹⁰ Viisausteologiassa ja sen pohjalla olevassa viisausfilosofiassa painotettiin hyveitä, jotka olivat tavoiteltuja ja elämisen laatuun merkittävästi vaikuttavia tekijöitä sekä yksilöllisellä että yhteisöllisellä tasolla.¹¹ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Augustinus olisi kieltänyt tiedon tieteellisen luonteen. Augustinus sen sijaan liitti *scientian* luonnollisen tiedon piiriin ja loi pohjan jo yli tuhat vuotta aikaisemmin descartesilaiselle *cogitolle*, tietoisuudelle, tietämisen perusprinsiippinä.¹² Augustinukselle kuitenkin *sapientia* oli se valo, joka edellytti kaikkea ”todellista” tietämistä, ja hän keskitti ajattelunsa tämän uskonnollisen tiedon kontekstiin descartesilaisen tietoisuuden sijasta.¹³

Varsin usein länsimaisessa teologiassa unohtetaan, että Augustinus – kuten myös Origines, Cyprianus, Tertullianus, Clemens Aleksandrialainen ja Atanasius – olivat afrikkalaisia.¹⁴ Afrikkalaisen historian uudelleentulkinnassa ei-län-

-
- 9 Schreiter 1985, 80–93; Bergmann 2002; Kainulainen 2006, 216; Myös afrikkalaisessa filosofiassa puhutaan traditionaalisesta ajattelusta viisautena. Oruka 1990, 28.
- 10 Työrinoja 2003, 45; Platon eli noin 427–347 eKr. Uusplatonismin isänä pidetään Plotinusta (n. 205–270 jKr.). Platonismista ja uusplatonismista, katso Korkman & Yrjönsuuri 2003, 31–56; Myös Jones 1969, 83.
- 11 Brenda Almondin mukaan viisausfilosofia edellytti kaksoissitoutumista, ensinnäkin sitoutumista totuuteen ja implisiittistä sitoutumista myös hyveisiin. Almond 1995, 2–3; Työrinoja käsittelee totuuden ymmärtämistä näkemisenä augustinolaisessa uusplatonistisessa ajattelussa. Työrinoja 2003, 44–45.
- 12 Annala 1993, 156; Kun Platon liitti absoluuttisen totuuden matematiikkaan, Augustinus liitti sen tietoisuuteen: epäilen, olen siis olemassa. Augustinuksen perusintentiot ovat samat kuin Descartesilla. Augustinus puhui myös tiedostamattomasta ihmismielen ohjaajana, kuten huomattavasti myöhemmin Freud. Jones 1969, 87, 120.
- 13 Augustinus perusti tietämisen uusplatonistiseen valometafysiikkaan. Hänen mukaansa ihminen kykeni tuntemaan ikuisia – esimerkiksi matemaattisia – totuuksia sisäisen illuminaation avulla, joka perustui ulkoapäin tulevaan, Jumalasta säteilevään valoon. Työrinoja käsittelee totuuden ymmärtämistä näkemisenä augustinolaisessa uusplatonistisessa ajattelussa. Työrinoja 2003, 44–45.
- 14 Martey 1993, 72; Kirkkoisät liitetään myös afrikkalaisen filosofian piiriin. Myös Plotinus oli syntynyt Afrikassa. Katso Masolo, *African Philosophers in the Greco-Roman Era*, 2006.

simaisista lähtökohdista käsin afrikkalaisella teologialla on kirkkoisien myötä yhteys teologianhistorialliseen jatkumoon. Tätä jatkumoa korostetaan puhumalla pohjoisafrikkalaisista kirkkoisista afrikkalaisen nykyteologian merkittävinä esi-isinä.¹⁵

Afrikkalaisen kontekstuaalisen teologian suurimpia kysymyksiä – samoin kuin aikoinaan Augustinuksellakin – on ollut teologian liittäminen sitä ympäröivään ajatteluun. Afrikkalaisen teologian voidaan siis sanoa etsivän niitä ajattelun rakenteita, jotka korvaavat modernin länsimaisen struktuurin teologisesta tulkinnasta ja tekevät teologiasta afrikkalaiselle ymmärrettävämmän. Afrikkalaista ajattelua taas voidaan lähestyä joko sen uskonnollisesta viitekehystä eli afrikkalaisesta traditionaalisesta uskonnollisuudesta, kulttuuriantropologisista lähtökohdista tai afrikkalaisesta filosofiasta käsin.¹⁶ Tässä artikkelissani käsittelem afrikkalaista ajattelua kontekstuaalisen teologian ”maastona” keskittyen afrikkalaisen nykyfilosofian näkemyksiin afrikkalaisesta ajattelusta. Apuneuvoina ja ”kurkistuksina” tähän ikkunaan käytän afrikkalaisen filosofian historiaa sekä nykyfilosofien keskustelua siitä, mitä afrikkalainen filosofia ylipäätään on.

2. AFRIKKALAISEN FILOSOFIAN HISTORIAALLINEN LUONNE

Afrikkalaisella filosofialla – toisin kuin yleensä ajatellaan – on varsin pitkä historia. Filosofia kukoisti faaraoiden aikaisessa Egyptissä n. 3400–343 eKr ja myös Kushissa eli Etiopiassa noin 1000–625 eKr.¹⁷ Rohkeimmat afrosentriset tutkijat väittävät, että itse asiassa antiikin filosofia sinänsä pohjautui egyptiläisiin intentioihin. Vaikka suoranaista pohjavirettä kreikkalaiseen ajatteluun ei voidakaan johtaa *pelkästään* afrikkalaisesta ajattelusta, professori Martin Bernalin tutkimukset kreikkalaisen ajattelun taustahistoriasta nostavat selkeästi esiin afroaasialaisen ajattelun vaikutukset länsimaiseen filosofiaan. Vielä 1800-luvulla egyptiläistä ajattelua pidettiin filosofian historiallisena lähtökohtana, jonka konkreettisina matemaattisina ilmiöinä voidaan edelleenkin pitää Egyptin pyramideja. Vasta 1800–1900-lukujen vaihteessa sekä egyptiläiset että seemiläiset lähteet kreikkalaisen ajattelun pohjana haluttiin kiistää historian uudelleentulkinnassa rasistisista ja antisemitistisistä intentioista käsin.¹⁸ Jo ensimmäiseksi filosofiksi luon-

15 Josiah Young kutsuu kirkkoisia afrikkalaisen teologian esi-isiksi (*ancestors*). Maluleke 1997, 6 (viite 6); Katso myös Hildebrandt 1990, x.

16 Martey liittää afrikkalaisen kulttuurin ja filosofian Afrikan traditionaaliseen uskonnolliseen ajatteluun, joka on yksi teologian tekemisen ”lähteistä”. Marteyn mukaan ”part of the inculturation process is the attempt to find ways in which the Christian faith can seek understanding in the philosophy and wisdom of African people.” Martey 1993, 70–74.

17 Obenga 2006, 31.

18 Martin Bernalin *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 1987, perustuu kahden erilaisen historiankäsityksen ja -selityksen vertailuun, joista Bernal käyttää nimityksiä arjalainen malli ja antiikin (sekä antiikin historiallinen että uudistettu) malli. Arjalainen historianselitys länsimaiselle ajattelulle tuotettiin 1800–1900-lukujen vaih-

nehdittu kreikkalainen Thales (n. 500 eKr.), joka oli tunnettu matkustelustaan, oli yhteyksissä egyptiläiseen mysteeriuskontoon ja sen matemaattiseen ajatteluun.¹⁹ Afrikkalaisen ajattelun ja kulttuurin leimaaminen ”ei-historialliseksi” tai ”primitiiviseksi” oikeutti länsimaisen siirtomaapolitiikan suhteessa vieraaseen kulttuuriin, ja tuon vääristyneen asenteen korjaaminen on ollut yksi afrikkalaisen nykyfilosofian perusintentiona.²⁰

Voidaanko egyptiläisen filosofian historiallisuus sitten liittää afrikkalaiseen ajatteluun yleensä? Hegel esitti vuonna 1956 käsityksen, ettei egyptiläinen ajattelu ole luonteeltaan afrikkalaista.²¹ Tämä näkemys vaikutti pitkään afrikkalaisen filosofian tulkintaan. Unescon järjestämässä symposiumissa Kairossa vuonna 1974 maailman johtavat egyptologit kuitenkin näkivät Egyptin kulttuurihistorian faaraoiden ajoilta olevan nimenomaan afrikkalaista ”hengeltään, luonteeltaan, käytöstavoiltaan, kulttuuriltaan, ajattelultaan ja tunneilmaisultaan”.²² Tuohon aikaan Egypti oli väestöltään ”mustaa”.²³ Myös kielen historiallinen yhtenevyys Saharan eteläpuolisen Afrikan kanssa on kiistatonta.²⁴ Voidaankin oikeutetusti kysyä, onko ”kulttuurimuuria” aikoinaan ollutkaan. Varsinkin historiantulkinnassa Saharan eteläpuolisen ns. mustan Afrikan erottaminen pohjoisafrikkalaisesta kontekstista ei riittävästi huomioi antiikin ajalle tyypillistä kulttuurista vaihtoa Pohjois-Afrikan ja eteläisen Afrikan välillä, vaan pahimmillaan siirtää modernin ajan rassistisia käsityksiä näkyviksi historiaan, jossa niitä ei ollut.²⁵

teessa ja sitä muokattiin vielä 1930-luvulla. Aikaisemmasta antiikin tuottamasta historiantulkinnasta mm. poistettiin Kreikan historia egyptiläisten ja seemiläisten kansojen siirtomaana. Bernalin lingvistinen tutkimus osoittaa myös kreikan kielen afroseemiläiset vaikutteet. Bernal 1987, xii–73; Pyramidit filosofien arkkitehtuurina, ks. Obenga 2004, 36.

- 19 Varhaiseen filosofiseen ajatteluun vaikuttivat kreikkalainen epiikka varsinkin Hesiodos ja Homeros, laulaja Orfeukseen liitetty perinne traakialais-siperialaisine taustoineen, Iranin mithralaisuuden ja zarahustralaisuuden muunnelmat sekä Mesopotamiassa ja Egyptissä kehittyneet matematiikka ja astrologia. Korkman & Yrjönsuuri 2003, 31; Nigerian filosofi Innocent Oneyewuenyi kirjassaan *The African Origin of Greek Philosophy: An Exercise in Afrocentrism*, sanoo, ettei filosofia suinkaan alkanut Thaleksesta, vaan hänen oppi-isistään egyptiläisen mysteeriajattelun piirissä. Oneyewuenyin mukaan myös Hippokrates opiskeli egyptiläistä viisautta. Oneyewuenyi, 2005, 51; Ensimmäinen tunnettu naislääkäri historiassa on egyptiläinen Peseshet, joka eli 2500-luvun lopulla tai 2400-luvun alkupuolella eKr. Obenga 2004, 36.
- 20 Afrikkalaisessa filosofiassa puhutaan filosofian riisumisesta kolonialismista, *dekolonialisatiosta* – Wiredu 2006 – tai filosofian jälkikolonialistisesta lähtökohdasta. Mbembe, *On the Postcolony*, 2001.
- 21 Hegel 1956, 99; Obenga 2004, 33.
- 22 Obenga 2004, 32–33.
- 23 Oruka 1990, xvi.
- 24 Obenga 2004, 32.
- 25 Hallen 2002, 4.

Kirjassaan *A Short History of African Philosophy*²⁶ professori Barry Hallen²⁷ nostaa esiin muutamia esimerkkejä afrikkalaisista filosofeista ja afrikkalaisen ajattelun historiallisuudesta. Hänen ensimmäinen esimerkkinsä on egyptiläinen, viidennen Dynastian virkamies Ptah-hotep, jonka säilynyt kirjallinen tuotanto on ajalta 2400 eKr. Tekstit käsittävät 37 periaatetta, jotka määrittävät hyvän elämän ja totuudessa pysymisen moraalisia periaatteita. Ptah-hotep painottaa luotettavan tiedon ja luotettavan puhujan moraalin yhteyttä, mikä myös afrikkalaisen filosofian nykytutkimuksessa on löydetty yhtenä suullisen perimätiedon epistemologisena lähtökohtana. Egyptiläinen kulttuuri edusti sekä kirjoitettua että suullista traditiota, jossa totuuden eksplikointi heijasti nimenomaan puhujan henkilökohtaista moraalista luonnetta.²⁸

Myöhemmästä historiasta Hallen esittelee etiopialaisen filosofin nimeltä Zar'a Ya'aqob (1599–1692),²⁹ joka oli koptilainen kristitty, mutta käsitteli uskonnollista totuutta järkevyyden periaatteen mukaisesti. Hänen kirjoituksensa *Hatata*, joka on käännetty englanniksi nimellä *The Treatise of Zar'a Ya'aqob*, perustuu metodiin totuuden löytämiseksi. *Hatata* edusti pala palalta etenevää, erittelevää ja rationaalista ajattelun metodia, jonka yhteys analyyttisen filosofiaan on hämmästyttävä.³⁰ 1700-luvulla tuli myös Euroopassa tunnetuksi ghanalainen filosofi Anton Wilhelm Amo (n. 1703–1765).³¹ Huomattavasta oppineisuudestaan tunnettu Amo väitteli filosofian tohtoriksi Wittenbergissä 1730 ja opetti useissa saksalaisissa yliopistoissa ennen kuin palasi kotimaahansa. Hänen ensimmäinen väitöksensä koski orjuutta, joka Amon mukaan oli rikos eurooppalaista la-

26 Hallen 2002; Kirja on lyhennetty yleisesitys afrikkalaisesta historiasta. Toinen, laajemmin afrikkalaista filosofiaa esittelevä julkaisu on Kwasi Wiredu *A Companion to African Philosophy*, 2004.

27 Barry Hallen toimii filosofian professorina Morehouse Collegessa sekä on W. E. B. Du Bois -instituutin afroamerikkalaisen tutkimuskeskuksen dosentti Harvardin yliopistossa. Häneltä on aikaisemmin ilmestynyt *The Good, the Bad, and the Beautiful: Discourse about Values in Yoruba Culture*, 2000; sekä yhteistyössä J. O. Sodipon kanssa klassikoksi luonnehdittu *Knowledge Belief & Witchcraft*, 1997.

28 Hallen on tutkinut Yorubojen epistemologiaa ja huomauttaa hämmästyttävästä yhtenevyydestä Yorubojen ja Ptah-hotepin arvojen määrittelyssä. Hallen ei silti väitä historiallisen yhteyden olemassaoloa näiden kulttuurien välillä ilman erillistä historiallista tutkimusta. Hallen 2002, 5–7; Ptah-Hotepin aikalaisista ehkä vielä tunnetumpi oli Imhotep, kuningas Djoserin (2668–2649 eKr.) visiiri ja Heliopoliksen ylipappi. Imhotep toimi myös ensimmäisen pyramidin arkkitehtinä. Enemmän egyptiläisen filosofian ja filosofien historiasta katso Obenga 2004.

29 Teodros Kiros käyttää nimeä Zera Yacob artikkelissaan *Zera Yacob and Traditional Ethiopian Philosophy*, 2004, samoin Claude Sumner, joka esittelee myös Yacobin oppilaan, enemmän ”käytännön” ajatteluun suuntautuneen Walda Heywatin. Sumner, 2004.

30 *Hatata* on Ge'ezin kielellä kirjoitettu tekstikokoelma. *Hatata*-käsitteestä katso Hallen 2002, 7–9.

31 William Abraham on tutkinut Amon filosofiaa. Hänen mukaansa Amo eli noin vuosina 1703–1758. Abraham 2004; Amon henkilöhistoriasta ja Descartes-kritiikistä katso myös Wiredu 2004.

kia vastaan: Rooman valtakunta oli nimittäin julistanut kansalaisensa vapaiksi, ja tämä julistus koski Amon mukaan myös afrikkalaisia Rooman kansalaisina. Amon toinen väitös liittyi modernin ajan filosofiaan: hän kritisoi uutta filosofista suuntausta, René Descartesin (1596–1650) dualistista ontologiaa, koska hän piti sitä ongelmallisena ja ristiriitaisena lähtökohtana filosofiselle ajattelulle.³²

Historiallisten, kirjallisten tekstien rinnalla afrikkalaiselle filosofialle on ominaista suullinen muoto. Afrikkalaista filosofiaa edustaa näin ollen laaja ei-kirjallinen korpus.³³ Suullista traditiota on afrikkalaisessa nykyfilosofiassa lähestytty eri tavoin, jotta afrikkalaisen ajattelun perinne voitaisiin taltioida. Millaisen aseman suullinen traditio filosofiassa saa, määrättyy kuitenkin pitkälti siitä, mitä ylipäätään tarkoitetaan afrikkalaisella filosofialla.

3. AFRIKKALAISEN FILOSOFIAN MÄÄRITTELYSTÄ

Paulin Hountodji kirjassaan *African Philosophy; Myth and Reality*³⁴ määrittelee afrikkalaisen filosofian ”kirjallisuudeksi, jonka afrikkalaiset ovat tuottaneet ja joka käsittelee filosofisia ongelmia”.³⁵ Hountodji ei siis määrittele afrikkalaista filosofiaa kulttuurin substanssista käsin, vaan filosofian tekijöiden henkilöllisyydestä käsin, kirjoittajien etnisen taustan huomioon ottaen. ”Afrikkalaisuus” tekstien sisällön kriteerinä on Hountodjin käsityksen mukaan liian laaja, moninainen ja eri tavoin ymmärretty määre, joka ei sellaisenaan voi olla afrikkalaisen filosofian kriteeri.³⁶ Hountodji erottaa filosofian tieteenä niin sanotusta *etnofilosofiasta*, joka hänen käsityksensä mukaan perustuu afrikkalaisuuden myyttiin, oletukseen siitä, että afrikkalaisuus on jotakin kaikille afrikkalaisille yhteistä *tietoisuutta*, sen tiedostamista, mitä afrikkalaisuus on. Tämä myytti on Hountodjin mukaan ei-rationaalinen ja vahingollinen afrikkalaiselle tieteelliselle filosofialle, koska se vangitsee filosofit tutkimaan myyttiä tieteen tekemisen sijasta.³⁷

32 Hallen 2002, 9–11.

33 Hallen käyttää nimitystä ”suullinen kirjallisuus”, jota vielä ei ole kataloitu. Hallen 2002, 11; Suullisesta kirjallisuudesta ja sen luonteesta, katso Finnegan 2007.

34 Paulin Hountodji toimii filosofian professorina Benin yliopistossa. Hän on julkaissut myös ranskasta englanniksi käännetyn *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, 2002.

35 Hountodji 1983, 63; ”Afrikkalaisella filosofialla tarkoitan tekstikokoelmia, erityisesti afrikkalaisten kirjoittamia tekstejä, jotka ovat kirjoittajien itsensä filosofisiksi määrittelemiä.” Hountodji 1983, 33. Käännökset kirjoittajan.

36 Vrt. Mudimbe käsittelee kuvia ”afrikkalaisuudesta”. Mudimbe 1988; Appiah puhuu identiteeteistä monikossa ja afrikkalaisuudesta pluralismina kirjassaan *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Appiah 1992.

37 Hountodji erottaa filosofian ideologisen käytön sen teoreettisesta käytöstä. Ideologinen käyttö liittyy afrikkalaisuuden suhteeseen länsimaiseen. Afrikkalaisuus on siinä määriteltä ”toiseudeksi”. Ideologinen filosofia on suunnattu länsimaiselle lukijalle eksoottisena ja erilaisena. Etnofilosofian ”isänä” Hountodji pitää belgialaista lähetyssaarnaajaa Placide Tempelsiä ja hänen vuonna 1959 julkaistua kirjaansa *Bantu Philosoph*, joka nojautuu yhteisölliseen filosofiaan ja rakenteeseen afrikkalaisesta ajattelusta. Hountodji

Määrittelyllään Hountondji pyrkii filosofiseen selkeyteen.³⁸ Myytistä vapaa afrikkalaisen kirjoittama filosofinen teksti mistä tahansa filosofiseksi määritellystä aiheesta kuuluu hänen mukaansa afrikkalaisen filosofian piiriin, kun taas länsimaisessa viitekehyksessä tehty tutkimus – myös afrikkalaisen filosofian osalta – kuuluu länsimaisen filosofian korpukseen.³⁹

Hountondjin määritelmää on kritisoitu muun muassa sen etnisen linjauksen vuoksi. Ghanalainen filosofi Kwasi Wiredu⁴⁰ pitää määritelmää progressiivisena, koska sen mukaan afrikkalaista filosofiaa voi tehdä ilman, että käsiteltäisiin ainoastaan afrikkalaisiksi määriteltäviä aiheita. Wireduun mukaan myös etninen linjaus on oikeutettu, koska ”se, mitä määritellään, on nimenomaan kansan tai rodun filosofia”.⁴¹ Ongelmallisena Wiredu sen sijaan näkee liian tarkan etnisen rajauksen, koska filosofia voi ottaa omakseen – tai adoptoida jopa tärkeimmäksi lähtökohdakseen – ulkopuolelta tulleita elementtejä. Esimerkkeinä hän käyttää itävaltalaisen Wittgensteinin filosofiaa anglosaksisen analyttisen ajattelun perinteessä ja Marxin filosofiaa venäläisen ajattelun kulmakivenä. Wiredu ehdottaakin, että ”laajin osa” afrikkalaisen filosofian kirjallisesta korpuksesta olisi afrikkalaisten kirjoittamaa. Wiredu myös implisiittisesti erottaa afrikkalaisen filosofian kirjoitetun korpuksen afrikkalaisesta filosofiasta sinänsä, johon liittyy sekä kirjoitettu teksti, että sen hyväksyminen afrikkalaisen kuulijakunnan taholta. Näin ollen Wireduun näkemys itse asiassa poikkeaa Hountondjin määritelmästä.⁴²

asettaa afrikkalaisen filosofian, joka nojaa yhteisölliseen *tietoisuuteen* – käyttäen apunaan sananlaskuja, runoja, kielenrakenteita jne, partikulaareja elementtejä ilman universaalaa filosofian luonnetta – lähtökohdiltaan samanlaisena alitajuiseen tietoisuuteen nojaavana ”filosofiana”. – Hountondji 1983, 33–62 – Hountondji erottaa tämän alitajuisen tietoisuuden todellisesta filosofiasta: ”philosophy is a theoretical discipline and therefore belongs to the same genus as algebra, geometry, mechanics, linguistics, ect. Now if we pose that it is absurd to speak of *unconscious* algebra, geometry, linguistics, etc., and if we accept that no science can exist historically without an explicit discourse, then by the same token we must regard the very idea of an unconscious philosophy as absurd.” Hountondji 1983, 47.

38 ”African philosophy does not lie where we have long been seeking it, in some mysterious corner of our supposedly immutable soul, a collective and unconscious world-view which it is incumbent on us to study and revive, but that our philosophy consists essentially in the process of analysis itself, in that very discourse through which we have been doggedly attempting to define ourselves – a discourse, therefore, which we must recognize as ideological and which it is now up to us to *liberate*, in the most political sense of the word, in order to equip ourselves with a truly theoretical discourse which will be indissolubly philosophical and scientific.” Hountondji 1983, 33.

39 Hountondji 1983, 65.

40 Kwasi Wiredu on filosofian professori Etelä-Floridan yliopistossa. Useiden artikkelien lisäksi häneltä on ilmestynyt *Philosophy and an African Culture*, 1980; sekä *Cultural Universals and Particulars*, 1996; Lisäksi hän on toimittanut *A Companion to African Philosophy*, 2004.

41 Wiredu 1991, 92; Käännös kirjoittajan.

42 Wiredu 1991, 91–93; ”Of course, since the future is infinite, there is always the possibil-

Hountondjin määritelmä on yleisesti saanut afrikkalaisten filosofien piirisä osakseen hyväksyntää, mutta sitä on myös ankarasti kritisoitu. Kritiikki on kohdistunut erityisesti määritelmään, joka hyväksyy filosofiaksi vain kirjoitetun korpuksen. Toisin sanoen Hountondjin mukaan suullinen traditio ei kuulu lainkaan afrikkalaisen filosofian piiriin. Hountodji myös erottaa myytit, legendat, sananlaskut ja historiallisen kirjoitetun ”runouden” (esim. Phat-hotep) ei-filosofisina teksteinä varsinaisen filosofian ulkopuolelle.⁴³ Suurin osa afrikkalaisista filosofeista näkee asian toisin.⁴⁴ Myös Kwasi Wiredu, jota pidetään yhtenä tämän ajan johtavista afrikkalaisista filosofeista, tunnustaa traditionaalisen suullisen korpuksen ja pyrkii *synteesiin* traditionaalisen ja kirjoitetun nykyfilosofian välillä. Hän haastaa filosofit kriittisesti arvioimaan kaikkia niitä funktioita, jotka liittyvät kulttuuriseen ajatteluun ja tähdentää afrikkalaisen suullisen perinteen hedelmällistä liittymistä afrikkalaisen nykyfilosofian traditioon:

”Mielestäni tämän ajan afrikkalaisen filosofian agendan tulisi pitää sisällään suullisen tradition kriittisen ja rakentavan uudelleen käsittelyn ja käyttää tässä työssä hyväkseen modernia kirjallista ja tieteellistä osaamista, tavoitteena tradition ja nykyajattelun synteesi. Yksi rationaalinen lähtökohta tähän työskentelyyn on sen ymmärtäminen, että tämän hetken afrikkalaisen kulttuurin luonne on määrätynyt afrikkalaisen traditionaalisen elämän ja ajattelun mallien vuorovaikutuksesta yhtäältä kristillisten ja islamilaisten tapojen ja ideoiden kanssa, sekä toisaalta modernin tieteen, teknologian ja teollistumisen vaikutuspiirissä.

ity that, however isolated a part (or the whole) of a person’s philosophical work may currently be in the context of the thought of his own area of origin, it might eventually come to have a place in it. But if, at this particular point in time, the question is raised whether the article in question [Wiredu, *Kant’s Synthetic A Priori in Geometry and the Rise of Non-Euclidean Geometries*] can be said to be ”part and parcel” of African philosophy, the answer must be, I suggest, that, while it is certainly ”part and parcel” of the existing corpus of African writings in philosophy, the question is nevertheless somewhat premature, since the African tradition of modern philosophy is still in the making”. Wiredu 1991, 92–93.

- 43 ”In the circumstances it was inevitable that they should have ended up by inventing, as a foil to European philosophy, an African ‘philosophy’ concocted from extra-philosophical material consisting of tales, legends, dynastic poems, etc., by aggressively interpreting these cultural data, grinding them down to extract their supposedly ‘substantive marrow’, turning them over, again and again, in order to derive from them what they could not, cannot and will never yield: a genuine philosophy.” Hountondji 1983, 50.
- 44 Hallenin mukaan useimmat afrikkalaiset filosofit suhtautuvat varauksellisesti siihen, mitä osaa suullisesta traditiosta kutsutaan filosofiaksi, mutta se ei johda siihen, että kiellettäisiin koko traditiolta sen filosofista luonne. Hallen itse näkee suulliseen korpukseen kuuluviksi mm. myytit, legendat, runot, laulut ja sananlaskut, jotka pohjautuvat afrikkalaiseen ajatteluun. Suullinen ”kirjallisuus”, joka pohjautuu erilaiseen kulttuuriseen epistemologiaan kuin länsimainen kulttuurinen ajattelu, ei voi Hallenin mukaan johtaa siihen, että suulliselta korpukselta kiellettäisiin sen filosofinen luonne ja substanssi. Kyse on pikemminkin erilaisesta epistemologisesta lähtökohdasta. Hallen 2002, 11; Erilaisesta epistemologiasta, katso Bert Hamminga, *Knowledge Cultures: Comparative Westerns and African Epistemologies*, 2005.

Jos pyrkimyksessä synteesiin afrikkalaiset nykyfilosofit ovat kriittisen tietoisia kaikista näistä juonteista afrikkalaiseen kokemukseen, tuloksena syntyy modernin afrikkalaisen filosofian traditio, joka on vaihtelevuudessaan rikas ja vitaalisen relevantti suhteessa tämän ajan eksistenssiin.”⁴⁵

Wiredun tapa nähdä Hountondjin määrittely on ennakoiva siinä mielessä, että hän tunnustaa suullisen tradition filosofisen luonteen, mutta näkee sen ikään kuin tulevaisuuden kirjallisessa ja kriittisesti lähestyttävässä muodossa.⁴⁶ Suullisen tradition tutkimuksessa Wiredun oma lähtökohta on kielentutkimus ja sen hermeneutiikka.⁴⁷

Ehkä kaikkein terävin kritiikki Hountondjin määrittelyä vastaan nousee kuitenkin *tietäjäysfilosofian* (*sage philosophy*) piiristä, jonka oppi-isä kenialainen Henry Odera Oruka on kehittänyt menetelmän, jolla dokumentoidaan ja tutkitaan afrikkalaista suullista, traditionaalista ajattelua. Henry Odera Oruka kuoli traagisesti vuonna 1995, mutta hänen jälkeen jättämänsä tietäjäysfilosofia on edelleen afrikkalaisen filosofian metodi, jonka esimerkiksi Wiredu nostaa esiin yhtenä käyttökelpoisimmista tavoista lähestyä afrikkalaista traditionaalista filosofiaa.⁴⁸

4. TIETÄJYYSFILOSOFIA JA SEN METODI SUULLISEN TRADITION TUTKIMISEEN

Henry Odesa Orukan filosofiset lähtökohdat afrikkalaisen ajattelun tutkimiseen voidaan nähdä kolmensuuntaisina: Ensinnäkin Oruka näkee virheellisenä etnofilosofian peruskäsityksen afrikkalaisesta ajattelusta homogeenisenä, kaikkia afrikkalaisia yhdistävänä ”samuutena”. Orukan mukaan etnofilosofinen lähes-

45 Wiredu 1996, 113.

46 ”It is exactly in this kind of context that it is useful to distinguish between a traditional (unwritten) philosophy and a non-traditional (written) philosophy. In most parts of Africa, there is an emerging tradition of written philosophy. If this movement exploits the resources of traditional philosophy, then the time will come when the phrase ”African philosophy” will refer simply to the African tradition of written philosophy, and then Hountondji’s definition will come into its own.” Wiredu 1991, 97.

47 Wiredu on tutkinut Akan kulttuuria käyttäen apunaan kielen hermeneuttista ymmärtämistä. Kielen systeemistä, katso *Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations*, Wiredu 1996, 81–104.

48 ”The work that Professor Odera Oruka of the University of Nairobi has done in this direction in his *Sage Philosophy* therefore invites urgent continuation by as many workers in African philosophy in as many places on the continent as possible.” Wiredu 2006, 305; Orukan filosofisia lähtökohtia voi tutkia es. Oruka: *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate of African Philosophy*, 1990; Kirjan johdanto on julkaistu lähes yhtenevässä muodossa Orukan artikkelina *Sage Philosophy*, teoksessa P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (toim.), *The African Philosophy Reader*, 1998, joka on myös suomennettu otsikolla *Tietäjäysfilosofia* Raisa Simolan ja Ensio Puoskarin toimittamassa artikkelikokoelmassa *Afrikkalaisen filosofian antologia*, 2001; Orukalta on myös artikkeli *Sagacity in African Philosophy*, teoksessa Tsény Serequeberhan, *African Philosophy, The Essential Readings*, vuodelta 1991.

tymistapa rajaa kriittisen ajattelun länsimaiseen kontekstiin, toisin sanoen afrikkalaisen ajattelun ulkopuolelle. ”Tämä väite on sekä väärä että absurdi; ’väärä’, koska traditionaaliset afrikkalaiset ajattelijat ovat erilaisia näkemyksissään niin kuin ajattelijat eri systeemeissä voivat olla, ’absurdi’, koska sen sovellus tekee afrikkalaisesta politiikasta totalitaarista ja afrikkalaisesta filosofiasta muuttumatonta.”⁴⁹

Oruka sen sijaan näkee afrikkalaisessa kulttuurissa kaksi eri filosofista tasoa: Ensinnäkin kollektiivisen kulttuurifilosofian, ns. *populaariviisauden*, ja toisekseen dialektisen *viisausfilosofian*, joka perustuu systemaattiseen yksittäisten *tietäjien* ajatteluun. Nämä tietäjät ovat rationaalisesti kehittäneet afrikkalaista filosofiaa ja jatkuvasti muovaavat kollektiivista ajattelua opettaen ja neuvoen yhteisöjensä jäseniä. Yhteisöt itsessään tietävät, kuka tai ketkä ovat sen tietäjiä. Rationaalinen ajattelu erottaa tietäjät tulevaisuutta ennustavista uskonnollisista profeetoista, jotka myös ovat afrikkalaisten yhteisöjen arvostettuja jäseniä. Orukan traditionaalisen ajattelun tutkimus keskittyy nimenomaan tietäjäfilosofien dialektisen ajattelun tutkimukseen, vaikkakin Orukan mukaan myös populaariviisaus on jonkun ajattelemaa ennen kuin siitä on tullut kollektiivista kulttuurifilosofiaa.⁵⁰ Metodina hänellä on empiirinen ”kvalitatiivinen” haastattelututkimus, joka ulkoiselta muodoltaan muistuttaa antropologien haastattelumetodia, mutta pyrkii ”antropologisen sumun” läpi tutkimaan ajattelun systemaattista rakennetta.⁵¹

Toisekseen Oruka kritisoi filosofiaa, joka rajaa filosofian alueen vain sen kirjoitettuun muotoon, ja sulkee ulkopuolelleen ei-kirjallisen, traditionaalisen afrikkalaisen filosofian epätieteellisenä ja mytologisena.⁵² Oruka tähdentää filosofian luonnetta *ajatteluna*, joka ei ole riippuvaista kirjallisesta muodosta. Kirjallinen muoto on ajattelun varastoimista ja dokumentoimista. Suullisen tradition piirissä ajattelua on tallennettu eri tavoin kuin kirjallisen tradition kulttuureissa, joissa käytetään tiedon varastoimiseen kirjoja, kirjastoja ja museoita. Oruka puhuu tallentamisesta, joka on yhteisöissä tietäjien mielensisäinen, systemaattinen tehtävä. Vaikka tietäjiä voi olla myös kirjallisen tradition piirissä, suullisen tradition yhteisöissä heillä on ollut erityinen asema, jossa he ovat tallentaneet myös yhteisön historiaa ja edesauttaneet tiedon jatkumoa opettamalla tulevia sukupolvia. Yhden tietäjän harjaantunut muisti voi täten kattaa useita vuosisatoja seikkaperäistä etnisen ryhmän historiaa. Orukan mukaan muistiin perustuvan

49 Oruka 1990, xv. Käännös kirjoittajan.

50 Oruka 1990, xvii–xviii,28; Myös Wiredu tähdentää individuaaleja ajattelijaita: ”A communal philosophy is the result of the pooling together over a considerable length of time the thoughts of individual thinkers. Propositions about, say, the constituents of human personality or the nature of time just don’t materialize impromptu out of a cosmological bang, big, small, or medium. They emanate from human brains. In an oral tradition the names of the thinkers are often forgotten.” Wiredu 2006, 303.

51 Oruka 1990, xxii; Metodista Oruka 1990, 27–40.

52 Oruka 1990, xv.

filosofisen aineiston hylkääminen sen ei-kirjallisen muodon vuoksi olisi vääränlainen lähestymistapa afrikkalaisen ajattelun traditioon.⁵³

Kolmas lähtökohta Orukan ajattelussa on afrikkalaisten ja eurooppalaisten yhtäläinen oikeutus filosofiaan. Kun uuden tutkimuksen valossa perspektiivi filosofianhistoriaan on muuttunut, pitäisi myös näkökulman, jossa rationaalisuus liitetään vain "valkoisiin miehiin" ja kirjalliseen traditioon, muuttua. Eivät Thales, Herakleitos ja Sokrateskaan kirjoittaneet ajatteluaan, vaikka heidän sanontansa jäivät filosofianhistoriaan. Oruka kysyykin, onko mitään järjellistä syytä olettaa, että traditionaalinen afrikkalainen tietäjäysfilosofia ei olisi esittänyt samantapaisia filosofisia lauseita? Afrikkalaisen traditionaalisen filosofian, sen suullisen muodon historiallinen oikeutus perustuu siis samaan oikeutukseen, jolla historian kreikkalaiset isät ovat filosofeja vailla kirjallista tuotantoa. Tosin Bernalin tutkimuksen valossa länsimaisen filosofian historia sisältää myös afrikkalaista ajattelua.⁵⁴ Samoin kuin Sokrateen ajattelun tallensi professionaali filosofi – Platon – myös tietäjäysfilosofiaa tulisi tallentaa. Orukan ajattelussa tietäjien filosofia ja sen vaikutus yhteisöönsä ei kuitenkaan muutu tai ole riippuvainen ammattifilosofien työstä. Ajattelu ja sen rationaalisuus on Orukalle arvo sinänsä: filosofiaa riippumatta sen muodoista.⁵⁵ Toisin kuin muussa traditionaalisen filosofian tutkimuksessa orukalainen malli ei perustu oletuksiin kollektiivisesta ajattelusta, vaan arvioi kollektiivisuuden olevan seurausta afrikkalaisen filosofian perusehdosta – ajatteliijoista.⁵⁶

5. AFRIKKALAISEN FILOSOFIAN JA TEOLOGIAN SUHTEESTA

Afrikkalaisen nykyfilosofian ja teologian suhdetta voisi sanoa vähintäänkin myrskyisäksi: Afrikkalainen filosofia joutui nimittäin etsimään paikkaansa pit-

53 Oruka 1991, 59–61; Oruka 1990, xvii–xviii, xxiii; Myös Wiredu: "To return to the question of writing, it is obvious, at all events, that writing cannot be a precondition for philosophical thinking, for one must think a thought before writing it down. The absence of writing in our traditional societies of old cannot, therefore, prevent us from talking of the philosophies of our traditional communities." Wiredu 1991, 94–95.

54 Oruka 1990, xvi–xvii.

55 Oruka vastaa professori Keitalle: "Keita needs to be reminded that Socrates' philosophy, for example, did not exist just because Plato and others gave birth to it through their pens. Plato and others wrote it down (even if they distorted much of it) because it existed in the first place. And such is the case with Sage philosophy in Africa. It exists independent of Odera Oruka or anybody else, so we search for it and write it down as this is the modern practice of keeping thought. But this is not to discredit the philosophic merit of the unwritten thought; the "unwritten" can be written and vice versa." Oruka 1990, xxiii.

56 Orukan mukaan etnofilosofien virhe oli ennakko-oletus, että afrikkalainen ajattelu on *erilaista* kuin länsimainen ajattelu. Tuo ennakko-oletus muodostui esteeksi sille, että oltaisiin nähä nähty ajattelun rakenne itsessään. Samoin Oruka pitää hermeneuttista filosofista antropologiaa lähinnä kollektiivisen ajattelun tutkimuksena, koska se lähtee ennakko-oletuksesta, että kielen rakenteiden avulla pystytään tutkimaan yhteisön filosofista ajattelua. Oruka 1990, xxii,xxv–xxix.

kään teologiien kattamalla alueella. Afrikkalaisen teologian kehitys alkoi ennen uudemman filosofian läpimurtoa, eikä se voinut odottaa afrikkalaisen ajattelun rationaalista viitekehystä ennen teologisen ajattelun esitystä.⁵⁷ Afrikkalaisen filosofian nykyyhistorian voidaan sanoa lähteneen niiden rakenteiden korjaamisesta, jotka teologiien piirissä syntyneen etnofilosofian nähtiin saaneen aikaan. Filosofinen kriittisyys on johtanut myös afrikkalaisen teologian kysymään, mitä afrikkalaisella teologialla oikein tarkoitetaan.⁵⁸ Samalla se on kiinnittynyt lujemmin intellektuaaliseen perustaansa uskon käsitettäväksi tekemisessä. Lähtymisestä on kyse myös siinä, että afrikkalainen teologia on alkanut viitata afrikkalaiseen filosofiaan länsimaisen filosofian sijasta. Tinyiko Maluleke, tämän hetken johtava afrikkalaisen teologian systemaattikko, käy rohkeaa keskustelua afrikkalaisen filosofian kanssa ja pitää tietäjäyysfilosofian näkökulmaa kulttuuriseen todellisuuteen hedelmällisenä.⁵⁹ Myös Kwasi Wiredu on ottanut huomioon filosofista synteesiä rakentaessaan kristillisen ajattelun afrikkalaisessa kokemuksessa,⁶⁰ jolloin voidaan puhua sekä afrikkalaisen ajattelun että afrikkalaisen teologian rekonstruktiosta – paitsi vuorovaikutuksessa traditioon – myös suhteessa ympäröivään todellisuuteen.

6. LOPUKSI

Kontekstuaalinen teologia yleensä – ja afrikkalainen teologia siihen liittyen – on etsinyt uusia tapoja lähestyä niitä ajattelun rakenteita, jotka korvaisivat modernin länsimaisen struktuurin teologisesta tulkinnasta. Tässä pyrkimyksessään se on lähestynyt kirkkoisien *sapientia*-käsitettä, jossa teologian tavoitteena oli viisaus tieteellisyyden sijasta. Afrikkalaista ajattelua sen traditionaalisessa viisauskontekstissaan voidaan lähestyä joko afrikkalaisen traditionaalisen uskonnon, kulttuuriantropologian tai afrikkalaisen filosofian viitekehystä käsin. Tässä artikkelissani keskityin afrikkalaisen nykyfilosofian näkemyksiin afrikkalaisesta ajattelusta, sen historiallisesta luonteesta ja määrittelystä. Nykyfilosofian integraatiosta suullisen tradition viisauteen on hyvänä esimerkkinä tietäjäyysfilosofia, jossa afrikkalaisen kulttuurisen ajattelun nähdään perustuvan individuaalinen tietäjien siirtämään ja kehittämään suulliseen traditioon. Tämän filosofisen ajattelun taltiointi ja analysointi on yksi nykyfilosofian tavoitteista.

57 Peter Fulljames Charles Nyamitin kannanotoista 1970-luvulla. Fulljames 1993, 101.

58 Maluleke 1997, 6–7.

59 Maluleke arvioi kriittisesti afrikkalaisen nykyfilosofian suhdetta kulttuuriin ja pitää Orukan lähestymistapaa teologian kannalta antoisana. Katso Maluleke, *African Culture, African Intellectuals and the White Academy in South Africa – Some Implications for Christian Theology in Africa*, 1996; Myös muut teologit keskustelevat afrikkalaisen filosofian kanssa, katso esim. Antonio 2006 sekä myös Bediako, vaikkakin hänen suhteensa afrikkalaiseen nykyfilosofiaan on lähinnä vain konfrontoiva. Bediako 1999, 10.

60 Wiredu 1996, 113.

Vaikka afrikkalaisen nykyfilosofian suhde afrikkalaiseen teologiaan on ollut varsin myrskyisä, sen näkökulma afrikkalaiselle teologialle on ollut tervehdyttävä ja tuottanut uudenlaista tapaa jäsentää sitä kulttuurista todellisuutta, jonka sisällä sekä afrikkalainen ajattelu että afrikkalainen teologia syntyvät. Filosofien ja teologioiden yhteistyö on kuitenkin vasta alullaan, joten tulevaisuus näyttää, miten afrikkalainen filosofia voi olla tiennäyttäjänä perinteisen suullisen tradition viisauteen, jota afrikkalainen teologia on jo käyttänyt lähteenään.

LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO

ABRAHAM, WILLIAM E

2004 "Anton Wilhelm Amo." *A Companion to African Philosophy*. Toim. Kwasi Wiredu. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 191–199.

ALMOND, BRENDA

1995 *Exploring Philosophy: The Philosophical Quest*. Oxford: Blackwell.

ANNALA, PAULI

1993 *Antiikin teologinen perintö: Kristillisen platonismin viisi vuosisataa*. Helsinki: Yliopistopaino.

ANTONIO, EDWARD P.

2006 *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

APPIAH, KWAME ANTHONY

1992 *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press.

BEDIAKO, KWAME

1999 *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. 2nd eds. Costa Mesa: Regnum Books.

BERGMANN, SIGURD

2002 *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot: Ashgate.

BERNAL, MARTIN

1991 *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I London: Vintage Books.

FINNEGAN, RUTH

2007 *The Oral and Beyond. Doing Things with Words in Africa*. Oxford: James Currey.

FULLJAMES, PETER

1993 *God and Creation in Intercultural Perspective: Dialogue between the Theologies of Barth, Dickson, Pobee, Nyamiti and Pannenberg*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO

1974 *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Transl. and ed. by sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, New York: Orbis Books.

HALLEN, BARRY

2000 *The Good, the Bad, and the Beautiful: Discourse about Values in Yoruba Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

2002 *A Short History of African Philosophy*. Bloomingham: Indiana University Press.

HALLEN, B. & SODIPO J. O.

1986 *Knowledge, belief and Witchcraft: Analytical Experiments in African Philosophy*. London: Ethnographica.

HAMMINGA, BERT (ED.)

2005 *Knowledge Cultures: Comparative Western and African Epistemologies*. Amsterdam: Rodopi.

HEGEL, G. W. F.

1956 *The Philosophy of History*. New York: Dover.

HILDEBRANDT, JONATHAN

1990 *History of the Church in Africa: A Survey*. 3rd ed. Achimota, Ghana: Africa Christian Press.

HOUNTONDJI, PAULIN J.

1983 *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.

2002 *The Struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. Käänt. John Conteh-Morgan. Athens: Ohio University Press.

JONES, W. T.

1969 *The Medieval Mind*. 2nd.ed. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

KAINULAINEN, PAULIINA

2006 "Viisauden paluu: Jälkipatriarkaalista mystiikkaa". *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Kainulainen, Pauliina & Mäkinen Aulikki. Helsinki: Kirjapaja. 216–232

KIROS, TEODROS

2004 "Zera Yacob and Traditional Ethiopian Philosophy". *A Companion to African Philosophy*. Toim. Kwasi Wiredu. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 183–190.

KNUUTTILA, SIMO

2003 "Aristoteles". *Filosofian historian kehityslinjoja*. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Tampere: Gaudeamus. 57–76.

KORKMAN PETTER & YRJÖNSUURI MIKKO (ED.)

2003 *Filosofian historian kehityslinjoja*. Tampere: Gaudeamus.

MALULEKE, SAM TINYIKO

1996 "African culture, African intellectuals and the white academy in South Africa – Some Implications for Christian theology in Africa". Pretoria: UNISA Press. Religion and Theology

1997 "Half a Century of African Christian Theologies: Elements of the Emerging Agenda for the Twenty-first Century". Journal of Theology for Southern Africa 99. 4–23.

MARTEY, EMMANUEL

1993 *African Theology: Inculturation and Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

MASOLO, D. A.

2004 "African Philosophers in the Greco-Roman Era". *A Companion to African Philosophy*. Toim. Kwasi Wiredu. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 50–65.

MBEMBE, ACHILLE

2001 *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

MBITI, JOHN S.

1989 *African Religions and Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Heinemann.

MUDIMBE, V. Y.

1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

OBENGA, THÉOPHILE

2004 "Egypt: Ancient History of African Philosophy". *A Companion to African Philosophy*. Toim. Kwasi Wiredu. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 31–49.

ONYEWUENYI, INNOCENT C.

2005 *The African Origin of Greek Philosophy: An Exercise in Afrocentrism*. Nsukka: University of Nigeria Press.

ORUKA, HENRY ODERA

1990 *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: E.J.Brill.

1991 "Sagacity in African Philosophy". *African Philosophy: The Essential Readings*. Toim. Tsenay Serequeberhan. New York: Paragon House. 47–62.

1998 "Sage Philosophy". *The African Philosophy Reader*. Toim. P.H. Coetzee & A.P.J. Roux. London: Routledge.

2001 "Tietäjäysfilosofia". *Afrikkalaisen filosofian antologia*. Toim. Raisa Simola & Ensio Puoskari. Helsinki: Gaudeamus. 171–187.

PUOLIMATKA, TAPIO

2005 *Usko, tieto ja myytit*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

SCHREITER, ROBERT J.

1985 *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

SUMNER, CLAUDE

2004 "The Light and the Shadow: Zera Yacob and walda Heywat: Two Ethiopian Philosophers of the Seventeenth Century". *A Companion to African Philosophy*. Toim. Kwasi Wiredu. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 172–182.

TEMPELS, PLACIDE

1959 *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine.

TYÖRINOJA, REIJO

2003 "Platonismi, aristotelismi ja teologia keskiajalla". *Filosofian historian kehityslinjoja*. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Tampere: Gaudeamus. 117–139.

UKA, E. M.

1989 *Missionaries go Home? A Sociological Interpretation of an African Response to Christian Missions: A Study in Sociology of Knowledge*. Berne: Peter Lang Publishers.

VUOLA, ELINA

1997 *Limits of Liberation: Praxis and Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. Diss. Helsinki.

VÄHÄKANGAS, MIKA

1999 *In Search of Foundations for African Catholicism: Charles Nyamiti's Theological Methodology*. Leiden: Brill.

WIREDU, KWASI

1980 *Philosophy and an African Culture*. London: Cambridge University Press.

1991 "On Defining African Philosophy". *African Philosophy: The Essential Readings*. Toim. Tsenay Serequeberhan. New York: Paragon House. 87–110.

1996 *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.

2006 "Toward Decolonizing African Philosophy". *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*. Toim. Edward P. Antonio. New York: Peter Lang Publishing. 291–331.

WIREDU, KWASI (TOIM.)

2004 *A Companion to African Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.

Kutsumus, vastuu ja hengellisyys

Näkökulmia Namibian luterilaisten kirkkojen naispappien kokemuksiin

Naisten kokemuksista on tullut niin sukupuolihistoriallisessa, vapautuksen teologiaan liittyvässä kuin feministisessä tutkimuksessakin eräs keskustelua jäsentävä näkökulma. Feministiteologisessa ja kolmannen maailman naisia koskevan tutkimuksen kritiikissä on tuotu esiin käsitteen ”naisen kokemus” ristiriitaisuus ja monipuolisuus.¹ Historiantutkimuksen paradigman murtumisen myötä esiin on noussut myös uusia tutkimuskohteita ja uudenlaisia lähdeaineistoja.²

Yksi keskeinen tutkimusalue on naishistoria, erityisesti naisten uskonnollisuuden historia.³ Aiemmin esittämättömien kysymyksenasettelujen kautta päästään käsiksi yhteisöjen toimintaperiaatteisiin. Näkökulma yksilöstä avaa laajemman näkökulman yhteisöön, sen arvoihin, historiaan ja tähän päivään. Tässä artikkelissa namibialaisten naispappien kokemusten tarkastelun myötä tutkimus avaa näkökulmia myös kirkon (lähetys)historiaan, Namibian etniseen monikulttuurisuuteen, kristillisyyden perinteeseen ja kaiken edellä mainitun läsnäoloon nykyhetkessä, luterilaisissa kirkoissa tänään ammatissa toimivien naisten kokemuksen kautta.

Namibiassa toimii kolme luterilaista kirkkoa: The Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN), German Evangelical Lutheran Church in Namibia (GELK) ja Evangelical Lutheran church in the Republic of Namibia (ELCRN). Luterilaisuuden ja luterilaisten kirkkojen voidaan nähdä olevan yhteiskunnallistikin merkittävä vaikuttaja Namibiassa, sillä kirkkojen yhteenlaskettu jäsenmäärä on yli puolet Namibian väestöstä.⁴

Evangelical-Lutheran Church in Namibia (ELCIN) on syntynyt 1870-luvulla alkaneen lähetystyön tuloksena. Namibian pohjoisosan Ambomaa oli Suomen Lähetysseuran ensimmäinen työalue, josta työ myöhemmin levisi Koillis-Nami-

1 Ks. esim. Vuola 1991, 169; Ryynänen-Karjalainen 2002, 46; Ollila 2001, 75.

2 Ks. Salmi 2001, 136.

3 Ks. esim. Lehman 1985; Lawless 1993; Sulkunen 1999; Hammar 2000; Ollila 2001; Markkola 2002; Lehtiö 2004; Jalagin 2007.

4 ELCIN-kirkossa on noin 680 000 jäsentä, ELCRN-kirkossa 300 000 ja GELK:ssa 5 000.

biaan Kavangolle. Suomalaisten perustama Ambo-Kavangon kirkko itsenäistyi Suomen Lähetysseuran alaisuudesta vuonna 1954, ja sen nimeksi muotoutui The Evangelical Lutheran Church in Namibia. Ensimmäiset paikalliset miespuoliset papit vihittiin virkoihinsa vuonna 1925. Tämän jälkeen kirkon hallinto siirtyi vähitellen paikalliselle väestölle, ensin miespuolisille viranhaltijoille. Ensimmäiset paikalliset naispuoliset papit vihittiin vuonna 1992.

The Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia (ELCRN) on syntynyt reiniläisen lähetystyön seurauksena alun perin vuonna 1842. Kirkko sai ensimmäiset paikalliset pappinsa vuonna 1947 ja itsenäistyi kahdeksan vuotta myöhemmin, vuonna 1957, nimellä Evangelical Lutheran Church in South West Africa.⁵ Namibian itsenäistymisen jälkeen kirkon nimi on ollut Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia. Naisia on vihitty papeiksi kirkossa vuodesta 1978 lähtien.

German Evangelical Lutheran Church GELK on niin ikään reiniläisen lähetystyön tuloksena syntynyt kirkko. Ensimmäinen luterilainen seurakunta perustettiin Windhoekiin vuonna 1896. GELK on yhä leimallisesti saksankielinen luterilainen kirkko. Sillä on jäseniä noin 5 000 ja pappeja kahdeksan, joista kaksi on paikallista ja kuusi saksalaista. Naisia GELK-kirkossa on vihitty papeiksi 1960-luvulta lähtien.

Tässä artikkelissa tarkastelen kahden luterilaisen kirkon, ELCRN:n ja ELCIN:n, naispuolisten pappien ja pappisseminaarissa opiskelevien kokemuksia Namibian evankelis-luterilaisissa kirkoissa.⁶ Tarkastelun keskiöön nousee heidän ammatti-identiteettinsä ja itseymmärryksensä pappeina erityisesti kutsumuksen, hengellisyyden ja vastuun kysymysten näkökulmasta. Näin avautuu myös näkökulmia siihen, miten papit kirkon työntekijöinä kokevat kirkon (lähetys)historian merkityksen työssään tänään ja miten se on määrittänyt tai määrittää erityisesti naisten ammatissa toimimista tai suuntautumista.

LÄHTEET

Tämä artikkelin lähdeaineisto koostuu vuosina 2006–07 tehdyistä luterilaisten kirkkojen naispuolisten pappien haastatteluista ja pappisseminaarissa (United Lutheran Theological Seminar Paulinum) opiskelevien haastatteluista ja kyselyistä⁷ sekä osallistuvasta havainnoinnista naisteologiain konferenssissa.⁸

5 Nambala 1994, 74–75; Pastori 1 ELCRN haastattelu 4.8.2007.

6 Tutkimusta varten tavoitin kaksi GELK-kirkon naispuolista pappia. Tässä artikkelissa keskityn ELCRN- ja ELCIN-kirkkojen työntekijöiden ja opiskelijoiden haastatteluihin ja kyselyvastauksiin.

7 Tutkimukseen osallistuneista 12 kuului ELCIN-kirkkoon, 6 ELCRN-kirkkoon ja 2 GELK-kirkkoon. Kyselylomakkeeseen vastanneiden opiskelijoiden joukosta haastattelin viittä. Informanttien yhteismäärä on näin 20.

8 Osallistuin Okahaossa 26.–29.7.2007 järjestettyyn 12:nteen Namibian luterilaisten kirkkojen naisteologiain konferenssiin.

Haastattelin 11 pappia ja viittä opiskelijaa ja keräsin kyselyvastaukset yhdeksältä pappisseminaarissa opiskelevalta. Haastateltavat ja kyselyihin vastanneet esiintyvät tässä artikkelissa joko muutetuilla etunimillä tai numeroilla (pastori 1, pastori 2, opiskelija 3, opiskelija 4 jne.). Haastateltavan tai kyselyyn vastanneen kirkko on ilmaistu numeron jäljessä. Nimettömyyden, paikkakunnattomuuden ja työhistorian peittäminen ovat tutkimuseettinen valinta: haluan suojella haastateltavieni yksityisyyttä.⁹

”KIELLÄN ITSENI, NOSTAN RISTINI JA SEURAAAN HERRAA”¹⁰ – KUTSUMUKSESTA

Pappeuteen ja henkilön mahdollisuuteen toimia pappina liitetään usein kutsumustietoisuus. Kutsumuksen voidaan nähdä olevan myös sukupuolittunut termi, sillä usein se liitetään moniin hoiva-ammatteihin sekä kasvatuksen alan ammatteihin – ”perinteisesti” naisille varattuihin ammatteihin. Papin ammatin kutsumusluonne korostuu tilanteessa, jossa kirkko on köyhä ja papin ammatti vailla sitä yhteiskunnallista statusta, mikä sillä menneisyydessä on mahdollisesti ollut. Omassa tutkimuksessani mukana olevat papit puhuivat kutsumuksesta ammatinvalinnan perusteena. Suurin osa papeista ja papiksi opiskelevista kertoi ammatinvalintansa taustalla olevan voimakas kutsumustietoisuus. He pukivat sen sanoiksi muun muassa seuraavilla tavoilla:

Haluan julistaa hyvää sanomaa ihmisille, jotta he kääntyisivät ja jakaisivat evankeliumin.¹¹

Halusin auttaa ihmisiä kääntymään pahasta hyvään. Jotta he pelastuisivat.¹²

Jumala valitsi minut.¹³

Sydämessäni oli jotain, joka pakotti minut siihen... halusin tulla papiksi.¹⁴

Intohimoni työskennellä ihmisten kanssa ohjasi minut tähän... mutta nyt kun olen opiskellut, ymmärrän, että sielunhoitotyö on minua varten. En nimittäin ole mikään esiintyjä. En pidä ihmisten edessä olemisesta.¹⁵

9 Olen tallentanut tiedot haastateltavien työurasta, iästä ja koulutuksesta, mutta tutkimuseettisistä syistä en tuo niitä tässä esiin: namibialaisten naispappien joukko (erityisesti GELK-kirkossa) on verrattain pieni, joten heidät saatettaisiin helposti tunnistaa.

10 Opiskelija 4 ELCIN.

11 Pastori 4 ELCIN.

12 Pastori 1 ELCRN.

13 Pastori 4 ELCIN.

14 Pastori 2 ELCIN.

15 Opiskelija 3 ELCRN.

Toisaalta pappuus nähtiin ammatiksi ammattien joukossa, mutta sitä kuvattiin myös kutsumuksen kautta sisäistetyksi elämäntehtäväksi. Toisin sanoen pappuus tulkittiin ja koettiin joksikin, joka on enemmän kuin ammatti tai työ – pikemminkin elämäntehtävä.

Pappina oleminen on kuin missä tahansa ammatissa olemista. On oma valintani palvella pappina. Ja se on minulle kutsumus.¹⁶

Pappuus avautui ELCRN-kirkossa naisille vuonna 1978, GELK-kirkossa 1960-luvulla ja ELCIN-kirkossa vuonna 1992. Tätä ennen naiset työskentelivät kirkossa teologisissa erityistehtävissä tai opettajina. Joku koulutettiin diakoniksi tai sairaanhoitajaksi. Kun pappisvihkimys oli mahdollista saada, moni kertoi halunneensa sen. Vihkimys selkiytti työnkuvaa ja mahdollisti naisteologeille kokonaisvaltaisemman mahdollisuuden työhön.

Yksi naisteologi mainitsee syyksi teologian opinnoilleen sen, että hän halusi syvällisesti tutkia Raamattua sekä teologiaa, erityisesti oppihistoriaa, etiikkaa ja kirkon hallintoa. Kaikkien muiden mainitsemat syyt teologian opinnoille ja papin ammatinvalinnalle ovat hyvin käytännöllisiä ja liittyvät selkeästi pappisviran keskeiseen sisältöön, julistamistehtävään. Kukaan ei puhunut alalle ”ajautumisesta”, vaan kaikkien ammatinvalinnan taustalla oli selkeä päätös ja valinta.

Kutsumustietoisuutta vahvisti ja tuki monen kohdalla lapsuudenkodin hengellinen perintö. Pappuus olikin monille tehtävä, johon joku ulkopuolinen – perhe, opettajat tai paikallinen pastori – oli heitä kannustanut, mutta myös päinvas- taista palautetta oli voitu saada:

Tunsin kutsumuksen. Opettaja kuitenkin sanoi minulle: ”Pappuus on kurja kutsumus, tulet kärsimään!”¹⁷

Suurin osa tutkimukseen osallistuneista oli saanut kristillisen kotikasvatuksen. Vain yksi haastateltavista kertoi, että koti ei ollut ollut erityisesti kristitty, lapset oli kuitenkin kastettu. Erityisesti isoäitien merkitys hengellisessä kasvatukses- sa mainittiin merkittäväksi. Moni mainitsi tärkeäksi roolimallikseen jonkun lä- heisen sukulaisen, joka oli seurakunnallisesti aktiivinen tai kirkon virassa. Näin ollen usea haastateltavistani oli itse kasvanut kirkossa ja kirkon virkaan ja sen vastuisiin. Heillä oli lähtökohtaisesti realistinen kuva kirkon virassa toimimisesta, vaikkakaan ei välttämättä naispuolisen papin roolimallia.

16 Opiskelija 9 ELCIN.

17 Pastori 6 ELCIN.

Kasvoin isoäitini kanssa. Hän oli töissä kirkossa, diakoniatyöntekijänä. Tämä tarkoittaa, että kasvoin voimakkaasti kristityssä kodissa. Oikeastaan voisin sanoa, että kasvoin kirkossa. Kuulin joka päivä Jumalan sanaa. – – Kun kuljin hänen kanssaan, näin jatkuvasti pappeja työssään. Minusta tuntui, että minustakin tulee jonain päivänä pappi... Vaikka näin vain harvoin naispappeja, ajattelin, että se kyllä muuttuu minunkin myötäni, minustakin tulee pappi.¹⁸

Myös kodin ilmapiiri ja lasten mahdollisuus itsenäiseen opiskeluun ja elämään koettiin tärkeäksi, kuten seuraavaksi siteeratussa pastorin kokemuksessa. Itsenäisyys tässä yhteydessä tarkoittaa paitsi taloudellista, myös kulttuurisista perinnäissäännöistä vapaata tapaa olla yhteisössä. Pastorin isä kuuluu etnisesti herero-ryhmään, ja haastateltava kertoi, kuinka isä uhmasi perinteitä kannustamalla tyttärtään ammattiin, joka on perinteisesti varattu miehille:

Perheemme on hyvin itsenäinen. Minut kasvatettiin hyvin hengellisessä kodissa.¹⁹

Niin pappien ja kuin opiskelijoidenkin kutsumustietoisuutta voi kuvata vahvaksi. Kun tein haastatteluja ensimmäistä kertaa, havaitsin, että kukaan ei puhunut kutsumuksen mitätöinnistä tai siitä, että olisi tullut torjutuksi. Kun tapasin samoja haastateltavia useammin ja olin enemmän kanssakäymisissä heidän kanssaan, saattoi tulla ilmi, että he ovat sittenkin kokeneet vastustusta. Tulkitsen ja koen, että vasta toisella Namibiaan suuntautuneella haastattelumatkallani välillemme oli rakentunut luottamus: olimme henkilöinä tulleet tutuiksi, samoin kuin tutkijuuteni oli tullut tutuksi. Näin minun oli mahdollista saada sellaista tietoa, jota olisi ensimmäisellä kerralla ollut vaikea kertoa vieraille ihmiselle. Haastattelijan ja haastateltavan välisen luottamuksen rakentuminen mahdollistaa henkilökohtaisemman tiedon jakamisen. Ehkä en ensimmäisellä kerralla edes osannut kysyä relevantteja kysymyksiä?

Osa naispuolisista papeista sekä myös pappisseminaarissa opiskelevista ovat kohdanneet suoraa kutsumuksensa mitätöintiä ja jotkut jopa suoranaista vastustusta, lähinnä kirkkonsa esimiesten tai opettajien taholta.

Ei ole helppoa olla naispappi miesten kesellä. Jumala on kuitenkin puolellamme. Miehet yrittävät alistaa meitä vaientamalla meidät.²⁰

18 Opiskelija 1 ELCRN.

19 Pastori 1 ELCRN.

20 Pastori 2 ELCIN.

Edelleen on sellaisia miehiä, jotka eivät voi hyväksyä, että nainen voisi olla pappina. Toisinaan on vaikeaa tulla hyväksytyksi. – – Pappi, joka oli oma harjoittelunohjaaja-isäni [vicar father], sanoi että koska olen nainen, minusta ei pitäisi tulla pappia.²¹

Joskus vastustus on ollut hiljaista ja ”kohteliasta”, ulkopuolelle näkymätöntä, ja se on tapahtunut vaientamisen ja vaikenemisen kautta eli tavoilla, joihin naisten on ollut vaikea puuttua. ELCIN-kirkon pappi kertoo esimerkin hallinnollisesta työskentelystä kirkossa:

Jos nainen esimerkiksi kokouksessa esittää hyvän ja rakentavan idean, miehet hymistelevät ja puistelevat päätään: ”Hmm... ei tämä nyt ehkä ole hyvä idea...” Ja kohta samassa kokouksessa joku mies toistaa saman ehdotuksen, ja he kaikki taputtavat käsiään.²²

Sama pastori kertoo miltä vastustus on tuntunut:

Kanssakristityt ja kollegat ovat osoittaneet vastustuksensa. Katson sen ymmärryksen puutteeksi, Jumalan luomistyön ymmärryksen ja arvostuksen puutteeksi. Enhän itse valinnut naiseksi syntymistä.²³

Toinen pitkän pappisuran tehnyt kertoo omasta kokemuksestaan ja tunteistaan:

Ensimmäisenä työpäivänäni vanha pappi ajoi minut ulos kirkosta, käski puun alle istumaan ja odottamaan ja sanoi, että saan tulla vasta kun hän kutsuu minua. Muut tukivat minua, mutta tämä vanha pastori kannattajineen ei. Tiesin hänen asenteensa ennakkoon, joten se ei loukannut niin paljon. Tein työni enkä murehtinut.²⁴

Pappina useita vuosia työskennellyt kokee naisten alisteisen aseman nousevan kulttuurin syväkenteessä asuvista perinteistä ja käytännöistä:

Namibiassa elää vahvana ajattelutapa, että mies on naisen yläpuolella. Haluamme saada lisää naisia päätöksentekoolimiin. Tämä on ainoa tapa, miten naispastorit voivat muuttaa kokemuksensa vähempiarvoisuudesta. Naiset tarvitsevat myös mahdollisuuksia jatko-opintoihin.²⁵

21 Pastori 1 ELCRN.

22 Pastori 2 ELCIN.

23 Pastori 2 ELCIN.

24 Pastori 5 ELCIN.

25 Pastori 8 ELCIN.

Myös jotkut opiskelijoista ovat jo kokeneet, että naiseus on haaste. He ovat saaneet tuntumaa papintyöhön ja kokemusta siitä harjoittelu- ja kotiseurakunnissaan:

Jotkut ihmiset eivät kunnioita minua eivätkä hyväksy minua pappina, koska olen nainen.²⁶

Kuitenkin seminaariopiskelijoista vain harva kertoo kokeneensa kutsumuksensa mitätöintiä ja vastustusta naisteologina. Grace²⁷ nostaa esiin kokemuksensa, jossa hänen naiseutensa tulkittiin esteeksi sanoman esiintulolle:

Eränä päivänä piti pitää puhe kirkon tilanteesta, ja luokka valitsi puhujiksi minut ja erään miesopiskelijan. Nimemme lähetettiin opettajainhuoneeseen, jotta siellä voitaisiin päättää, kumpi puhuu. Sitten tapahtui näin: meidät molemmat kutsuttiin opettajainhuoneeseen ja minulle sanottiin aivan suoraan: ”Grace, asia on nyt niin, että sinä olet kyllä loistava ja hyvä puhuja, mutta viesti menee selvemmin ja voimakkaammin perille, kun mies esittää sen.”

Gracen kokemus vahvistaa Tuula Gordonin huomion siitä, että ääni on yksi merkittävä sukupuolieron ulottuvuus. Äänen kautta määritellään sekä naisia ja naiseutta että miehiä ja mieheyttä. Hiljaisuutta pidetään perinteisesti naisellisuuden merkkinä. Sen sijaan ääntään käyttävistä naisista tulee poikkeavuuden merkkejä, jotka vahvistavat sukupuolieron joustavuutta kontrollista huolimatta ja joiden kautta naiseus näyttäytyy ristiriitaisena. Tasa-arvon merkkeinä voidaan nähdä naiset, jotka tasapainottelevat toisaalta takaisin sanomisen ja toisaalta naiselle sopivan puheen välillä.²⁸

Papille ääni ja äänenkäyttö ovat työvälineitä, ammatin kulmakiviä, ammattitaidon määreitä ja mittareita. Naiskanttoreiden asemaa Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa tutkineen Lea Ryynänen-Karjalaisen mukaan naisten ääntä arvostelevissa kommentteissa näyttää usein olevan perusteluna paitsi se, ettei naisen ääni voi kantaa riittävästi, myös se, että se ei sovi tietyn tyypisiin arvokkuutta ja arvovaltaa edellyttäviin tilanteisiin.²⁹ Miehisellä äänellä on kristillisessä perinteessä ollut auktoriteetti. Naisen äänen sen sijaan on ajateltu sisältävän olettamuksen heikkoudesta ja passiivisuudesta, kun taas miehen äänen on nähty edustavan arvovaltaa. Miehen puhetta on pidetty uskottavana, johtajan puheena hierarkian tärkeinä pidetyiltä paikoilta ja sellaisenaan turvaa ja luottamusta he-

26 Opiskelija 9 ELCIN.

27 Nimi muutettu.

28 Gordon 2001, 113–114.

29 Ryynänen-Karjalainen 2002, 115.

rättävänä. Nainen taas on perinteisesti ollut miehelle kuuliija ja opetuksen kohde, yleisö.³⁰ Myös Gracen kokemuksessa toistuu tämä asetelma: hänet asetetaan kuulijan asemaan sukupuolen vuoksi.

Pappisseminaarissa opiskelevat toivat virassa toimivia pappeja voimakkaammin esiin tasa-arvoisuuden toiveen ja vaatimuksen. Heillä on selkeä käsitys siitä, että kirkossa ja yhteiskunnassa naisella pitää olla samanarvoinen asema kuin miehellä:

Olemme kaikki pappeja ja voimme tehdä samat työt kuin kuka tahansa (sukupuoleen katsomatta). Kukaan mies ei tule ja yksinoikeudella kasta, suorita vihkimisiä ja saarnaa seurakunnassani.³¹

Olen ylpeä siitä, että olen naispappi!³²

Me naiset nousemme, ja saatpa nähdä senkin päivän, jolloin ihmiset kutsuvat minua piispa Graceksi!³³

”MEILTÄ ODOTETAAN TÄYDEN PALVELUN TARJOAMISTA”³⁴ – KYSYMYS VASTUUSTA

Kutsumustietoisuutta vahvasti esillä pitävän puhutavan kautta ei ole yllätys, että niin namibialaiset papit kuin pappisseminaarissa opiskelevatkin kokevat ylivoimaisesti tärkeimmäksi tehtäväkseen ja vastuukseen pappeina juuri hengelliset tehtävät: evankeliumin julistamisen, Jumalan tahdosta saarnaamisen ja ihmisten ohjaamisen Jumalan valtakuntaan. Näiden papin työn perustehtäviksi luettavien vastuiden lisäksi papit mainitsevat tärkeimmäksi tehtäväkseen ja vastuukseen ihmisten kokonaisvaltaisen auttamisen sielunhoidon ja neuvonnan kautta.

On tärkeää rukoilla ihmisten puolesta, rohkaista heitä, mainita heidät ihan nimeltä jumalanpalveluksissa ja rukoushetkissä kodeissa.³⁵

Alkoholismi, hiv-pandemia, työttömyys ja köyhyys ovat asioita, joita papit jatkuvasti joutuvat työssään kohtaamaan ja jotka asettavat uudenlaisia haasteita. Osa nuorista papeista kertoi menevänsä sunnuntaisin jumalanpalveluksen jäl-

30 Smith 1988, 29–34.

31 Opiskelija 2 ELCRN.

32 Opiskelija 9 ELCIN.

33 Opiskelija 1 ELCRN.

34 Opiskelija 7 ELCRN.

35 Pastori 5 ELCIN.

keen ”cuca-shopiin” tai ”shebeniin” eli kapakkaan ja tapaavansa siellä seurakuntalaisiaan:

Menen cuca shopiin ja pidän pienen saarnan, laulan. Aloitin tämän tavan jo kun olin tekemässä harjoittelua. Jotkut niistä ihmisistä tulevat sitten kirkkoon.³⁶

Papin vastuullinen tehtävä yhteisössä manifestoituu niissä odotuksissa ja toiveissa, joiden kohteena papit kokevat olevansa. Seurakuntalaisten odotukset pappia kohtaan ovat sekä hengellisiä että elämän kaikkia osa-alueita koskettavia. Papilta odotetaan paitsi teologista asiantuntemusta, hengellistä osaamista ja pastoraalista vierellä kulkemista myös neuvoa taloudellisissa, lainopillisissa ja terveydenhoitoon liittyvissä kysymyksissä. Papit ja erityisesti pappisseminaarissa opiskelevat kokevat nämä odotukset osittain vaativiksi:

Pastorin tulee olla näkymätön, ei saa kerskata. Ihmiset odottavat minun olevan supersankari ja ratkaisevan heidän ongelmansa. Minulla ei saisi olla henkilökohtaisia juttuja, he odottavat aina näkevänsä minut onnellisena ja myötäilevän heidän toiveitaan ja ajatuksiaan.³⁷

Pastorilta odotetaan, että hän on tahrattoman puhdas. Tällä tarkoitan, että hänen tulee välttää konflikteja mutta olla aina läsnä muiden konflikteissa, siis antamassa vastauksia ja ratkaisuja. Ihmiset myös odottavat, että pappi ei käyttäydy huonosti, esimerkiksi käyttä alkoholia tai käy yökerhoissa. Papin on myös pysyttävä poissa juoruista. Papin odotetaan olevan esimerkillinen.

Hiv-pandemia tuo oman erityisen näkökulmansa papin työhön. Pappien on pitänyt opetella erityistaitoja hiv-potilaiden ja heidän omaistensa kohtaamiseen:

Minulla on aina kumihanskat mukana siltä varalta, että joudun jotenkin auttamaan vertavuotavaa seurakuntalaista. Lääkäri tuossa sairaalassa on opettanut meille, miten näihin asioihin tulee suhtautua. Ilman hanskoja ei voi koskea.³⁸

Pandemia asettaa myös vaatimuksia papille surevien kohtaamisessa. Sekä sairastuneet että heidän omaisensa tarvitsevat paljon tukea, neuvoja ja hengellistä ohjausta. ELCIN-kirkon läntisen hiippakunnan³⁹ piispan Thomas Shivuten

36 Pastori 7 ELCIN.

37 Opiskelija 3 ELCRN.

38 Pastori 4 ELCIN.

39 ELCIN-kirkko on jakautunut kahteen hiippakuntaan, itäiseen ja läntiseen. Itäisen hiippakunnan piispa on Johannes Sindano.

mukaan papit tarvitsevat yhä enemmän tukea ja ohjausta niin peruskoulutusvaiheessa kuin työssään ollessaankin HIV-pandemian ja sen ilmiöiden kohtaamiseen.⁴⁰ Pandemian vuoksi orpoja on paljon. Heidän kohtaamisensa korostaa naispappien äidillistä roolia seurakunnassa, joskus hyvin konkreettisestikin. Pappeuden maternaaliset, hoivan ulottuvuudet kerrotaan usein keskeisiksi:

Nainen on Äiti luomisesta saakka. Siksi minä olen aina Äiti, huolehdin ja annan rakkautta kaikille. Monissa seurakunnissa Namibiassa pidetään naispapeista tästä syystä.⁴¹

Hän [orpo] sanoi minulle: ”Vaikka äitini kuoli, minulla on yhä pastori-äiti”.⁴²

Seurakunnissamme on paljon lapsia. Lapsia – kuten naisekin – arvostetaan nykyisin enemmän, hekin ovat Jumalan lapsia. Lapset lukevat tekstejä jumalanpalveluksissani. He ovat onnellisia naispapista.⁴³

Namibialaisessa yhteiskunnassa *memellä* (äidillä ja / tai naimisissa olevalla naisella) on valtaa ja vaikutusmahdollisuuksia. Tämä kulttuurinen tapa kunnioittaa naista äitinä (tai potentiaalisena sellaisena) vaikuttaa myös niihin asenteisiin, joiden kautta naispapit kohdataan seurakunnissa.

HIV-pandemiaan liittyy paljon surun ja pelon kohtaamista. Moni opiskelija ilmaisi huolensa hautajaisten ja surun kohtaamisesta ja koki sen haasteeksi tulevassa työssään:

Itken helposti.⁴⁴

Ihmiset odottavat, ettet sure hautajaisissa, vaan lohdutat muita.⁴⁵

Oman lisänsä työn haasteellisuuteen tuo se, ettei pappisvirassa olevalla ole työaikaa. Pastorit työskentelevät yleensä seurakuntiensa ainoina pappeina. Osalla on työtä jakamassa diakoni, sihteeri tai kirkonpalvelija sekä vanhintenneuvoston jäseniä, mutta seurakuntalaiset haluavat hoitaa asiansa juuri pastorin kanssa. Vapaapäivien ja lomien viettäminen koetaan vaikeaksi. Opiskelijat, joilla ei vielä ole paljon kokemusta seurakuntatyöstä, pohtivat paljon työn vaatimuksia:

40 Piispa Thomas Shivuten haastattelu 2.8.2007.

41 Opiskelija 4 ELCIN.

42 Pastori 5 ELCIN.

43 Pastori 5 ELCIN.

44 Opiskelija 9 ELCIN.

45 Opiskelija 1 ELCRN.

Luulen, että suurimmalla osalla papeista ei ole lainkaan vapaa-aikaa eikä yksityisyyttä, koska heillä on paljon työtä.⁴⁶

Ihmiset odottavat, että olen heidän käytettävissään, vaikka menen toiseen seurakuntaan. En välitä siitä, annan aikaani. Haasteena on se, että seurakunnissa on paljon työtä. Hiv ja aids on suuri haaste yhteisöllemme.⁴⁷

Mielenkiintoinen näkökulma naispapin vastuunkantamisen tapaan ja ensisijaisuuteen nousee kokemuksista, jotka liittyvät eri kulttuurien perinteisiin ja niiden vaikutukseen esimerkiksi sukupuolten väliseen tasa-arvoon. Ovambo-kulttuurissa matrilinearisuuden kerrottiin olevan vallitseva kulttuuripiirteeksi, mutta myös perinteisesti patrilinearisena pidetyn dama-namara-kulttuurin edustajat kuvasivat naisen aseman olevan vahva perheen kasvattajan roolissa ja sitä kautta ensisijainen neuvonantajan roolissa.

Arkielämässä eli toisin sanoen kodeissa lasten on helpompi puhua ongelmistaan äidille kuin isälle. Tarkoitin, että ihmiset ylipäätään kokevat siksi helpommaksi puhua henkilökohtaisista ongelmistaan naispuoliselle kuin miespuoliselle papille. Ja tämän vuoksi nuorisokin niissä kirkoissa, joissa on naispappeja, on avoimempaa ja aktiivisempaa.⁴⁸

Papiksi opiskeleva kertoo kokemuksensa naiseuden haasteellisuudesta oman kirkkonsa (ELCRN) perinteen sisällä:

Naiseus on haaste, sillä kehitys on hidasta. On seurakuntia, joissa naispappiin ei luoteta. Jotkut seurakunnat jopa kieltäytyvät ottamasta naispappia. Vain harva nainen on johtavassa asemassa kirkossamme. – – Nyt synodissa on ensimmäistä kertaa nainen puheenjohtajana. Mutta naisia ei ole piispoina, dekaaneina, pääsihteereinä eikä talousjohtajina. Niin että kyllä se on iso haaste.⁴⁹

Naiseus nähtiin ja koettiin paitsi haasteeksi, myös voimavaraksi. Naisten kautta koettiin kirkkoon tulleen muutoksia entiseen verrattuna:

Ihmiset tulevat kirkkoon katsomaan, mihin tämä nainen pystyy miesten johtamassa maailmassa.⁵⁰

46 Opiskelija 9 ELCIN.

47 Pastori 7 ELCIN.

48 Opiskelija 7 ELCRN.

49 Opiskelija 2 ELCRN.

50 Opiskelija 7 ELCRN.

Naispapit tuovat paljon parannuksia kirkkoon, uusia asioita, esimerkiksi yhdistymisen kannalta.⁵¹

”RUKOUSTA TARVITAAN PITKIN MATKAA”⁵² – HENGELLISYYDEN MERKITYS KIRKON TYÖNTEKIJÖIDEN ELÄMÄSSÄ

Niin papit kuin pappisseminaarissa opiskelevat mainitsivat usein voimavaroikseen työssä säännöllisen Raamatun lukemisen ja rukouksen sekä kollegiaalisen jakamisen. Oman hengellisen elämän hoitaminen nähtiin tärkeäksi, sillä sen kautta voi palvella ja hoitaa toisia.

Rukous on ensimmäinen asia. Toivo, rohkeus. Hyvät neuvot seurakunnan vanhimmilta ovat tärkeitä. Ja tietysti Jumala – Hän on ohjannut minua tähän asti, nuoresta saakka.⁵³

Voimanlähteeni ovat ensi sijassa Raamattu ja rukous. Ajattelen myös, että Jumala antaa minulle voimaa. Lisäksi naispuoliset kollegani, joiden kanssa tapaamme ja voimme jakaa ajatuksia ja ideoita, ovat tärkeitä.⁵⁴

Perinteessä on myös voimaa, josta papit kertovat ammentavansa arkisessa työssään. Kristillisen perinteen merkitys pappien ja papiksi opiskelevien taustalla on usein varsin merkityksellinen.

Moni tutkimuksessani mukana oleva pappi ja opiskelija kokee, että kodin perintönä säilyneet tavat, kuten ilta- ja aamurukous ja niihin liittyneet keskustelut, ovat voimavaroja työssä ja oman hengellisen elämän hoitamisessa. Seuraavan papin kuvaus omasta elämästään avaa mielenkiintoisen näkökulman siihen, millainen vaikutus vaimolla – naisella, äidillä, papilla – perheessä on uskonnollisena auktoriteettina:

Aamu- ja iltarukous ovat tärkeitä. Rukoilemme joka päivä kotona. Kehotan myös miestäni rukoilemaan, kun en ole itse paikalla, sanon: ”Sinun pitää muistaa rukoilla!” Ja ruokarukouksen lausumme myös.⁵⁵

51 Opiskelija 4 ELCIN. Hän viittaa kirkkojen yhdistymisprosessiin, jossa naisilla on merkittävä osuus ja hyvä kokemus jo vuosikausien ajalta yhteisten konferenssien järjestämisen ja konkreettisen jakamisen kautta.

52 Opiskelija 4 ELCIN.

53 Pastori 7 ELCIN.

54 Opiskelija 1 ELCRN.

55 Pastori 7 ELCIN.

Ennen vanhaan ei päivän annettua laskea ilman että kokoonnuttiin yhteen iltarukoukseen. Keskustelimme yhdessä päivän asioista, jos joku oli tehnyt jotain väärin tai muuta sellaista.⁵⁶

Papit kokevat, että nykyään on myös mahdollista palata niihin etnisen kulttuurin tapoihin ja käytäntöihin, joiden katsottiin ennen olevan epäsopivia kirkkoon. He mainitsevat muun muassa traditionaalisen laulun, ligoloinnin ja rummut, joita ei ennen sallittu kirkoissa, mutta jotka nyt voivat olla luonnollinen osa jumalanpalveluselämää. Kansallispukuihin ja perinteisiin ovambo- tai herero-asuihin pukeutuminen on myös tapa tuoda perinne esille tässä päivässä. Nämä tavat vahvistavat myös etnistä identiteettiä. Siinä missä jotkut opiskelijat kokiivat vaikeaksi pukeutua perinteiseen asuun, virassa olevat naispapit saattoivat kannustaa heitä siihen:

Tietysti voin olla kuku-mekossa, traditionaalisessa puvussa. Maalla se on kätevämpääkin, kun on pölyistä ja kuumaa. Ja olen minä pukeutunut häissä leopardinnahkaankin!⁵⁷

Papin mainitsema leopardinnahkaan pukeutuminen liittyy ovambo-kulttuurin hääperinteisiin, joissa morsiamen suvun naispuoliset henkilöt pukevut vyötäisilleen nahan traditionaalisen kuku-mekon päälle. Naiset ligoloivat ja heiluttavat hevosen häntäjouhista tehtyä huiskaa. Nämä vanhaan, esi-kristilliseen ovambo-perinteeseen liittyvät ulkoiset tavat kerrottiin minulle esimerkkeinä siitä, kuinka tänä päivänä on mahdollista palata niihin ilman, että ne uhkaisivat kristillistä tapakulttuuria.

Tulkitsen, että naisopiskelijat vierastivat perinteiseen asuun pukeutumista osittain oman kulttuurinsa tapojen johdosta: papille ei ole sopivaa pukeutua muuten kuin viran edellyttämällä tavalla. Pohdin kysymystä myös oman kokemukseni kautta: nuorena pappina pukeuduin mielelläni vakuuttavuutta ja vakavuutta viestivällä tavalla, harmaaseen ja mustaan sekä jakkupukuihin. Pappisidentiteetin vahvistumisen myötä ulkoiset merkit menettävät merkitystään.

Samana kirkon sisällä voi vaikuttaa useita eri etnisiä ryhmiä ja niiden traditioita. Opiskelija tiedostaa tämän ja kommentoi:

Perinteet vaihtelevat ja ovat sekoittuneena kirkossa. Siksi minulla ei ole ongelmaa asian kanssa, ainakaan niin kauan kuin muutkin kunnioittavat minun perinteitäni.⁵⁸

56 Pastori 5 ELCIN.

57 Pastori 6 ELCIN.

58 Opiskelija 2 ELCRN.

”ÄÄNETTÖMIEN ÄÄNENÄ”⁵⁹

– PASTORIN KIRKOLLINEN JA YHTEISKUNNALLINEN ROOLI

Papit ja pappisseminaarissa opiskelevat kokevat kutsumuksen kautta avautuvan mahdollisuuden kokonaisvaltaiseen, palvelemaan ja ammatillisesti ehyeen työhön kirkossa. Heidän kutsumustietoisuuttaan voi kuvata vahvaksi. Tämä korostuu yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa kirkon työntekijöillä ei enää ole välttämättä samaa statusta kuin ennen. Kirkot ovat köyhiä ja pappien palkat pieniä, mistä syystä papin ammatti ei houkuttele nuoria. Työ koetaan raskaaksi ja sitä tehdään pääasiassa yksin. Hiv ja aids, tuberkuloosi, malaria ja muut sairaudet haastavat pappeja ammatillisesti ja sosiaalisesti. Yhteiskunnan sosiaaliset haasteet – maaltamuutto, kaupungistuminen, uskonnollisen elämän moniarvoistuminen ja uusien kirkkokuntien synty – ovat omalta osaltaan murentamassa luterilaisen kirkon perinteisesti vahvaa jalansijaa. Silti kukaan haastattelemistani papeista ei toivonut siirtoa toiseen seurakuntaan tai ilmaissut haaveilevansa muusta ammatista. Tulkitsen sen johtuvan kutsumuksesta – syvästä sitoutumisesta itselle merkittävään asiaan. Myös opiskelijat osoittivat odottavansa pääsyä harjoitteluseurakuntiin ja sen myötä kirkon virkaan. Heille ei useinkaan ollut merkitystä sillä, minne ja millaiseen seurakuntaan heidät sijoitettaisiin –kukaan ei ainakaan puhunut omista toiveistaan.

Suomessa teologiseen tiedekuntaan pyrkineiden uravalintamotiiveja tutkineen Kati Niemelän mukaan kutsumuksessa voidaan erottaa kaksi keskeistä ulottuvuutta: hengellinen ja maallinen.⁶⁰ Kutsumuksen hengellinen ulottuvuus nousi merkittäväksi haastateltavieni kerronnassa. He kokivat usein, että Jumala on tarkoittanut heidät pappisvirkaan, toisin sanoen kutsumus tulkittiin jumalalliseksi. Tulkitsen sen vahvistavan jaksamista ja antavan voimavaroja työssä. Virkaan ohjasi myös maallinen kutsumus: halu auttaa kanssaihmiä sekä toteuttaa itseään ja taipumuksiaan ammatissaan. Erityisesti opiskelijat toivat esiin vahvan motivaation ja luottamuksen paitsi omiin lahjoihin ja kykyihin pappisviran hoitamisessa myös ja ennen kaikkea muiden tukeen ja Jumalan hoitoon:

Osaan kuunnella. Vahvuuteni on se, että ihmisten on helppo luottaa minuun.⁶¹

Haluan työskennellä ihmisten kanssa enemmän kuin asioiden parissa.⁶²

Olen ulospäin suuntautunut, tykkään saarnata, laulaa ja tehdä lujasti töitä.⁶³

59 Opiskelija 4 ELCIN.

60 Niemelä 1999, 111–125, 164.

61 Opiskelija 1 ELERN.

62 Pastori 8 ELCIN.

63 Pastori 1 ELERN.

Olen rohkea ja kurinalainen. Uskon Jumalaan ja luotan hänen sanaansa.⁶⁴

Kutsumuksessa ja siinä pysymisessä sekä työssä jaksamisessa kerrottiin myös merkittäväksi läheisten, kollegojen sekä piispan ja esimiesten tuki:

Saan tukea seurakuntalaisilta ja vanhempienneuvostolta sekä myös omalta piispaltani ja kollegoiltani.⁶⁵

Namibian kolmen luterilaisen kirkon naispappien ja pappisseminaarissa opiskelevien kokemukset etnisyydestä ja sen merkityksestä nousivat esiin. Tiedostan tutkijana etnisyyteen ja etnisen taustan perusteella tehtävien stereotyyppien tai kategorisoinnin vaarat, mutta tässä yhteydessä määrittelyt nousevat haasteltavien puheesta: he tuottavat itse kategorisoivaa, osin jopa hierarkisoivaa ja toiseuttavaa puhetta omasta ja/ tai jostain toisesta etnisestä ryhmästä ja siihen liittyvistä tai liitetyistä piirteistä. Erityisesti tämä tuli esiin perinteisesti vahvojen herero- ja ovambo-kulttuurien edustajien kuvauksissa sukupuolten välisestä hierarkkisesta määrittelystä.

Hengellisyyden ja spiritualiteetin kysymys työssä nousi esiin keskeisenä ja tärkeänä. Papit ja erityisesti opiskelijat pitivät oman kodin hengellisen perinteen vaalimista tärkeänä ja säilyttämisen arvoisena. Se koettiin niin ammatissa jaksamisen kuin oman yksityiselämän voimavaraksi. Kristillisen perinteen ja oman etnisen perinnön yhteensovittaminen koettiin tärkeäksi ja konkreettiseksi haasteeksi ja mahdollisuudeksi arjessa. Itsenäisen kirkon itsenäisinä työntekijöinä naiset kokivat pääasiassa, että heidän työtään arvostettiin seurakuntalaisten parissa. He tunsivat saavansa kollegiaalista tukea erityisesti toisilta naispapeilta, mutta myös miespuolisilta esimiehiltään: lääninrovasteilta ja piispoilta. Tilanteissa, joissa esimiehen tukea ei ollut, ammatissa toimiminen ja uralla eteneminen koettiin haasteelliseksi. Osa naisista oli törmännyt myös suoranaiseen vastustukseen. Heistä osa tulkitsi tämän johtuvan enemmän tavoista kuin asenteista. Naisen aseman kirkossa nähtiin ja tulkittiin myös määrittävän etnisen perinteen kautta.

Kirkkokunnasta riippuen kokemukset sukupuolesta johtuvasta toiseuttamisesta kerrottiin hieman eri tavoin. Kokemukset ja kokijat itsessään olivat tietenkin erillisiä, mutta kokemusten taustalla voidaan selkeästi havaita eri kirkkokuntien perinteistä johtuvia eroja. Osan näistä ohittamisen ja mitätöimisen tilanteista koetaan olleen sidoksissa tietyn etnisen ja/ tai kulttuuriryhmän perinteisiin.

64 Opiskelija 7 ELCRN.

65 Pastori 4 ELCIN.

Naispuoliset papit ja pappisseminaarissa opiskelevat kokevat kantavansa varsin suurta vastuuta kirkon viranhaltijoina. Vastuun kysymys liittyy laajemmin kysymykseen kutsumuksesta ja sen tulkinnasta sekä ammatti-identiteetistä. Naiset kokivat olevansa paikallaan niissä tehtävissä ja seurakunnissa, joissa he tällä hetkellä ovat. Enimmäkseen he kokivat saavansa suurta tyydytystä työstään. Tähän vaikuttivat sekä voimakas kutsumustietoisuus että seurakuntalaisten tuki. Moni virassa toimivista papeista kertoi halustaan jatkaa opintoja ja näin pätevyitä ammatissaan ja edetä uralla. He kokivat, että naiseus on haaste uralla etenemiselle ja myös vaikutusmahdollisuuksille esimerkiksi kirkon hallinnossa.

Opiskelijat kuuluvat pääasiassa siihen sukupolveen, joka on kasvamassa kirkon virkaan sukupuolestaan ylpeinä naistyöntekijöinä. Sukupuoli ei ole kynnyksikysymys heille itselleen, mutta he tiedostavat yhteiskunnan ja etnisen perinteen asettamat rajat ja haasteet. Toisaalta opiskelijat ovat nähneet naispappeja jo nuoruudestaan lähtien, ja näin ollen monella on naispuolisen pastorin roolimalli. Toisen sukupolven naispappeina he kokevat, että heillä on laajemmat mahdollisuudet vaikuttaa kirkossa ja yhteiskunnassa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Haastattelut ja kyselyt

Toukokuussa 2006 ja heinä–elokuussa 2007 tehdyt pappien (11) ja opiskelijoiden haastattelut (5) ja kerätyt kyselyvastaukset (9). Satu Saarinen. Nauhat ja kyselyvastaukset tekijän hallussa.

Piispa Thomas Shivuten haastattelu 2.8.2007. Satu Saarinen. Nauha tekijän hallussa.

Kirjallisuus

GORDON, TUULA

2001 "Hiljaiset tytöt ja suulaat "muijat". Naisen ääntä oppimassa." Teoksessa *Nainen, naiseus, naisellisuus*. Toim. Gordon, Tuula & Nikunen, Minna & Kivimäki, Sanna & Pirinen, Riitta. Tampereen Yliopistopaino.

HAMMAR, INGER

2000 "From Fredrika Bremer to Ellen Key: Calling, Gender and the Emancipation Debate in Sweden, c. 1830–1900." Teoksessa *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*. Toim. Markkola, Pirjo. SKS, Helsinki.

JALAGIN, SEIJA

2007 "Japanin kutsu. Suomalaiset naislähetit Japanissa 1900–1941. With an English Summary: Answering the Call: Finnish Missionary women in Japan, 1900–1941." *Bibliotheca Historica* 107. SKS, Helsinki.

LAWLESS, ELAINE

1993 "Holy Women, Wholly Women. Sharing Ministries through Life Stories and Reciprocal Ethnography." University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

LEHMAN, EDWARD C.

1985 "Women Clergy: Breaking Through Gender Barriers." New Brunswick Transaction.

LEHTIÖ, PIRKKO

2004 "Nainen ja kutsumus. Naisteologiien tie kirkon virkaan 1800-luvun lopulta vuoteen 1963." Kirjapaja, Helsinki.

MARKKOLA, PIRJO

2002 "Uskonto ja sukupuoli pohjoismaisessa historiantutkimuksessa." Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja 1999–2001. Helsinki: SKHS, 143–156.

NAMBALA, SHEKUTAAMBA

1994 "History in the Church in Namibia." Toim. Olson, Oliver K. Lutheran Quarterly, paperback edition.

NIEMELÄ, KATI

1999 "Teologiksi? Teologiseen tiedekuntaan pyrkivien uravalintamotiivit ja ammatillinen suuntautuminen." Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A Nro 74.

OLLILA ANNE

2001 "Naishistoria ja sukupuolijärjestelmä" Teoksessa Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen. Toim. Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit. SKS, Helsinki.

RYYNÄNEN-KARJALAINEN, LEA

2002 "Sukupuolesta huolimatta – Naiskanttorit Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa." Studia Musica 14, Sibelius-Akatemia, Helsinki.

SALMI HANNU

2001 "Menneisyyskokemuksesta hyödykkeisiin – Historiakulttuurin muodot." Teoksessa Jokapäiväinen historia. Toim. Kalela, Jorma & Lindroos, Ilari. SKS, Helsinki.

SMITH, DOROTHY

1988 "The Everyday World as problematic: A Feminist Sociology." Open University Press, Oxford.

SULKUNEN IRMA

1999 "Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla." Gaudeamus, Helsinki 1999.

VUOLA ELINA

1991 "Köyhien Jumala: johdatus vapautuksen teologiaan." Gaudeamus, Helsinki.

Etnisyys ja tribalismi Etelä-Tansanian luterilaisuudessa

Saharan eteläpuolisessa Afrikassa on satoja kieliä ja erilaisia etnisiä yhteisöjä. Lähetystyö on vahvistanut monien kansanryhmien identiteettiä luomalla kirjakieliä sekä synnyttänyt myös etnisiä ryhmiä.¹ Maanosan kirkkokehityksessä ei ole kiinnitetty riittävästi huomiota etnosentrisyyteen. Tässä tutkielmassa selvitetään eri kansanryhmien välisiä suhteita ja kehitystä Etelä-Tansanian luterilaisen lähetystyön alusta erityisesti 1960-luvun puoliväliin. Alueen luterilaisuudessa voidaan mainita kolme elementtiä, jotka vahvistivat etnisyyttä: Berliinin Lähetysseuran *Volkskirche*-ajattelu, brittihallinnon 1920-luvulla luoma epäsuora hallinto ja toisen maailmansodan jälkeinen alueellinen jako ruotsalaisten, tanskalaisten ja suomalaisten lähetysjärjestöjen välillä. Koska Tanganjikan itsenäisyyden alkutaival ei johtanut toivottuun onnelaan, kansallisen yhtenäistymisen rinnalla myös etninen identiteetti vahvistui.

ETNISET RYHMÄT

Etelä-Tansanian luterilaisuudella tarkoitetaan maantieteellisesti lähinnä Eteläistä Ylänkömaata ja kansanryhmien mukaan Unyakyusaa (Konde), Uwanjia, Usangua, Ubena, Ukingaa ja Uhehea², joita nimiä käytettiin varsinkin lähetystyön ja kirkon alkuaikoina. Kaikki ryhmät kuuluvat bantukieliä puhuviin kansoihin. Lukumäärältään ne ovat erisuuruisia: kingat, sangut ja wanjit ovat pieniä kan-

1 Ks. lähetystyön tuloksena syntyneistä kirjakielistä ja sen seurauksista Zimbabwe, Ranger 1989, 125–129, 145–146. Kirjakielen luomisesta ja etnisyyden lujittumisesta Pohjois-Malawin tumbuka- ja tongakansoille, Vail–White 1989, 156–159, 164–166. Leroy Vail esittää lähetystyön vaikutusta etnisen identiteetin syntyyn *The Creation of Tribalism in Southern Africa* -julkaisun johdannossa, Vail 1989, 11–12.

Erik Allardt ja Christian Starck selvittävät etnisiä ryhmiä ja määrittävät sellaisiksi ”joukon ihmisiä, joilla on joitakin kulttuurisia, kielellisiä tai rodullisia erikoispiirteitä ja joilla ainakin osittain on yhteinen alkuperä ja jotka tuntevat kuuluvansa yhteen”. Allardt–Starck 1981, 9, 15, 19–20. Kysymys rodusta voidaan jättää sivuun, mutta Eteläisen Ylänkömaan väestöä liitti samaan kansanryhmään yhteinen kieli, kulttuuri ja elinalue.

Sanaa heimo käytetään ainoastaan, kun on kyse virallisesta termistä kuten heimohalinto. Muutoin puhutaan kansoista, kansanryhmistä tai etnisistä ryhmistä.

2 U-prefiksi ilmaisee aluetta tai maata; esimerkiksi Ubena tarkoittaa siis benojen maata. Etnisten ryhmien ortografiassa seurataan swahilin kieltä.

sanryhmiä, mutta benat, hehet ja erityisesti nyakyusat kuuluvat Tansanian suurimpiin kansoihin. 1970-luvun alussa nyakyusia arvioitiin olleen 400 000, hehejä vajaa 200 000, benoja 150 000, kingoja 57 000, wanjeja 35 000 ja sanguja 30 000.³ Alueen ulkopuolelle jää vuoriston eteläpuolinen, alava ja monikansallinen Ulanga, joka kirkollisesti kuului Eteläiseen Ylänkömaahan.

Hehet liittyivät yhtenäisen johdon alaisiksi 1860-luvulla. Päällikkö Mkwawa kävi menestyksellistä valloitus sotaa sanguja, ngoneja ja benoja vastaan, jolloin erityisesti benat joutuivat tukalaan asemaan. Laajalle alueelle ulottunut hehedynastia kohtasi loppunsa, kun saksalaisten siirtomaa-armeija kukisti sen vuonna 1894.⁴

Myös sangut olivat soturikansa, joka yhdistyi 1840-luvulle tultaessa. Kauppa ja karja olivat sangujen talouden perustana, ja Usangun ekologia soveltui hyvin pastoralismiin. Alueen pohjoisosan karavaanireitti auttoi sanguja saamaan tula-aseita, joiden lisäksi pelottava iskukeihäs ja soikea nahkakilpi tunnettiin heidän tehokkaita sota-aseitaan.⁵ Sangut ulottivat ryöstöretkensä Uwanjiin, Ukingaan, Ubenaan ja Unyakyusaan, joista voittosaaliina tuotiin sekä karjaa että orjia. Sangut kohtasivat kuitenkin voittajansa hehesotureissa, mutta saivat myöhemmin revanssin liittoutumalla saksalaishallinnon kanssa.⁶

Njassajärven rannikkoalueen nyakyusat elivät esikolonialiaikana hajanaisina kansanryhminä, jotka myös kielellisesti erosivat toisistaan. 1880-luvun jälkeen alkoi kielten sulautuminen sekä kulttuurinen ja sosiaali-identtinen yhtenäistyminen.⁷ Kuitenkin vielä 1950-luvun puolivälin jälkeen raamatunkäännöstyössä jouduttiin tekemään kieliratkaisuja neljän päämurteen välillä.⁸ Keskushallinnon puuttuessa nyakyusat joutuivat erityisesti kärsimään sangujen ja ngonien sota- ja ryöstöretkistä.⁹

Eteläisellä Ylänkömaalla ilman yhtenäistä johtoa elivät benat joutuivat so-tilaallisesti vahvojen hehe-, sangu- ja ngonikansojen valtakolmion puristuksiin 1800-luvun jälkipuoliskolla. Etelästä heitä uhkasivat ngonit ja pohjoisesta sekä sangut että hehet. Hehet verottivat benoja, mutta nämä kykenivät säilyttämään oman kulttuuri- ja kieli-identiteettinsä. Vaikeassa tilanteessa benat etsivät turvaa liittoutumalla sangujen ja ngonien kanssa, mutta kärsivät kuitenkin tappion heheille.¹⁰ Berliinin Lähetyssseuran lähettien saapuessa Unyakyusaan paikalli-

3 Vanhanen 2002, 53–54.

4 Gwassa 1969, 104; Handbook of Tanganyika 1958, 60–61, 236–237; Iliffe 1969, 16–17; Iliffe 1995, 184; Koponen 1988, 336; Nyagava 1999, 71, 105; Roberts 1969, 70–71.

5 Koponen 1988, 139, 148; Roberts 1969, 69; Wright 1971, 28–30.

6 Iliffe 1979, 56–57, 114; Wright 1971, 29, 35, 38, 52.

7 Handbook of Tanganyika 1958, 238; Wright 1971, 24.

8 Vanhanen 2002, 47; Wright 1971, 24.

9 Miaka 100 ya Injili 1991, 5–6; Wright 1971, 38–39.

10 Handbook of Tanganyika 1958, 237; Iliffe 1979, 188; Mapunda–Mpangara 1969, 9; Roberts 1969, 71; Wright 1971, 34, 37–38.

set päälliköt sekä kingat ja benat toivottivat tulokkaat tervetulleiksi.¹¹ Marcia Wright on osoittanut, että voimakkaiden naapurikansojen puristuksessa eläneille benoille lähetystyöntekijät avasivat uuden selviytymisstrategian.¹²

Kingat asuvat Njassajärven koillisrannalla Livingstonevuoristossa korkealla, kumpuilevalla, kylmällä ja runsassateisella seudulla 2 000 metriä merenpinnan yläpuolella.¹³ Kingoilla oli perinteisesti muun muassa kulttiyhteyksiä Unyakyusaan, ja nämä suhteet heijastuivat myös kirkolliseen kehitykseen.¹⁴

Livingstonevuoriston pohjoisreunalla elävien wanjien elinolosuhteet ovat olleet yhtä karut kuin kingoilla. Esikoloniaalikaudella wanjit kärsivät tasangolla asuvien sangujen ryöstöretkistä, mutta Uwanjiin hakeuduttiin myös muualta turvaan valloittajakansojen vainolta.¹⁵

TAVOITTEENA KANSANKIRKOT

Berliinin Lähetysseuran lähetit saapuivat Etelä-Afrikasta Njassajärveä pitkin Unyakyusaan vuonna 1891. Seuran tunnustusperusta vastasi Preussin unioitua kirkkoa, ja järjestön päämääränä oli Gustav Warneckin näkemys itsenäisistä kansankirkoista, *Volkskirche*-doktriini, jossa liitettiin myös Vennin ja Andersonin koulukuntaan itsehallinnollisesta, -leviävästä ja -kannattavasta kirkosta.¹⁶

Ensimmäisen maailmansodan puhjetessa työ ulottui kuuden etnisen ryhmän alueelle: Unyakyusaan, Ukingaan, Ubenaan, Uwanjiin, Uheheen ja Usanguun. Nämä alueet muodostivat valtaosan myöhemmästä Etelä-Tanganjikan luterilaisesta kirkosta. Laaja työala oli jaettu vuonna 1902 Konde-synodiin ja Bena-Hehesynodiin: 60 % kristityistä oli Konde-synodissa, johon kuuluivat nyakyusat, kingat, wanjit ja sangut. Julistus-, opetus- ja terveydenhoitotyön ohella lähetit tekivät laajaa kielentutkimus- ja käännöstyötä.¹⁷ Kokonaisuudessaan *Volkskirche*-

11 Nyagava 1999, 116–117. Vuosien 1905–1907 Majimaji-sodan seurauksena Ubena joutui kuitenkin kärsimään siirtomaahallinnon ankarista rangaistustoimista. Nyagava 1999, 128–148.

12 Iliffe 1979, 233; Wright 1971, 37–38, 75, 101–103.

13 Kjekshus 1977, 129; Languages 1984, 268.

14 Vanhanen 2002, 299.

15 Handbook of Tanganyika 1958, 238; Injili Uwanji 1900–2000 [2000], 2; Wright 1971, 29, 35, 38.

16 Koska Gustav Warneckin (1834–1910) mukaan lähetystyön päämääränä olivat itsenäiset kansankirkot, niin työtä oli tehtävä kansankielellä ja paikallinen kulttuuri sekä tavat oli pyrittävä kristillistämään. Näin kielten ja kansatieteen opiskelu oli perustavan tärkeää lähetystyöntekijöille, ja voidakseen itsenäistyä kirkolla tuli olla paikalliset työntekijät. Beyerhaus 1959, 78, 85–87; Teinonen 1959, 22–24; Wright 1971, 4–5, 7, 20.

Leipzigin Lähetysseuran perustaja Karl Graul (1814–1864) oli jo vuonna 1847 esittänyt ajatuksen itsenäisistä lähetys-kirkoista, jotka perustuivat kansojen omaan *Volkstumiin*. Beyerhaus 1959, 45; Bosch 1996, 299–300. Klaus Fiedler on painottanut saksalaisen romantiikan merkitystä kansankirkkoajatteluun Eteläisen Ylänkömaan lähetystyössä, Fiedler 1996, 25–31.

17 Kilimhana 1991, 23; Neumeyer 1968, 129–130; Miaka 100 ja Injili 1991, 16–17; Smedje-

ajattelu vahvasti Eteläisen Ylänkömaan kansojen etnistä kulttuuri-identiteettiä, ja erityisesti benojen omanarvontunne lisääntyi.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeen brittihakollisuus karkotti saksalaislähetit, joiden tilalle Eteläisen Ylänkömaan luterilaisia johtamaan tuli väliaikaisesti skotlantilaisia presbyteerilähettejä. Saksalaisten sallittiin palata Tanganjikaan vuonna 1925.¹⁸ Heidän holhoava asenteensa afrikkalaisiin ja *Volkskirche*-ajattelu estivät vastuun siirron afrikkalaisille ja pysähdytti alueellisen luterilaisen kirkon kehittymisen. Aivan toisen maailmansodan kynnyksellä Unyakyusaan pyrittiin luomaan heimokirkko, johon olisivat kuuluneet sekä luterilaiset että määriläiset (herrnhutilaiset). Määriläislähetit olivat tulleet Unyakyusaan samanaikaisesti Berliinin Lähetysseuran kanssa, ja lähetykset olivat jakaneet työalueen keskenään.¹⁹

Maailmansotien välisenä aikana benat liittyivät joukolla luterilaiseen kirkkoon, josta tuli keskeinen instituutio Ubenassa. Superintendentti Julius Oelke kristillisti benojen kansanjuhlan, johon osallistui kristittyjen lisäksi myös perinteisen uskonnon kannattajia ja muslimeja.²⁰ Benoista kehittyikin luterilaisten suurin kansanryhmä. Heidän asemaansa vahvasti lisäksi se, että Ubenassa oli hallinnollisesti ja toiminnallisesti kirkon keskusaluetta.²¹

Uuden sodan syttyessä saksalaislähetit internoitiin, ja syyskuussa 1939 päätettiin yhdistää Konde- ja Bena-Hehe-synodi. Kirkon johtajaksi valittiin benapastori Yohane Nyagava.²² Hänet kuitenkin syrjäytettiin vuonna 1941 taloudellisiin ja itsevaltiaisiin seikkoihin vedoten, ja synodin johtoon tuli maahan vuonna 1938 saapunut EFS:n (Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen) lähetti Martin Nordfelt.²³

”HEIMOJEN” LUOMINEN

Brittiläinen siirtomaavalta loi Nigeriaan epäsuoran hallinnon doktriinin, jossa perinteisille afrikkalaisille johtajille luovutettiin vastuuta alue- ja paikallishallinnossa. Järjestelmä ulotettiin vuonna 1926 myös Tanganjikaan, jolloin laskettiin

backa 1976, 12, 44.

18 Vanhanen 2002, 71–72.

19 Fiedler 1999, 159–168; Lehmann 1989, 310–312, 353, 361; Wright 1971, 24, 160, 196, 205–206.

20 Fiedler 1999, 168–173; Lehmann 1989, 312–317; Wright 1971, 189–193.

21 Vanhanen 2002, 299.

22 Miaka 100 ya Injili 1991, 20–21; Wright 1971, 208–211; Sakafu 1973, 199, Nyagava ei ollut itse läsnä valintakoko-uksessa. Henkilövalintaan ei näytä liittyneen etnistä keskustelua. Sakafu 1973, 199–203.

23 Danielson 1977, 55–56; Kilimhana 1991, 25, 27–28; Lindqvist 1982, 25; Miaka 100 ya Injili 1991, 22–23; Smedje-backa 1976, 38, 74; Wright 1971, 209–214. S.N. Kilimhanan mukaan lähetit eivät luottaneet afrikkalaisjohtajaan ja vetivät siksi tuen Nyagavalta, jolloin myös paikalliset kristityt menettivät luottamuksensa häneen, Kilimhana 1991, 28. Nyagava itse on haastatteluissa korostanut brittihakollisuuden osuutta syrjäyttämiseensä. Sakafu 1973, 203.

perusta heimopäällikkö-, heimopäälliköiden liitto- ja heimoneuvostoille. Afrikkalaisjohtajat saivat paikallishallinnossa toimeenpano-, oikeus- ja talousvastuuta, jota siirtomaahallinto kuitenkin valvoi.²⁴

Uudessa järjestelmässä pyrittiin rekonstruoimaan stereotypia, jonka kuviteltiin vallinneen jo ennen saksalaiskaudella alkanutta yhteiskunnallista muutosprosessia. Afrikkalaisyhteisöjen tuli kokea itsensä heimoiksi, ja yksityisen ihmisen identiteetti perustui heimon jäsenyyteen. Lisäksi eri kansanryhmien traditionaaliset hallintotavat olivat poikenneet toisistaan, ja yhteisöt elivät muutoksessa. Heimohallinto vahvisti kansanryhmien kulttuuri- ja kieli-identiteettiä, mutta toisaalta päälliköiden riippumattomuus yhteisön valvonnasta synnytti tyytymättömyyttä.²⁵ Lähetystyö ja siirtomaahallinto kulkivat tässä ilman tietoisuutta valintaa rinta rinnan. Leroy Vailin mukaan epäsuoran hallinnon kuvitelma afrikkalaisten kuulumisesta heimoihin hidasti ja esti yhteisön sosiaalista hajoamista ja yhteiskunnallista muutosta. Lisäksi järjestelmä antoi läheteille ja koulutetulle afrikkalaiseliitille lisää valtaa päällikköinstituutiosta.²⁶ Theodor Tschuy on tutkimuksessaan Ruandan vuoden 1994 kansanmurhasta osoittanut, että Belgian siirtomaahallinto ja roomalaiskatolinen kirkko tukivat tutsien etuoikeutettua asemaa, vaikka jo esikolonialikaudella heidän ja hutujen välinen assimilaatio oli pitkällä. Näin keskeytettiin hyvin edennyt integraatioprosessi.²⁷

Ison-Britannian siirtomaakaudella Tanganjikassa oli kaksi vastakkaista tekijää. Toisaalta siirtomaavalta loi heimot tukeutuessaan epäsuoraan hallintoon, ja toisaalta nouseva kansallistunto halusi luopua heimopainotuksesta ja tehdä Tanganjikan kansoista kansakunnan. Näiden vastakkaisten poolien välisessä jännitteessä myös kirkko eli.²⁸

KIRKKO ITSENÄISTYY JA MAA ITSENÄISTYY

Vuonna 1937 perustetun luterilaisten lähetysten federaation tavoitteena oli lujittaa luterilaisten yhteyttä Tanganjikassa. Sama pyrkimys oli Ubena-Konde-synodissa superintendentti Martin Nordfeldtin johtajakauden (1941–1954) lopussa, jolloin päämääränä oli etnisen jaon poistaminen ja paikallisseurakuntien yhdistäminen kirkoksi, jonka näkyvin ilmaus oli yhteinen kirkkolaki.²⁹

Sodan jälkeen vuonna 1949 ensimmäiset DLM:n (Dansk Luthersk Missionsforening) lähetit saapuivat Ulangaan³⁰ ja vuoden 1954 alussa SLS:n (Suomen

24 Iliffe 1979, 319–320, 327, 331; Yeager 1982, 12–13.

25 Iliffe 1979, 322–324, 328; Iliffe 1995, 201; Yeager 1982, 13–14.

26 Vail 1989, 13.

27 Tschuy 1997, 40–48.

28 Vanhanen 2002, 62–63.

29 Smedjebacka 1976, 45; Swallo 1991, 37.

30 Vanhanen 2002, 78.

Lähetysseura) lähetit Kondeen (Unyakyusa).³¹ 1950-luvun puoliväliin tultaessa kasvoi vaara, että EFS:n, SLS:n ja DLM:n keskinäiset ristiriidat jakavat Ubena-Konde-synodin kolmeen osaan pääosin etnisten rajojen mukaisesti. Tanskalaiset havittelivat itsenäistä Ulangan synodia, ja suomalaiset olivat valmiita laajentamaan työtään lähettimäärän ja taloudellisten mahdollisuuksien lisääntyessä.³² Lähetysten jännitteissä afrikkalaiset joutuivat sivustakatsojiksi, mutta samalla kasvoi myös eripuraa erityisesti Konden ja Ubenen välillä. Heinäkuussa 1957 Kondessa pidettiin suomalaisten ja ruotsalaisten kesken neuvottelu, josta puutui sekä afrikkalaiset että tanskalaiset. Kokous päätti pitää kiinni Ubena-Konde-synodin yhtenäisyydestä, ja näin torjuttiin sekä tribalistiset että alueelliset erityisintressit.³³

Afrikan itsenäisyysvirtausten ulottuessa Itä-Afrikkaan Eteläisen Yläkömaan luterilaiset lähetit tajusivat, että Ubena-Konde-synodin tuli afrikkalaisua. Nationalismi koettiin niin vahvaksi, että pelättiin lähettien joutuvan jopa poistumaan maasta. Lopullisesti Etelä-Tanganjikan evankelis-luterilaisen kirkon (LCST) synty toteutui vuonna 1959. Samalla päätettiin luopua Ubena-Kondenimestä, koska kirkko ulottui useiden etnisten ryhmien alueelle. Kirkon syntyä joudutti nationalismi, joka oli syrjäyttänyt etniset korostukset. Kansallistunten noususta huolimatta kirkon presidentiksi valittiin EFS:n lähetti John Nilsson.³⁴

EFS:n ja SLS:n väliset jännitteet jatkuivat edelleen. Nilssonin mukaan suomalaislähetit vaikuttivat siihen, että Ukinga tavoitteli liittymistä SLS:n työyhteyteen, jolloin uhkana yhä olisi ollut kirkon jakautuminen. Tämä kingojen toive kuitenkin torjuttiin.³⁵ Unyakyusan lisäksi siis Ukinga ja myös Usangu mielivät liittyä ruotsalaisilta suomalaisten työalueeseen ja uskoivat näin saavansa lisää sekä lähettejä että taloudellista tukea. EFS piti kuitenkin kiinni johtoasemastaan, jonka se oli saanut Luterilaisen Maailmanliiton mandaattina.³⁶ Lähetysjärjestöjen keskinäisten kiistojen pitkittyessä jatkuivat myös etnisten ryhmien väliset ristiriidat.

Joulukuuhun 1959 tultaessa siirtomaaviranomaiset hyväksyivät Tanganjikan itsenäistymisen, joka toteutui vuoden 1961 lopussa.³⁷ Ali A. Mazrui ja Michael Tidy sanovat maan itsenäistymisprosessin olleen ”ei-etnisen nationalismin voitto”, johon vaikuttivat maan monietnisyys ja Julius Nyereren kuuluminen pie-

31 Vanhanen 2002, 80–81.

32 Vanhanen 2002, 85–94.

33 Vanhanen 2002, 95–98.

34 Vanhanen 2002, 84–87, 95–98, 109–111.

35 Vanhanen 2002, 120.

36 Vanhanen 2002, 115–126.

37 Pratt 1976, 53–55.

neen kansaryhmään. Muina syinä olivat swahilin kieli ja vuosisadan alun Maji-maji-kansannousu, joka yhdisti eri etnisiä ryhmiä.³⁸

Keskeinen väline Tanganjika/Tansanian yhtenäistämiseksi oli kielipolitiikka. Kansalliskieli swahili hallinnon ja koulutuksen kielenä mahdollisti 120 etnisen ryhmän yhteiselämän ilman keskinäisiä konflikteja. Maahan ei myöskään syntynyt kansallista englanninkielistä yläluokkaa. Kirkko joutui tietoisesti tai tahtomattaan mukautumaan valtakunnan kielipolitiikkaan ja vähentämään paikallisten kielten käyttöä.³⁹ Lähetystyö ja kirkko elivät kiihtyvässä kulttuurimurroksessa Eteläisellä Yläkömaalla kielikysymyksessäkin: paikalliskielet olivat kodin, lähiyhteisön kirkon kieli, englanti siirtomaavallan ja kuvitellun kehityksen kieli sekä swahili kasvavan kansallistunteen ja tasa-arvon kieli. Itsenäisyyden jälkeen valtiovalta painotti kyllä perinteisen kulttuurin merkitystä kansakunnalle, mutta valvoi, etteivät kotoperäiset kielet muodostuneet esteiksi kansalliselle yhtenäisyydelle ja identiteetille.⁴⁰ Alueellisilla kotoperäisillä kielillä ei ollut tulevaisuutta myöskään koululaitoksessa, mikä näivetti myös kirkossa etnisten ryhmien kielten kehityksen ja raamatunkäännöstyön.⁴¹

Nationalismi yhdisti maata ja kansanryhmiä, mutta lähettikunta oli epävarma omasta asemastaan ja epätietoinen afrikkalaistuvan kirkon tulevaisuudesta. Myös kirkon kokouksissa koettiin nationalismin nousu ja lähettejä syytettiin paternalismista.⁴² John Nilsson kirjoittikin vuodesta 1960 tarkemmin määrittelemättä: ”Etelä-Tanganjikan Luterilaisella Kirkolla ei ole ollut helppoa kuluneena vuonna. Monet ikävät myrskyt ovat raivonneet, ja monella Kirkon palvelijalla, sekä valkoisella että mustalla, on ollut aihetta kysyä itseltään, millaiseksi tulevaisuus muodostuu.”⁴³

LCST:n synty oli osa koko maan luterilaisuuden kirkkokehitystä, jota ruokki kasvava nationalismi. Vaikka kansallistunne olikin väestön perusvireenä Eteläisellä Ylämaalla, se ei kokonaan syrjäyttänyt etnosentrisyyttä, sillä samanlaisesti kulki erityisesti Unyakyusassa ja Ukingassa separatistinen vire, jolle käyttövoimaa antoi partikularistinen tyytymättömyys koettuun eriarvoisuuteen kirkossa.⁴⁴ Kuitenkin valtiojohdon etnosentrisyyden torjunut asenne tuki sekä maan luterilaisuuden yhdentymistä että Eteläisen Yläkömaan luterilaisuuden

38 Mazrui-Tidy 1985, 97–98.

39 Vanhanen 2002, 296.

40 Vanhanen 2002, 300–302. Myöhemmin muotoutunutta ujamaa-ideologiaa voidaan osin pitää yrityksenä palata kansallisromanttiseen menneisyyteen, joka ei vastannut historiallista todellisuutta. Paulin Hountondjin mukaan tällainen ajattelu on folklorismia ja edustaa kulttuurista nationalismia, jota Hountondji kutsuu negrismiksi. Owomoyela 2001, 72–74.

41 Mazrui-Tidy 1987, 300–301.

42 Vanhanen 2002, 103–106, 111.

43 Nilsson 1961, 99–100.

44 Vanhanen 2002, 114–115.

säilymistä yhdessä hallintoyksikössä.⁴⁵ Myös samat uskonnolliset arvot ja yhteinen tunnustus yhdistivät etnisiä ryhmiä ja torjuivat tribalismia. Lisäksi vuonna 1963 syntynyt Joint Board Committee (JBC), kirkkoa tukeva lähetysjärjestöjen yhteiselin, vastusti epäsuorasti kirkollista hajaannusta ilmaistessaan antavansa tukensa vain LCST:lle ja sen seuraajalle Eteläiselle synodille.⁴⁶

Nyereren ja TANU-puolueen johdolla saavutetun itsenäisyyden alku tähtäsi kansakunnan lujittamiseen. Sitä korosti TANU:n silmätikkuna olleen heimo-hallinnon lakkauttaminen vuonna 1962.⁴⁷ Päällikkyydestä luopuminen merkitsi paikoitellen etnisen uskonnollisen johtajuuden nousua entisen sekulaarin johtajuuden tilalle. Sosiologian professori ja luterilainen pappi C. K. Omari on todennut, että luterilaisuudesta tuli etnosentrisyyden kanava niissä hiippakunnissa ja synodeissa, joissa yksi kansanryhmä oli enemmistönä. Omarin mukaan piispaa tai synodin presidenttiä pidettiin tällöin ”heimojohtajana”, mikä ei perustunut teologisiin vaan sosiologisiin aspekteihin.⁴⁸

Vuonna 1963 seitsemän Tanganjikan luterilaista kirkkoa yhdistyivät evankelis-luterilaiseksi kirkoksi (ELCT), mikä vastasi vallitsevaa poliittista ilmapiiriä. Oikeastaan on syytä puhua kirkkoliitosta, jossa entisten kirkkojen – nyt hiippakuntien ja synodien – eriytynyt hallintojärjestelmä jatkui. Yhtenäistyminen ei ollut ongelmaton, koska kaikilla seitsemällä alueellisilla kirkoilla oli oma traditionsa sekä omat tukijakirkot ja -lähetykset Euroopassa ja Yhdysvalloissa.⁴⁹

NATIONALISMIN JA TRIBALISMIN KOMBINAATIO

Joulukuussa 1963 Sansibar oli itsenäistynyt jännittyneessä tilanteessa. Vastakohta saarivaltiota poliittisesti ja taloudellisesti johtaneiden arabien ja aasialaisten sekä toisaalta afrikkalaisenemmistön välillä kärjistyi, ja tammikuussa 1964 maassa puhkesi verinen vallankumous. Sosialistiset valtiot tunnustivat uuden afrikkalaishallinnon ja tukivat Sansibaria taloudellisesti, sotilaallisesti ja humanitaarisesti. Nyerere oli huolestunut Sansibarin vetämisestä mukaan kylmään sotaan ja esitti valtioliittoa, joka toteutuikin 24.4.1964. Seuraavan vuoden perustuslakiuudistuksessa yksipuoluevaltio Tansaniaa johti mannermaalla TANU ja Sansibarilla Afro-Shirazi-puolue.⁵⁰ Mazrui ja Tidy ovat esittäneet, että monipuoluejärjestelmä johti monissa Afrikan maissa etnisten puolueiden syntyyn. Kun Tansaniassa siirryttiin yhteen puolueeseen, niin tavoitteina olivat kansallinen yhtenäisyys ja mahdollisen sisällissodan torjuminen.⁵¹

45 Vanhanen 2002, 314.

46 Vanhanen 2002, 227–230, 327.

47 Omari 1987, 9.

48 Omari 1987, 10; Omari 1999, 207.

49 Smedjebacka 1973, 311–312; Vanhanen 2002, 141–142.

50 Meredith 2006, 176; Mohammed 2006, 73–78, 81; Vanhanen 2002, 65.

51 Mazrui–Tidy 1987, 85, 101, 286–287.

Myös mannermaalla vuoden 1964 alun tilanne oli vaikea. Sosioekonominen kehitys ei vastannut asetettuja toiveita: itsenäisyys ei ollut tuonutkaan odotettua kehitystä, ja maassa ilmeni tyytymättömyyttä. Viikko Sansibarin vallankumouksen jälkeen osa Tanganjikan asevoimista nousi kapinaan. Tilanne oli niin kriittinen, että presidentti joutui piiloutumaan kahdeksi päiväksi ja kutsumaan brittijoukot rauhoittamaan tilannetta.⁵²

Tanganjikan itsenäistyminen oli tapahtunut rauhanomaisesti, mutta vuoden 1964 alun jälkeinen sisäpoliittinen epävakaisuus ja nationalismi sekä ulkopoliittinen lähentyminen kohti sosialistista leiriä koskettivat myös Etelä-Tansanian luterilaisuutta sekä nationalistisesti että tribalistisesti. Erityisesti lähetystyöntekijät joutuivat kirkossa syytösten kohteiksi. Arvostelu ei ollut kuitenkaan täysin aiheetonta, sillä jotkut lähteistä pitivät kirkon virallisen kanavan ohi yhteyttä seuroihinsa tai lähetysjärjestöjen yhteiselimeen, vaikka JBC oli perustettu nimenomaan kirkkoa varten. Kaikki eivät tajunneet, että heidän lojaliteettinsa olisi ensisijaisesti pitänyt kohdistua kirkkoon.⁵³

Voimakkaimmat puhurit lähetejä kohtaan ilmenivät kirkon Ubenan keskustaajamissa, joissa oli runsaasti lähetejä keskeisissä tehtävissä, mutta myös Uhehessa. Muilla alueilla ei juuri esiintynyt läheteihin kohdistuvaa kritiikkiä. Nationalismi kanavoitui benaryhmittymään, joka ajoi kirkon afrikkalaistumista, mutta oli samalla tribalistinen ja kärjisti näin entisestään benojen ja nykyusien suhteita.⁵⁴

Etelä-Tanganjikan evankelis-luterilaisen kirkon presidentinvaali vuonna 1963 toimitettiin etnisesti tulehtuneessa tilanteessa. Erityisesti benojen ja nykyusien keskinäiset välit olivat huonot. Vaalissa oli kaksi johtajakandidaattia: benoihin kuuluva Lunogelo Vuhahula ja Makumiran teologisessa seminaarissa opettajana toiminut suomalainen teologian lisensiaatti Henrik Smedjebacka. Vuhahula oli etnisten ristiriitojen ulkopuolella, mutta hänen englannintaitoaan ja teologista koulutustaan pidettiin riittämättöminä kirkon johtoon. Erityisesti EFS:n lähetit olisivat toivoneet Vuhahulan valintaa, koska kotimaassa olleella John Nilssonilla ei ollut kannatusta jatkuon. Kun Vuhahula tajusi, ettei hänellä ollut mahdollisuutta tulla valituksi, hän vetäytyi ehdokkuudesta. Lisäksi papis-

52 Mazrui-Tidy 1987, 258–259; Hydén 1972, 38; Meredith 2006, 177; Omari 1994, 25.

53 Vanhanen 2002, 173–179. Marraskuussa 1964 vangittiin Eteläisellä Yläkömaalla Njomben kaupungissa anglikaani-lähetti, joka oli arvostellut länsimaiden vastaisia mielenosoituksia. Hän joutui lähtemään maasta. Syytöksen peruste oli, ettei politiikkaa ja uskontoa saanut sekoittaa keskenään. Lähetteihin kohdistui epäluuloa muuallakin kuin Etelä-Tansaniassa. Niinpä vuoden 1965 alussa ELCT:n delegaatio piispa Stefano R. Moshin johdolla kävi tapaamassa maan sisäministeriä ja kertoi tälle kirkon edelleen tarvitsevan ulkomaisia työntekijöitä. Ministeri ilmaisi valtiiovallan sallivan lähettien olon maassa, mutta nämä eivät saaneet arvostella maan politiikkaa eivätkä yksipuoluejärjestelmää.

54 Vanhanen 2002, 179–180, 196, 312.

to oli valinta-prosessin aikana saanut joukolta opettajia ja mahdollisesti myös joiltakin papeilta kirjeen, jossa vastustettiin Vuhahulan valintaa.⁵⁵

Ainoaksi ehdokkaaksi jäänyt Henrik Smedjebacka tuli valituksi. Kokonaiskirkon johtaja, piispa Stefano R. Moshi oli aluksi Smedjebackan valintaa vastaan, koska hänen mielestään oli aika siirtyä afrikkalaiseen kirkonjohtoon. Moshi myöntyi kuitenkin ratkaisuun ja piti sitä jopa välttämättömänä, sillä tribalististen jännitteiden vuoksi uhkana oli kirkollinen jakautuminen entiseen Konde-synodiin ja Bena-Hehe-synodiin, sillä benapresidentti ei olisi tyydyttänyt Konden (Unyakyusa) rovasti-kuntaa. Eurooppalaisuudesta huolimatta Smedjebacka oli kompromissi varsinkin siksi, että hänet tunnettiin aiemmasta työstään Eteläisellä Ylänkömaalla ja papiston kouluttajana Makumirassa.⁵⁶

Henrik Smedjebackan työkausi ELCT:n Eteläisen synodin presidenttinä jäi lyhytaikaiseksi. Synodin sisäiset jännitteet ja maan epävakaa tilanne uuvuttivat myrskyisellä paikalla olleen presidentin. Puolison terveydentila oli lopullisena syynä siihen, että lyhyen johtokauden jälkeen Smedjebacka jätti eronpyynnön maaliskuun alussa 1965. Toukokuussa synodin hallituksen kokouksessa hän saattoi ilman riskejä eritellä synodin sisäistä myrkyttynyttä ilmapiiriä.⁵⁷

Kirkossa valtaa tavoitelleen benaryhmittymän toiminta osoittaa, että nationalismi ja tribalismi kulkivat yhtä jalkaa eivätkä olleet toisiaan poissulkevia. Leroy Vail puhuukin nationalismin Janus-kasvoista, jotka toisaalta tähyilevät tulevaisuuteen, mutta samalla katsovat taaksepäin kuviteltuun myyttisen menneisyyden kulta-aikaan. Jälkimmäinen ajattelu on vahvasti sidoksissa etnisyyteen. Samalla nationalismi suuntautuu kuitenkin myös tulevaisuuteen ja on näin nykyisyyden ja vallitsevien olosuhteiden tulos. ”Nationalismi – ja tribalismi – ovat siten esiintyneet epämääräisenä ja kaksiselitteisenä”, Vail kirjoittaa.⁵⁸

Tanganjikan itsenäistymisestä alkaen poliittisesti aktiivinen ja leimallisesti nationalistinen benaryhmä pyrki nostamaan kirkon johtoon radikaaleja benoja ja heille mieluisia henkilöitä. Tällöin vahvistui myös kirkon merkittävin etninen jännite benojen ja nyakyusien välillä. Kärjistäen voitaneen sanoa, että ryhmittymällä oli kahden rintaman taistelu: kirkon afrikkalaistaminen lähettejä vastaan ja tribalismi erityisesti nyakyusia vastaan. Ryhmittymä aktivoitui vuoden 1964

55 Vanhanen 2002, 166–168, 339. Toinen etnisten ristiriitojen yläpuolella ollut vaikuttaja oli Unyakyusasta kotoisin ollut pääsihteeri Atuganile M. Kalyoto.

56 Vanhanen 2002, 168–172.

57 Vanhanen 2002, 188–191.

58 Vail 1989, 14. Tanganjika/Tansanian tilanne ei ollut ainutlaatuinen Afrikassa. Vail on esittänyt, että kansalliset liikkeet uskoivat poliittis-taloudellisen kehityksen syrjäyttävän etnisen ajattelun. Etnisyydellä oli tribalismin kanssa taantumuksellinen sävy. Koska nuorissa afrikkalaisissa valtioissa kehitys ei ollut suotuista, frustraatio kanavoitui etni-syyteen jopa konflikteihin asti, ja samalla tribalismi tarjosi myös turvaa ja veljeyttä yhteiskunnallisessa muutoksessa. Monet Afrikan johtajista uskoivat sosialismiin ja ”Afrikan Jugoslaviaan”, jossa kansanryhmät elävät sovussa. Vail 1989, 1–6.

alussa maan sisäisesti epävakaa tilanteessa. Benaoppositio ei onnistunut kuitenkaan saamaan enemmistöä kirkon päätöksenteossa, vaikka Ubenassa kirkko oli vahva ja kirkon keskustoimistokin sijaitsi siellä – ensin Kidugalassa ja vuodesta 1963 Njombessa. Uben edusti myös synodin keskusaluetta keskusta–periferia-akselilla.⁵⁹

1970-luvun jälkipuoliskolla Eteläisen synodin pääsihteeriksi noussut ja myöhemmin Lounaishiippakunnan (Uwanji) pääsihteeriksi Obadiah Kasumba on valloittanut tilannetta toiselta puolelta. Hänen mukaansa EFS:n johtaessa kirkkoa muut etniset ryhmät kokivat benojen saaneen kohtuuttomasti vaikutusvaltaa, ja samanaikaisesti sekä ruotsalaisten että suomalaisten työalueet vahvistuivat ja kasvattivat eroja eri etnisten ryhmien välille.⁶⁰ Konden rovastikunnan kokemaa syrjintää ei voida perustella ainakaan luterilaisten määrällä, sillä vuosien 1963 ja 1964 runsaasta sadasta tuhannesta luterilaisesta Ubenan rovastikunnan kristityt muodostivat yli 46 %. Konden osuus oli vain vajaat 17 %.⁶¹

Eteläisen synodin hallituksen kokouksessa touko-kesäkuun vaihteessa 1964 oli läsnä Yhdysvalloista palannut Judah B. M. Kiwovele, joka kohdisti kritiikkinsä synodin johtoon. Smedjebacka on pitänyt Kiwovelea benaryhmittymän henkisenä johtajana, ja oppositio aktivoituikin Kiwovelen palattua kotimaahan. Hallituksen kokouksessa heinäkuussa Smedjebacka nosti esiin tribalismin nousun todeten, ”ettei tribalismin pidä tulla kokouksiimme, koska me kaikki olemme yhtä Kristuksessa ja koska me kaikki kuulumme yhteen synodiin”. Arvostelun kärki kohdistui benaryhmittymään, jossa yhdistyivät tribalismi ja nationalistinen kritiikki lähettikuntaa kohtaan.⁶²

Smedjebackan ero ja edessä oleva presidentinvaali kiihdyttivät benaoppositio toimintaa vuoden 1965 alkupuolella. Smedjebacka itse kirjoitti Suomeen: ”Ubenassa ’oppositio’ työskentelee kovasti”, ja johtoon kaavailtiin sopivia kandidaatteja. Tansaniassa tuolloin työskennelleiden suomalaislähettien mukaan henkisenä johtajana toimineen Kiwovelen lisäksi ryhmään kuuluivat muun muassa opettaja Augustino Luhazi, pastori Daniel Mfaume, synodin erotettu apulaistaloudenhoitaja John Masawa ja hänen appensa sekä Ruotsissa opiskellut synodin lehden päätoimittaja Augustino Hongole. Mfaume ei ollut bena, mutta hän oli hyvin aktiivinen politiikassa. Rintamalinjat eivät siis kulkeneet selkeän etnisen jaon perusteella, vaan nationalismi ja tribalismi kietoutuivat yhteen johdopaikkojen valtaussuunnitelmissa. Keväällä 1965 pidetyssä JBC:n kokouksessa

59 Vanhanen 2002, 182, 196.

60 Vanhanen 2002, 303.

61 Vanhanen 2002, 273–274.

62 Vanhanen 2002, 183.

John Nilsson ennakoi synodin jakautumista juuri benojen ja nyakyusien kärjistyneiden suhteiden vuoksi.⁶³

Eteläisen synodin presidentinvaali 1965 toimitettiin hajaantumisuhan edessä. Makumirassa opettaneen benan Judah B. M. Kiwovelen valinnan varmisti opposition tuki ja varteenotettavien vastaehdokkaiden puuttuminen. Lähetikkunnassa ajateltiin, että ainakaan Unyakyusa ei hyväksy Kiwovelea, ja vaarana olisi synodin jakautuminen.⁶⁴

Kiwovelen valintaan synodin ensimmäiseksi afrikkalaiseksi presidentiksi kulminoitui tribalistinen jännite. Hän nousi benana synodin johtoon, minkä arveltiin aiheuttavan ainakin Unyakyusan ja myös Ukingan eron synodista. Kiwovelesta ei tullut kuitenkaan korostetusti yhden etnisen ryhmän presidenttiä, vaan hänen onnistui myös teologisin perustein lujittaa asemansa afrikkalaisjohtajana ja pitää synodi yhtenäisenä. Hän oli kyllä aito bena, mutta ei tribalisti, joka olisi ajanut vain Ubenan asiaa. Asemassaan hänellä olisi tosin ollut mahdollisuus vaikuttaa synodin saaman tuen tasapuoliseen ohjautumiseen rovastikuntien kesken. Koska näin ei tapahtunut, kylvettiin jälleen siementä uusille synodeille ja välillisesti tuettiin tribalismia ja partikularismia. Kiwovelen presidenttikauden alun jälkeen nationalismi kipunoi vain vähäisessä määrin Eteläisessä synodissa.⁶⁵

Etninen tasapaino synodin hallinnossa säilyi Kiwovelen aikana: Kondesta kotoisin ollut pääsihteeri Atuganile M. Kalyoto jatkoi tehtävässään, ja saman rovastikunnan pastori William E. Mwakagali valittiin vuonna 1966 synodin varapresidentiksi.⁶⁶ Nyakyusat eivät siis olleet osattomia johtopaikoista, vaikka heidän määränsä koko synodin kristityistä oli vähäinen. Heidän tavoitteenaan ei siis ollutkaan ensisijaisesti vallanjako, vaan oma synodi.

Kirkossa näkemykset kävivät kahtaalle: ykseys ja hajaantuminen. Etnosentrisyys ja partikularismi tukivat hajaantumista, nationalismi ja kirkon oma luonne ykseyden säilymistä. Myös Smedjebacka on tähdentänyt tämän tutkielman tekijälle, etteivät nationalismi ja tribalismi olleet toisiaan poissulkevia ja että itenäisyyden alkuhuuman jälkeen tribalismi sai nationalismia vahvemman aseman kirkossa.⁶⁷ Kun vuosien 1964–1966 sisäpoliittinen tilanne Tansaniassa vakiintui, niin myös nationalistiset mainingit alkoivat laantua. Osin väestön tyytymättömyys taloudelliseen tilanteeseen kanavoitui vuoden 1965 vaaleihin, joissa useat TANU:n veteraanipolitiikoista syrjäytettiin.⁶⁸

63 Vanhanen 2002, 183–184.

64 Vanhanen 2002, 191–196.

65 Vanhanen 2002, 293, 336.

66 Vanhanen 2002, 265–269.

67 Vanhanen 2002, 304.

68 Vanhanen 2002, 200–201.

Keskustelu synodin jakautumisesta ei ollut yksin tribalistinen. Varsinkin Eteläiseen Ylänkömaahan kuulumaton alava ja monietninen Ulanga kärsi syrjäisestä asemasta, mutta samaa periferian tuntua koettiin myös Unyakyusassa ja Ukingassa.⁶⁹ On myös otettava huomioon luterilaisten määrän kasvu⁷⁰, joka myös heijastui pyrkimyksiin saada uusia hallintoyksiköitä kokonaiskirkossa.

ELCT:n perustamisesta alkaen 1963 pyrittiin turvaamaan kirkon ykseys ja torjuttiin alueellisten ja etnisten synodien ja hiippakuntien perustaminen. Kirkkoa auttoi valtiovallan kansakuntaa yhtenäistävä politiikka, joka suitsi etnisen identiteetin ja alueellisen partikularismin pääsyä valloilleen. Vihdoin vuonna 1972 ELCT:ssa päätettiin kahden uuden yksikön perustamisesta.⁷¹ Tämä avasi tien myös Eteläisen synodin jakautumiselle nykyisiksi kuudeksi hiippakunnaksi.

LOPPUPÄÄTELMÄT

Berliinin Lähetysseuran työ nykyisen Tansanian Eteläisellä Ylänkömaalla perustui 1800-luvun merkittävimmän saksalaisen lähetysteologin Gustav Warneekin oppiin itsenäisistä kansankirkoista. Tämä doktriini hallitsi työtä toiseen maailmansotaan asti ja vahvisti kansanryhmien etnistä tietoisuutta. Samansuuntaisena vaikutti Ison-Britannian luoma epäsuora hallintomalli, jota John Iliffe on kutsunut "heimojen luomiseksi". Hallinto sementoitui järjestelmään, jossa ihmisten oletettiin kuuluvan heimoihin. Toisen maailmansodan aikana ruotsalainen Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen sai vastuun Etelä-Tanganjikan luterilaisuudesta, ja sodan jälkeen mukaan tulivat Tanskan Luterilainen Lähetysyhdistys ja Suomen Lähetysseura. Lähetysjärjestöjen alueellinen jako ruokki etnosentrisyyttä ja heikensi kansanryhmien välisiä suhteita. Tämä korostui erityisesti benojen ja kirkon keskusalueelta syrjässä olevien Njassajärven ranta-alueella asuvien nyakyusien välillä.

Tanganjikan itsenäistyessä maassa pyrittiin kansallisesti yhtenäistävään politiikkaan, jonka yhtenä merkinä oli heimohallinnon lakkauttaminen vuonna 1962. Sen seurauksena C. K. Omarin mukaan kirkosta tuli etnosentrisyyden kanava ja tribalismi siirtyi kirkkoon. Tämä näkyi Eteläisellä Ylänkömaan luterilaisuudessa Tanganjika/Tansanian sisäpoliittisesti epävakaa vaiheessa 1964–1966 benatribalismina, mutta myös saman ryhmän nationalistisina korostuksina.

Vaikka etniset jännitteet ajoittain jopa uhkasivat jakaa Etelä-Tansanian luterilaisuuden, niin kirkkoa yhdistävät tekijät olivat hajaannusuhkaa suurempia.

69 Vanhanen 2002, 282–283, 288, 292, 336, 341.

70 Esimerkiksi vuodesta 1957 vuoteen 1967 luterilaisten kristittyjen määrä lähes kaksinkertaistui Etelä-Tansaniassa. Vanhanen 2002, 271.

71 Vanhanen 2002, 282–283, 341.

Kirkossa ei puhuttu julkisesti tribalismista, vaikka sen läsnäolo tunnettiin. Tästä oli kuitenkin se etu, että ristiriidat eivät puhjenneet avoimiksi konflikteiksi. Kristittyjä erottavat tekijät eivät myöskään liittyneet oppiin eivätkä kirkon elämään, ja jäsenistöä yhdisti alueelle juurtunut luterilainen tunnustus. Selvä ilmentymä tästä oli ensimmäisen afrikkalaisen synodin presidentin Judah B. M. Kiwovelen hallintokausi. Benoihin kuuluva Kiwovele tuki tietoisesti synodin yhtenäisyyttä, vaikka juuri hänen valintansa oli pelätty jakavan Etelä-Tansanian luterilaisuuden etnisiin perustein.

Kokonaiskirkko ELCT painotti hallinnollisessa jaossa multietnisyyttä ja oli myös viime kädessä kirkollisen yhtenäisyyden vartija. Tässä se oli samassa rintamassa valtiovallan kanssa, joka ei sallinut etnosentrisyyttä eikä alueellista partikularismia. Lisäksi Eteläisen Ylänkömaan luterilaisuutta tukevien lähetyjärjestöjen yhteiselimen keskitetty talousapu esti alueellista separatismia.

KIRJALLISUUS

ALLARDT, ERIK–STARCK CHRISTIAN

1981 *Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta: Suomenruotsalaiset vertailevasta näkökulmasta*. Porvoo, Helsinki, Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.

BEYERHAUS, PETER

1959 *Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*. Wuppertal-Barmen: Verlag der Rheinischen Missions-Gesellschaft.

BOSCH, DAVID J.

1996 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series, No 16. Eleventh Printing. New York: Orbis Books.

DANIELSON, ELMER R.

1977 *Forty Years with Christ in Tanzania 1928–1968*. New York: Lutheran Church in America.

FIEDLER, KLAUS

1999 *Christianity and African Culture: Conservative German Protestant Missionaries in Tanzania 1900–1940*. Kachere Monograph. No 9. Blantyre: Christian Literature Association in Malawi.

GWASSA, G.C.K.

1969 "German Intervention and African Resistance in Tanzania". *A History of Tanzania*. Eds. I.N. Kimambo & A.J. Temu. Nairobi: Heinemann Educational Books, 85–122.

HANDBOOK OF TANGANYIKA 1958

[1958?] Second edition. Ed. J.P. Moffat. Dar es Salaam: the Government of Tanganyika.

HYDÉN, GÖRAN

1972 *Socialism och samhällsutveckling i Tanzania: En studie i teori och praktik.* [Lund]: Bo Cavefors Bokförlag.

ILIFFE, JOHN

1969 *Tanganyika under German Rule 1905–1912.* Cambridge: Cambridge University Press.

ILIFFE, JOHN

1979 *A Modern History of Tanganyika.* Cambridge: Cambridge University Press.

ILIFFE, JOHN

1995 *Africans: The History of a Continent.* Cambridge: Cambridge University Press.

INJILI UWANJI 1900–2000

[2000] Wahariri: J. Mbwilo, L. Nsemwa, B. Nsemwa, A. Ngavo, A.Mbena, T. Nkinda & S. Nguvila. Matamba: KKKT–Dayosisi ya Kusini Magharibi.

KILIMHANA, S.N.

1991 "Misioni ya Kiinjili: 1914–1945". *Karne ya Kwanza ya Injili (1891–1991): Kanisa la Kiinjili la Kilutheri Tanzania Ukanda wa Kusini.* Wahariri: Owendenburg Mdegella, Samweli Kilimhana & Obadiah Kasumba. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 22–28.

KJEKSHUS, HELGE

1974 "Socialism and Participation: Some Concluding Remarks". *Socialism and Participation: Tanzania's 1970 National Elections.* [Ed.] The Election Study Committee, University of Dar es Salaam. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 365–378.

KOPONEN, JUHANI

1988 *People and Production in Late Precolonial Tanzania: History and Structures.* Monographs of the Finnish Society for Development Studies No 2, Transactions of the Finnish Anthropological Society No 23, Studia Historica No 28). [Helsinki]: Finnish Society for Development Studies, Finnish Anthropology Society, Finnish Historical Society in cooperation with Scandinavian Institute of African Studies.

LANGUES OF THE WORLD ETHNOLOGUE

1984 Tenth Edition. Ed. Barbara F. Grimes. Dallas, Texas: Wycliffe Bible Translators.

LEHMANN, HELLMUT

1989 *Zur Zeit und zur Unzeit: Geschichte der Berliner Mission 1918–1972*. Berlin: Berliner Missionswerk.

LINDQVIST, INGMAR

1982 *Partners in Mission: A Case-Study of the Missionary Practice of the Lutheran Foreign Mission Agency Involvement in Tanzania since the Early 1960's Seen in a Historical and Theological Perspective*. Åbo Akademi forskningsinstitut No 75. Åbo: Åbo Akademi.

MAPUNDA, O.B.–MPANGARA, G.P.

1969 *Maji Maji War in Ungoni*. The University College, Dar es Salaam, Maji Maji Research Paper No 1, Nairobi: East African Publishing House.

MAZRUI, ALI A.–TIDY, MICHAEL

1985 *Nationalism and New States in Africa*. Reprinted. Nairobi, Ibadan, London, Portsmouth NH: Heineman.

MAZRUI, ALI A.–TIDY, MICHAEL

1987 *Nationalism and New States in Africa from about 1935 to the Present*. First published 1984. Nairobi, Ibadan, London, Portsmouth NH: Heineman.

MEREDITH, MARTIN

2006 *The State of Africa: A History of Fifty Years of Independence*. London, New York, Sydney, Toronto: Free Press.

MIAKA 100 YA INJILI 1891–1991: KKKT–DAYOSISI YA KONDE

1991 Kimehaririwa na A.S. Mwaihabi, D.A. Mwaijenga & T.A. Mwampeta. [Manow]: KKKT–Dayosisi ya Konde.

MOHAMMED, AMIR, A.

2006 *A Guide to a History of Zanzibar*. Third Edition. Zanzibar: Good Luck Publishers.

NEUMEYER, H.

1968 "Die Südsynode". *Zwischen Sansibar und Serengeti: Lutherische Kirche in Tansania*. Hg. Ernst Jaeschke. [Erlangen]: Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 128–136.

NILSSON, JOHN

1961 "Tanganyika". *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Årsberättelse 1960*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag, 99–104.

NYAGAVA, SETH I.

2000 *A History of the Bena to 1914*. Iringa University College. Peramiho: Peramiho Press.

OMARI, C.K.

1987 "Episcopacy, a Sociological Trend in the Lutheran Church in Tanzania". *Africa Theological Journal*, Vol. 16, 4–12.

OMARI, CUTHBERT

1994 "Uhuru – Ujamaa – und jetzt?: Politische Entwicklung in den letzten dreissig Jahren". *Gemeinsam auf eigenen Wegen: Ev.-Luth. Kirche Tanzanias nach hundert Jahren*. Hg. Joel Ngeiyamu & Johannes Triebel. Erlanger Taschenbücher Band 99. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 19–37.

OMARI, C.K.

1999 "The Making of an Independent Church: the Case of the African Missionary Evangelical Church among the Meru of Tanzania". *East African Expressions of Christianity*. Eds. Thomas Spear & Isaria U. Kimambo. Oxford: James Currey; Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, Nairobi: EAP; Athens: Ohio University Press, 196–212.

OWOMOYELA, OYEKAN

2001 "Afrikka ja filosofinen imperatiivi: Epäileviä pohdintoja". *Afrikkalaisen filosofian antologia*. Toim. Raija Simola & Ensio Puoskari. Helsinki: Gaudemus, 64–96.

PRATT, CRANFORD

1976 *The Critical Phase in Tanzania 1945–1968: Nyerere and the Emergence of a Socialist Strategy*. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

RANGER, TERENCE

1989 "Missionaries, Migrants and the Manyika: the Invention of Ethnicity in Zimbabwe". *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Ed. Leroy Vail. London: James Currey; Berkley, Los Angeles: University of California Press, 118–150.

ROBERTS, ANDREW

1969 "Political Change in the Nineteenth Century". *History of Tanzania*. Eds. I.N. Kimambo & A.J. Temu. Nairobi: Heinemann Educational Books, 57–84.

SAKAFU, A.L.

1973 "The Pastor: Yohane Nyagava". *Modern Tanzanians: A Volume of Biographies*. Ed. John Iliffe. The Historical Association of Tanzania. Nairobi: East African Publishing House, 192–208.

SMEDJEBACKA, HENRIK

1973 *Lutheran Church Autonomy in Northern Tanzania 1940–1963*. Acta Academiae Aboensis, ser. A. Humaniora. Vol. 44, nr 3. Åbo: Åbo Akademi.

SMEDJEBACKA, HENRIK

1976 *Tansaniasta tuli kutsu: Suomen Lähetyseuran työsuus 1948–1976*. Helsinki: Suomen Lähetyseura.

SWALLO, S.Y.

1991 "Uongozi Mikononi mwa Wananchi". *Karne ya Kwanza ya Injili (1891–1991): Kanisa la Kiinjili la Kilutheri Tanzania Ukanda wa Kusini*. Wahariri: Owdenburg Mdegella, Samweli Kilimhana & Obadiah Kasumba. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 37–50.

TEINONEN, SEPPO A.

1959 *Warneck-tutkielma*. Suomen Lähetystieteellisen seuran julkaisuja III. Helsinki: Suomen Lähetystieteellinen Seura.

TSCHUY, THÉO

1997 *Ethnic Conflict and Religion: Challenge to the Churches*. Geneva: WCC Publications.

VAIL, LEROY

1989 "Introduction: Ethnicity in Southern African History". *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Ed. Leroy Vail. London: James Currey; Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1–19.

VAIL, LEROY-WHITE, LANDEG

1989 "Tribalism in the Political History of Malawi". *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Ed. Leroy Vail. London: James Currey; Berkley, Los Angeles: University of California Press, 151–192.

VANHANEN, ANTTI

2002 *Nationalismin ja tribalismin ristipaineessa: Luterilaisen kirkon afrikkalaistuminen Tansanian Eteläisellä Yläkömaalla 1957–1973*. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja No 5. Joensuu: Joensuun yliopisto.

WRIGHT, MARCIA

1971 *German Missions in Tanganyika 1881–1941: Lutherans and Moravians in the Southern Highlands*. Oxford: Clarendon Press; London: University Press.

YEAGER, RODGER

1982 *Tanzania: An African Experiment*. Boulder, Colorado: Westview Press; Hampshire, England: Gower.

Dynaamista afrikkalaista naisten teologiaa

NAISTEOLOGIEN VERKOSTO

Tämä artikkeli käsittelee afrikkalaista naisten teologiaa afrikkalaisten naisteologioiden verkoston The Circle of Concerned African Women Theologians kautta. Akateemisen teologian julkaisuja tuottavan ylätasoinen vastapainona verkoston paikallisosastot tekevät ruohonjuuritason kontekstuaalista raamatuntulkintaa. Oma kiinnostukseni naisteologiverkoston toimintaan heräsi osallistumisesta Pohjois-Tansanian paikallisosaston toimintaan usean vuoden ajan.¹ Oli mielenkiintoista nähdä, miten juhlapukuihin pukeutuneet naiset kaivoivat ruutuvihkon palasille kirjoitettuja muistiinpanoja käsilaukusta ja lähtivät keskustelemaan kullekin kerralle sovitusta teemasta. Kaksi kertaa vuodessa kokoontuva paikallisjaoston kokous oli näille naisille suuri juhla ja tärkeä kanava pohdiskella työssä nähtyjä konkreettisia ongelmia teologisesti.

Tarkastelun kohteena on verkoston piirissä vaikuttaneiden kolmen naisteologin tuotanto. Nämä naiset edustavat Afrikan eri alueita ja myös afrikkalaisen naisten teologian kolmea eri vaihetta. Mercy Amba Oduyoye Ghanasta on verkoston perustaja ja muiden naisteologioiden ”äiti”.² Kenialainen Musimbi Kanyoro on pitkän linjan aktivisti ja eräs perustajajäsenistä, kun taas botswanalainen Musa Dube edustaa nuoren polven afrikkalaista naisten teologiaa. Dube edustaa myös alueellisesti uutta suuntaa, eteläisen Afrikan aktiivista osallistumista verkoston toimintaan 2000-luvulla.

Afrikkalaisten naisteologioiden tuotantoa on maailmalla tutkittu jonkin verran. Tutkimuksista tärkein on Carrie Pembertonin kriittinen analyysi naisteologiverkoston teologiasta.³ Pemberton keskittyy analysoimaan verkoston katolisten

1 Opetin vuodet 1998–2005 teologiaa Pohjois-Tansaniassa Makumiran teologisessa tiedekunnassa ja ensimmäiseen kokoukseen minut kutsui yksi opiskelijoistani. Vasta osallistumisen kautta ymmärsin mitä kyseinen verkosto tarkoittaa ja näin kuinka tärkeä se oli niin seurakunnissa toimiville naispapeille kuin opinto-vaiheessa oleville teologeille.

2 Russell 2006, 46–47.

3 Pemberton 2003, ks. myös Pembertonin kirjasta kirjoitettu arvostelu Schreiter 2004, 146–147.

teologien tuotantoa. Ajallisesti Pembertonin tutkimus keskittyy verkoston alkuvaiheen tuotantoon, ja paikallisesti keskiössä ovat Kongon ja lähialueen katoliset sisaret.⁴ Pemberton kritisoi verkostoa elitismistä ja pohtii, kuinka hyvin länsimaissa huippukoulutuksen saanut eliitti voi edustaa usein luku- ja kirjoitustaidottomia kansasisariaan.⁵ Erittäin mielenkiintoiseksi Pembertonin tutkimuksen tekee hänen lähdeaineistonsa – kirjallisten lähteiden lisäksi hän on haastatellut useita verkoston perustajajäseniä sekä osallistunut verkoston paikallisiin ja alueellisiin kokouksiin.⁶

Ruotsalainen Sara Björk tutki afrikkalaisten naisteologien näkemyksiä kirkosta hiv-aidsin aikakaudella.⁷ Useat verkostoon kuuluvat naisteologit ovat kirjoittaneet sen historiaa muistiin ja analysoineet sisäpiirin näkökulmasta verkoston syntyyn ja kehittymiseen vaikuttaneita tekijöitä.⁸ Suomessa afrikkalaisten naisteologien tulkinta ei ole kovinkaan tunnettua eikä sitä ole tutkittu paljon. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksella Lotta Gammelin tekee pro gradu -tutkielmaa Musa Duben postkolonialistisesta raamattuhermeneutiikasta.

VERKOSTON SYNTY JA ORGANISAATIO

The Circle of Concerned African Women Theologians on afrikkalaisten naisteologien vuonna 1989 perustama verkosto, jonka tarkoituksena on kannustaa teologiseen ajatteluun, tutkimukseen ja julkaisuun. Ympyrä valittiin kuvaamaan verkoston tasa-arvoista toimintaa; kaikki ovat yhteistyössä ympyrän kehällä eikä kenelläkään ole verkostossa suurempaa roolia tai enemmän äänivaltaa kuin kenelläkään toisella.⁹ Pyrkimys tasa-arvoon verkoston sisällä on ollut päämäärä, jota ei aina ole ollut helppo saavuttaa. Toisilla jäsenillä on ollut enemmän yhteyksiä keskenään, ja melko pian syntyikin verkoston sisäpiiri. Sisäpiiriläiset näkivät toisiaan useammin kuin muut ja vaikuttivat näin varsinkin verkoston alkuvaiheen linjauksiin.¹⁰

Teologisen analyysin lisäksi verkoston päämääränä on ruohonjuuritason aktiivinen toiminta naisten aseman parantamiseksi. Kansalaisaktiivisuuden korostus on ollut verkoston toiminnassa erityisen näkyvästi esillä vuoden 2002 kokouksen jälkeen. Kyseisessä koko Afrikan kattavassa kokouksessa laadittiin

4 Pemberton 2003, xv. Pemberton työskenteli 1987–1990 Kongossa ja tutustui näinä vuosina verkoston teologeihin.

5 Pemberton 2003, 4.

6 Pemberton 2003, 19; Schreiter 2004, 146.

7 Björk 2006.

8 Ackermann 2000, Njoroge 2001, Phiri 1997, Kanyoro 1997.

9 Oduyoye 2001b, 97.

10 Pemberton 2003, 6.

verkoston toimintasuunnitelma, jossa kiinnostuksen kohteena on kansalaisaktiivisuus hiv-aidsin aikakaudella.¹¹

Mercy Oduyoye toimi verkoston ensimmäisenä itseoikeutettuna, vapaaehtoisena puheenjohtajana Genevestä käsin vuodet 1989–1996. Tämän jälkeen puheenjohtajaksi valittiin Musimbi Kanyoro, joka myös johti verkostoa vapaaehtoisena oman työnsä ohella Genevestä käsin 1996–2002.¹² Afrikan mantereelle verkosto siirtyi vasta nykyisen puheenjohtajan valinnan myötä. Naisteologiverkoston puheenjohtajana on vuodesta 2002 toiminut malawilaissyntyinen Isabel Phiri, joka opettaa teologiaa KwaZulu Natalin yliopistossa Etelä-Afrikassa. Verkostolla on paikallisosastot suurimmassa osassa Afrikan maita.¹³

Verkostolla ei ole liki kahdenkymmenen toimintavuoden jälkeenkään raskasta organisaatiota, vain pieni toimisto Pietermaritzburgissa, Etelä-Afrikassa, teologisen tiedekunnan tiloissa. Uusin julkaisutoiminta on niin ikään organisoitu Cluster-publicationin eli useiden Pietermaritzburgissa toimivien oppilaitosten yhteisjulkaisutoiminnan kautta. Tämän pienen keskustoimiston lisäksi Mercy Oduyoye pyörittää The Institute of African Women in Religion and Culture -nimistä koulutuskeskusta Ghanassa, jossa verkoston ideologian mukaan järjestetään erilaisia kontekstuaalisen teologian kursseja.

KOLME KESKEISTÄ NAISTEOLOGIA: MERCY, MUSIMBI JA MUSA

Mercy Oduyoye, Musimbi Kanyoro ja Musa Dube ovat kansainvälistä uraa tehneitä järjestö- ja yliopistonaisia, joita pyydetään luennoimaan ympäri maailmaa. Metodistikirkkoon kuuluva Oduyoye oli pitkään Kirkkojen maailmanneuvoston palveluksessa, joista tehtävistä hän on jäänyt eläkkeelle. Oduyoyen kotitaustat olivat koulutetut: Ghanan metodistikirkon presidenttinä toiminut isä ja peruskoulut käynyt äiti kannustivat tyttärtään Mercyä opiskelemaan itselleen ammatin, mikä oli harvinaista 1940-luvun Afrikassa. Oduyoye meni myöhemmin naimisiin kielitieteilijä Adedoyin Oduyoyen kanssa, joka on nigerialainen anglikaani.¹⁴ Ekumeeninen ja kansojen välinen avioliitto muokkasi Mercy Oduyoyesta erilaisuuden ymmärtäjän, mutta samalla oman taustansa ja identiteettinsä tutkijan.

Luterilainen Musimbi Kanyoro työskenteli ensin raamatunkääntäjänä Keniassa. Tämän jälkeen hän oli 1982–1997 Luterilaisen maailmanliiton palveluksessa sen naistenjaoston puheenjohtajana. Luterilaisesta maailmanliitosta Kanyoro siirtyi Nuorten naisten kristillisen yhdistyksen (NNKY) palvelukseen ja myö-

11 Ks. lisää teorian ja aktivismin suhteesta Phiri & Nadar 2006, 6–7.

12 Kanyoro 2006, 23, 28–33.

13 <http://www.thecirclecawt.org/circle>.

14 Amoah 2006, xix–xx.

hemmin johtamaan maailmanlaajaa NNKY:tä.¹⁵ Syksystä 2007 Kanyoro on toiminut David ja Lucille Pacardin säätiön väestöohjelman johtajana.¹⁶

Musa Dube on toiminut muun muassa KMN:n eteläisen Afrikan aids-koordinaattorina. Dube toimii Botswanan yliopiston teologisen tiedekunnan Uuden testamentin eksegetiikan apulaisprofessorina.¹⁷ Dube on erittäin tuottelias akateeminen teologi ja karismaattinen luennoitsija ja tarinankertoja.

Nämä kolme naista edustavat erilaisia teologisia lähestymistapoja, ja myös heidän taustakoulutuksensa eroavat toisistaan. Mercy Oduyoye pohdiskelee missiologisesti uskonnon ja kulttuurin suhdetta; teologiselta taustaltaan hän on dogmaatikko. Mercy Oduyoye on teologian maisteri,¹⁸ mutta verkoston internet-sivuilla hänestä käytetään kuitenkin titteliä tohtori Mercy Oduyoye – kyseessä on ilmeisesti kunniatohtorin arvo.¹⁹ Musimbi Kanyoro on ensimmäiseltä koulutukseltaan kielitieteilijä. Hän analysoi ja tekee teologiaa keskittyen kulttuuriseen hermeneutiikkaan. Kanyoro on väitellyt kielitieteestä, mutta teologiasta hänellä on alempi Doctor of Ministry -tutkinto Yhdysvalloista.²⁰ Musa Dube on Uuden testamentin eksegetiikan tohtori ja tekee kontekstuaalista kulttuurilähtöistä raamatuntulkintaa.²¹ Kaikkia kolmea naisteologia yhdistää kiinnostus kristinuskon tulkitsemiseen afrikkalaisesta kontekstista ja erityisesti kunkin paikallisen yhteisön tarinoiden kautta.

AFRIKKALAISTA NAISTEN TEOLOGIAA

Afrikkalaiset naisteologit käyttävät itse termiä naisten teologia (*women's theology*) tai naisten teologiat viitattaessaan useisiin mahdollisiin tulkintoihin. Käytän tässä artikkelissa kirjoittajien omaa termiä naisten teologia. Verkoston piirissä vaikuttavat naisteologit ovat eri mieltä siitä, onko heidän tekemänsä teologia feministiteologiaa vai ei. Osa naisteologeista kokee, että feminismi-sana herättää Afrikan kontekstissa turhan suuria ennakkoluuloja.²²

Verkoston kokouksessa vuonna 2004 feminismi-sanankäytöstä käytiin kiihvästä väittelyä.²³ Kanyoro ja Dube edustavat feminismi-sanankäytön hyväksyvää suuntaa ja sanovat tekevänsä afrikkalaista feministiteologiaa.²⁴ Oduyoye vierastaa sa-

15 Phiri & Nadar 2006, 279; Kanyoro 1992, 87–88.

16 Ks. lisää uusimmasta nimityksestä <http://www.packard.org/newsDetails.aspx?RootCatID=2&CategoryID=48&ItemID=3306>.

17 Phiri & Nadar 2006, 279.

18 Oduyoyen teologisista opinnoista ja opintojen painotuksista ks. Amoah 2006, xxi–xxii; Oduyoye 1992, 9.

19 <http://www.thecirclecawt.org/newsletter>.

20 Ks. mm. Kanyoro 2002.

21 Ks. mm. Dube 2004.

22 Ks. mm. Phiri 2005, 39.

23 Phiri & Nadar 2006, 4.

24 Ks. Phiri & Nadar 2006, 5, jossa kirjoittajat analysoivat vuoden 2004 kokouksen feminismi kiistaa. Ks. myös Kanyoron oma analyysi päätymisestään käyttämään feminismi-sa-

naa ja pitää sitä liian länsimaisena ja kapea-alaisena kuvaamaan tilannetta afrikkalaisessa kontekstissa, mutta hän siitä huolimatta käyttää sitä itsekin. Oduyoye kokee myös Yhdysvaltain mustan väestön käyttämän termin *womanist* vieraaksi. Oduyoye perustelee näkemystään sillä, että afrikkalaisten naisten kokemukset eroavat afrikkalaistaustaisten amerikkalaisnaisten kokemuksista.²⁵

Yhtä mieltä verkoston jäsenet ovat kuitenkin siitä, että heidän tekemänsä teologia on ehdottomasti vapautuksen teologiaa ja sen päähuomion kohteena on naisten vapautuminen. Naisteologiverkosto haluaa korostaa olevansa jatkuvasa vuoropuhelussa kaikkeen siihen vapautuksen teologiaan, mitä naiset ympäri maailmaa tekevät. Ja näyttäisi siltä, että feminismi-sana tulee verkoston piirissä koko ajan hyväksyttävämmäksi ja sen käyttö on nuoremmille naisteologeille luontevampaa kuin alkuvaiheen konkareille.²⁶

Naisteologiverkoston toiminta lähti liikkeelle kristittyjen teologiien parista. Afrikassa on vain muutamia yliopistotasoisia teologisia tiedekuntia, mutta suurin osa uskontotieteellisestä koulutuksesta on organisoitu valtion sekulaarien yliopistojen kautta. Tästä syystä verkoston piiriin on haluttu kutsua mukaan myös ei-kristittyjä uskonnon tutkijoita. Osa jäsenistä ei kuitenkaan ole ollut tyytyväisiä tähän linjaukseen. Joissakin maissa kuten Ghanassa toiminnassa on mukana muun muassa muslimeja ja Etelä-Afrikassa myös hinduja ja juutalaisia. Suurin osa toimintaan osallistuvista naisista on kuitenkin yhä edelleen kristittyjä. Oduyoye korostaa verkoston olevan moniuskontoinen ja -rotuinen. Yhteinen nimittäjä on naiset Afrikassa, jotka ovat kiinnostuneita uskonnon uusista tulkinnoista omassa kontekstissaan. Etelä-Afrikasta onkin mukaan toimintaan tullut aasialaista ja eurooppalaista syntyperää olevia jäseniä.²⁷

Afrikkalaisten naisten teologisen analyysin taustalla on kolonialismi, orjuus ja oma kulttuuri sekä näiden vaikutus identiteettiin. Naisteologit korostavat elävänsä postkolonialistisessa Afrikassa, jossa kyse ei kuitenkaan ole vain menneisyydessä elämisestä, vaan uskolonialistisen talouden rakenteiden tuomista ongelmista. Musa Dube on tuotannossaan keskittynyt analysoimaan postkolonialistista lähetystä. Hän muistuttaa, kuinka imperialismien tutkimukset ovat osoittaneet imperialismien taustalla olleen kolme motivoivaa tekijää: Jumala, kunnia ja kulta.²⁸

Verkoston jäsenet eivät kuitenkaan ole päässeet täysin eroon kolonialismin aikaisista yhteyksistään. Verkoston toimintaa ovat alusta asti vaikeuttaneet Afrikan mantereiden laajuus ja kolonialismin ajalta periytyneet kieli- ja kulttuuri-

naa, Kanyoro 1999, 263.

25 Oduyoye 1986, 121; 1990.

26 Phiri 2007, 41–42.

27 Oduyoye 2001, 10.

28 Dube 2000, 47.

rajat. Toimiston siirtämisellä omalle mantereelle on pyritty pääsemään näiden perinteisten raja-aitojen yli. Tavoite on vaikea saavuttaa tilanteessa, jossa määrärahoja esimerkiksi matkustamiseen on erittäin vähän ja sen takia kohtaamiset tapahtuvat luontevasti vain lähialueilla tai oman kirkkokunnan sisällä. Perinteiset historialliset kirkot ovat tämän päivän verkostossa hyvin edustettuina, mutta verkoston haasteena on saavuttaa itsenäisissä afrikkalaisissa kirkoissa vaikuttavat naiset.²⁹ Perinteisten kirkkojen teologinen koulutus on ollut akateemisempaa kuin uusien karismaattisten kirkkojen, ja myös yhteydet länsimaisiin koulutaviin laitoksiin ovat olleet tiiviit. Tämä on luonnollisesti lisännyt vakiintuneiden kirkkokuntien jäsenten osallistumista naisteologiverkoston toimintaan.

RAAMATUNTULKINTAA TARINALLISUUDEN KAUTTA

Naisteologit käyttävät metodina tarinallisuutta. Afrikan naiset ymmärtävät tarinan teologian lähteenä ja tulkitsevat Raamattua niin oman henkilökohtaisen tarinansa kuin muiden naisten tarinoiden kautta. Naisteologien verkosto haluaa erityisesti tuoda esiin niiden naisten tarinoita, jotka muutoin jäisivät kirjoittamatta.³⁰ Raamatun keskeisyys teologiassa korostuu verkoston naisten ajankohtaisten tulkintojen kautta. Verkoston useat yhteisjulkaisut ovatkin keskittyneet juuri Raamatun tulkintaan.³¹

Tarinallisuusbuumi on nähtävissä myös länsimaisessa teologiassa, mutta erityisen hyvin se sopii tarinoita täynnä olevan afrikkalaisen kulttuurin analyysin välineeksi.³² Verkoston naisteologien tarinoiden tarkoituksena on myös tehdä ero perinteiseen länsimaiseen teologiaan.³³ Tätä korostaessaan verkoston teologit eivät välttämättä huomaa, että myös länsimaiset postmodernit teologit pyrkivät tekemään eron perinteisiin teologisiin metodeihin.

Raamatun hermeneutiikan lisäksi naisteologit korostavat kulttuurihermeneutiikkaa eli Raamatun tulkintaa afrikkalaisin silmin vapautuksen teologian näkökulmasta.³⁴ Verkosto kutsuu tätä teologiaa yhteisölliseksi teologiaksi, jossa joku akateemisesti koulutettu jäsen kirjaa sen, mitä tietyssä yhteisössä on tulkittu. Musimbi Kanyoro kuvaa hyvin tätä metodologiaa käytännössä. Naisryhmä tekee Ruthin kirjan teksteistä tulkintoja omassa länsikenialaisessa kontekstissaan ja esittää ne laulun ja draaman avulla Kanyorolle, joka kirjaa tulkinnat tutkimukseensa.³⁵ Kulttuurisen hermeneutiikan suuri haaste tavallisten afrikkalaisten naisten parissa on se, että usein juuri naiset ovat vahtineet muita naisia sortavien

29 Pemberton 2003, 6–9.

30 Narratiivisuudesta Verkosto-metodina ks. mm. Oduyoye 2001, 10; Phiri & Nadar 2006, 8.

31 Mm. Dube & Kanyoro 2004, Dube 2001.

32 Katso lisää narratiivisuudesta Afrikassa, Okpewho 1979, 2, 202–239.

33 Phiri & Nadar 2006, 8.

34 Oduyoye 2001a, 11–13; Kanyoro 2002, 23–31.

35 Ks. Kanyoro 2002, 32–57.

kulttuuritapojen noudattamista. Feministisen kulttuurihermeneutiikan yhtenä tavoitteena onkin avata näiden naisten silmät näkemään syitä siihen, miksi jotkin oman kulttuurin tavat ovat haitallisia ja miksi niistä tulisi pyrkiä eroon. Eron tekeminen haitallisten ja toisaalta omalle identiteetille ja sen muodostumiselle tärkeiden ja säilyttämisen arvoisten tapojen välillä ei ole helppoa. Kanyoro korostaakin, että tämä haaste täytyy antaa riittävän isolle joukolle ihmisiä, jotta tulkitseminen tapahtuisi riittävän huolellisesti.³⁶

Koko verkoston alullepanon innoittajana on afrikkalaisten naisten kokemus siitä, että naisina he ovat ulkopuolisia ja naisina heille ei osata antaa muuta roolia kuin keittää teetä ja palvella miehiä.³⁷ Teologisen koulutuksensa myötä nais-teologit ovat huomanneet, että kurssikirjat ovat muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta länsimaisten miesten kirjoittamia – ja nämä poikkeukset ovat afrikkalaisia miehiä. Myös kontekstuaalinen tulkinta on ollut mieskeskeistä ja miehiinseen terminologiaan viittaavaa. Musa Dube huomauttaa, että kaikki aikaisempi afrikkalainen tulkinta esimerkiksi Kristuksen roolista on ollut miehistä: on puhuttu veljestä, päälliköstä ja kuninkaasta. Dube päätyi tekemään feminististä Maria-tulkintaa ja kutsuu Mariaa esiäidiksi.³⁸

Tarinallisuus ei ole verkoston teologeille pelkästään akateeminen metodi, vaan tarinallisuudessa yhdistyvät teoria ja aktivismi. Verkoston jäsenet käyttävät tarinoita myös vaikuttamiskanavana.³⁹ Perinteisessä yhteisössä tarina on ollut kasvatuksen ja opetuksen väline. Tällä tavalla verkoston naiset hyödyntävät tarinaa esimerkiksi yhteisöllisessä aids-opetuksessa.⁴⁰

NAISEN ASEMA JA ROOLI AFRIKKALAISESSA KIRKOSSA

Afrikkalaisten naisteologien dynaamisen tulkinnan kohteena on useissa eri vaiheissa ollut kirkon virka sekä naisen rooli ja asema afrikkalaisessa kirkossa. Oduyoye analysoi käytyä virkakeskustelua kysymyksellä: Olemmeko me kirkko? Emmekö me naiset ole osa ihmisyyttä ja tätä kautta tärkeä osa kirkon elämää?⁴¹

Virkakeskustelua lukiessa on mielenkiintoista huomata, että kukaan tarkastelumme kohteena olevista naisteologeista ei ole ordinoitu pappi. Kanyoro tulee Kenian luterilaisesta kirkosta, joka ei hyväksy naispappeutta. Oduyoye opiskeli ensin kansakoulunopettajaksi ja lähti vasta sen jälkeen opiskelemaan teologiaa. Myös ikänsä puolesta Oduyoye edustaa vanhempaa teologikuntaa, joista hyvin harva afrikkalainen nainen on vihitty papiksi. Dube on tehnyt yliopistouraa

36 Kanyoro 2001, 106–112.

37 Oduyoye 2001b, 97.

38 Dube 1990.

39 Phiri & Nadar 2006, 8.

40 Dube 2003d.

41 Oduyoye 2001b, 84.

nuoresta lähtien, vaikka korostaakin olevansa aktiivinen oman seurakuntansa jäsen.

Kanyoro analysoi suhdettaan virkaan kertoessaan tarinaa vierailustaan Brasiliaan 1980-luvun lopulla. Paikallisessa luterilaisessa kirkossa häntä pyydettiin saarnaamaan ja avustamaan ehtoollisella. Maallikkona hän ensin epäröi, voiko hän vastata myönteisesti pyyntöön, ja vasta tarkan harkinnan jälkeen suostui molempiin pyyntöihin. Myöhemmin hän on kuvannut tilannetta käänteentekeväksi: hän tajusi, että myös maallikkonaisilla on oikeus osallistua saarnavirkaan ja avustaa ehtoollisella.⁴²

Naispappuus on Kanyoron mukaan ainoa oikea tapa vastata Jumalan kutsuun.⁴³ Naispappuuden esteeksi ja jo työssä olevien naispappien rasitteeksi Kanyoro näkee afrikkalaisen perinteen, joka korostaa naisen roolia kodin ja perheen hoitajana. Perheellisen naispappin työtaakka on kohtuuton, sillä heiltä odotetaan täysipainoista panosta niin työssä kuin perheessään.⁴⁴

Sukupuoli verkoston painopistealueena on konkretisoitunut projektissa, jolla suunniteltiin oppilaitoksille yhteinen tasa-arvoa korostava opetussuunnitelma. Tämän suunnitelman toteutuksessa korostettiin, ettei aiheen opetusta saa jättää vain naispuolisille luennoitsijoille, vaan hyvä tapa olisi tehdä tiimityötä molempien sukupuolten yhteistyönä.⁴⁵ Projektin yhteydessä on pyritty myös jakamaan verkoston julkaisemia kirjoja oppilaitosten kirjastoihin ilmaiseksi, jotta niiden helppo saatavuus voisi olla vaikuttamassa teologian opiskelijoiden näkemyksiin ja jotta uusien sukupolvien ei tarvitsisi lukea vain länsimaisten miesten kirjoittamia oppikirjoja.

Verkoston vuosien 2002–2007 painopistealue olivat hiviin ja aidsiin liittyneet kysymykset erityisesti naisten näkökulmasta.⁴⁶ Useat teologit ovatkin kirjoituksissaan paneutuneet hiv-aids-kysymyksiin, erityisesti Musa Dube ja Isabel Phiri.⁴⁷ Hiv-aids-kysymysten suurin haaste on luoda uutta teologiaa, joka käsittelisi seksuaalisuutta afrikkalaisen maailmankuvan kautta. Naisteologit korostavat, että kristinusko tuotiin Afrikkaan seksuaalikielteisessä muodossa, mikä näkyy yhä edelleen kirkkojen seksuaalikielteisissä kannanotoissa.⁴⁸ Seksuaalisuuden lisäksi naisteologiverkoston jäsenet ovat käsitelleet stigmaa ja pohtineet sitä, miksi Afrikan kontekstissa niin usein juuri nainen leimataan syylliseksi, kun hiv-tartunta on tullut perheeseen.⁴⁹

42 Kanyoro 1996, 152–153.

43 Kanyoro 1996, 155.

44 Kanyoro 1996, 158.

45 Phiri 2005, 41.

46 Phiri 2007, 41–42.

47 Ks. mm. Dube 2003a, 2003b, 2003c; Phiri 2007.

48 Ks. mm. Phiri 2007, 43.

49 Boniface-Malle 2004, 169.

Hiv-aids-painopistealue on tuottanut myös käytännöllisempää kirjallisuutta, joka auttaa ruohonjuuritason kirkon elämäntulkintaa. Yksi näistä kirjoista on Musa Duben toimittama hiv-aids-käsikirja, jossa on saarnaideoita ja valmiita rukoushetkiä.⁵⁰ Tämä monipuolinen opas otettiin käyttöön vuoden 2003 yleisafrikkalaisessa kirkkojen kokouksessa Kamerunissa. Sen tekijöiden joukossa on useita verkostoon kuuluvia teologeja, mutta se ei ole vain verkoston piirissä syntynyt käsikirja. Kirja noudattaa verkoston perusperiaatetta: tuoda ajankohtaisia teologisia tulkintoja seurakuntien paikallistason toimintaan.

Afrikan naisteologioiden teesit muuttuvasta kirkosta ja heidän kokonaisvaltainen näkemyksensä siitä, että Kristuksen kirkolla on aids, tuovat kristillisiin kirkkoihin uutta ekklesiologiaa. Sara Björk suhtautuu osittain kriittisesti afrikkalaisten naisteologioiden teeseihin, mutta korostaa kuitenkin niiden holistisesta perinteestä nousevaa tärkeyttä.⁵¹ Björkin kommentit korostavat afrikkalaisten naisteologioiden ajattelun dynaamisuutta. Heidän teologiansa nousee konkreettisesti tilanteesta ja tarpeesta, jossa huomioidaan myös seurakunnan muuttuvien tulkintojen tarpeet.

DYNAAMISTA SUOMALAISTA TEOLOGIAA?

Mitä me suomalaiset voimme oppia dynaamisesta afrikkalaisesta teologiasta? Afrikkalaiset naisteologit eivät ole halunneet olla vain tutkimuksen objekteja vaan teologiaa tekeviä subjekteja. Jäämmekö me suomalaiset teologit ja kirkon ihmiset vain ulkopuolisiksi tarkkailijoiksi, vai haluammeko antautua tekemään ajankohtaisia kristinuskon tulkintoja omassa ympäristössämme?

Kontekstuaalisen teologian haasteeseen ovat käyneet käsiksi akateemisella tasolla Kari Latvus ja Hanne von Weissenberg, jotka analysoivat Vanhan testamentin tekstejä linkittämällä ne suomalaiseen köyhyyteen. Latvuksen ja von Weissenbergin projektin nimi on Köyhien Raamattu.⁵² Vastaavanlaista köyhyyteen ja työttömyyteen liittyvää pohdintaa on tehty jonkin verran myös aikaisemmin.⁵³ Köyhyyden tutkijat eivät useinkaan ole itse köyhiä, ja myös afrikkalaisia naisteologeja on kritisoitu elitismistä ja kaukana kansasta elämisestä.⁵⁴ Ehkä on liian epärealistista ajatella, että suomalainen tai afrikkalainen syrjäytynyt ihminen tekisi ajankohtaisia kristinuskon tulkintoja. Naisteologiverkoston akateemisesti oppinut eliitti on tehnyt tulkintoja tavallisen kansan puolesta, ja samalla tavalla suomalaiset akateemiset teologit tekevät köyhien suomalaisten puolesta ajankohtaista tulkintaa.

50 AfricaPraying 2004.

51 Björk 2006, 308–310.

52 Weissenberg 2007.

53 Ks. Mattila 2002.

54 Pemberton 2003, 4.

Pidän ajankohtaisen kristinuskon tulkintaa Suomessa tärkeänä. Ruohonjuuritasolla olen kohdannut kiinnostusta oman dynaamisen, elämää lähellä olevan teologian luomisen tarpeeseen. Ajankohtaista tulkintaa on tehtävä silläkin uhallalla, että välillä tulisi ylilyöntejä tai syntyisi keskinäisiä linjaerimielisyyksiä, mistä afrikkalaisen naisteologiverkoston jäseniä on länsimaissa kritisoitu. Muuttuvan yhteiskunnan tarpeet haastavat meidät nykyteologit pohtimaan, mikä on kirkon dynaaminen sanoma tämän päivän ihmiselle hänen arjessaan.

KIRJALLISUUS

ACKERMANN, DENISE M.

2000 "Claiming Our Footprints, Introductory Reflections." *Claiming Our Footprints: South African Women Reflect on Context, Identity and Spirituality*, toim. Denise Ackermann, E. Getmann, H. Kotze ja J. Tobler. Stellenbosch: EFSA Institute of Theological and Interdisciplinary Research, 1–14.

AFRICAPRAYING

2004 *A Handbook on HIV/AIDS Sensitive Sermon Guidelines and Liturgy*, ed. Musa W. Dube. Geneva: World Council of Churches.

AMOAHA, ELIZABETH

2006 "Preface" kirjassa *African Women, Religion and Health. Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*, toim. Isabel Apawo Phiri ja Sarojini Nadar. Maryknoll, New York: Orbis Books, xvii–xxii.

BJÖRK, SARA

2006 "The Unveiling of the Patriarchal Church: African Women Theologians in Search of Ecclesiological Transformation in the Struggle against HIV and AIDS." *Swedish Missiological Themes*, 94, 3, 305–332.

BONIFACE-MALLE, ANASTASIA

2004 "Allow Me to Cry Out: Reading of Matthew 15:21–28 in the Context of HIV / AIDS in Tanzania." *Grant me Justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*, toim. Musa W. Dube ja Musimbi Kanyoro. Pietermaritzburg, South Africa: Cluster Publications, 169–185.

CIRCLE OF CONCERNED AFRICAN WOMEN THEOLOGIAN'S WEBSITE

2007 <http://www.theverkostocawt.org/> viitattu 10.10.2007.

DUBE, MUSA W.

1990 *Mary as Our Ancestor: An African Search for Identity*. A dissertation submitted for Master of Arts. Durham University.

2000 *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

2003a "Introduction: Towards Multi-sectoral Teaching in a Time of HIV /

- AIDS" *HIV/AIDS and the Curriculum. Methods of Intergratign HIV/AIDS in Theological Programmes*, toim. Musa W. Dube. Geneva: WCC Publications, vii-xiii.
- 2003b "The Prophetic Method in the New Testament" *HIV/AIDS and the Curriculum. Methods of Intergratign HIV/AIDS in Theological Programmes*, toim. Musa W. Dube. Geneva: WCC Publications, 43–58
- 2003c "Culture, Gender and HIV / AIDS: Understanding and Acting on the Issues" *HIV/AIDS and the Curriculum. Methods of Intergratign HIV/AIDS in Theological Programmes*, toim. Musa W. Dube. Geneva: WCC Publications, 84–100.
- 2003d "Social Location as a Story-telling Method of Teaching in HIV / AIDS Contexts" *HIV/AIDS and the Curriculum. Methods of Intergratign HIV/AIDS in Theological Programmes*, toim. Musa W. Dube. Geneva: WCC Publications.
- 2004 "Grant Me Justice: Towards Gender-Sensitive Multi-sectoral HIV / AIDS Readings of the Bible." *Grant me Justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*, toim. Musa W. Dube ja Musimbi Kanyoro. Pietermaritzburg, South Africa: Cluster Publications, 3–24.
- DUBE, MUSA W. (TOIM.)
- 2001 *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*. Geneva: WCC Publications.
- DUBE, MUSA W. & MUSIMBI KANYORO (TOIM.)
- 2004 *Grant me Justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*. Pietermaritzburg, South Africa: Cluster Publications.
- KANYORO, MUSIMBI R. A.
- 1992 "Interpreting Old Testament Polygamy through African Eyes" *The Will to Arise; Women, Tradition and the Church in Africa*, toim. Mercy Amba Oduyoye & Musimbi Kanyoro. Maryknoll, New York: Orbis Books, 87–100.
- 1996 "God calls to Ministry: An Inclusive Hospitality" toim. Kanyoro, Musimbi & Nyambura Njoroje *Groaning in Faith: African women in the Household of God*. Nairobi: Acton Publishers, 149–162.
- 1997 "Celebrating God's Transforming Power" *Transforming Power: Women in the Household of God. Proceedings of the Pan-African Conference of the Verkosto of Concerned African Women Theologians*, toim. Mercy A. Oduyoye. Accra-North: Sam-Woode Ltd., 7–27.
- 1999 "Feminist / Womanist / Muherista / Women's Focus on Theology: Analysis" toim. Prasanna Kumari, 263–272. Chennai, India: Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute.
- 2001 "Cultural Hermeneutics: An African Contribution". Toim. Musa W.

- Dube, 101–113. *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*. Geneva: WCC Publications.
- 2002 *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*. New York: Sheffield Academic Press Ltd.
- 2006 "Beads and Strands. Threading More Beads in the Story of the Verkosto" *African Women, Religion and Health. Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*, toim. Isabel Apawo Phiri ja Sarojini Nadar. Maryknoll, New York: Orbis Books, 19–42.
- KANYORO, MUSIMBI & NYAMBURA NJOROGI (TOIM.)
- 1996 *Groaning in Faith: African women in the Household of God*. Nairobi: Acton Publishers.
- NJOROGI, NYAMBURA J.
- 2001 "Talitha Cum! To the New Millennium: A Conclusion." *Talitha Cum! Theologies of African Women*, toim. Nyambura Njoroge ja Musa W. Dube. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 252–253.
- MATTILA, MARITA
- 2002 Työttömän toivo. Vapautuksen teologiaa Lappeenrannassa. Diakoniamattikorkeakoulu B raportteja 11. Helsinki: Multiprint.
- ODUYOYE, MERCY AMBA
- 1986 *Hearing and Knowing*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- 1990 "The Verkosto" *Talitha Qumi! Proceedings for the Convocation of African Women Theologians 1989*, toim. Mercy Oduyoye & Musimbi Kanyoro. Ibadan: Daystar Press, 1–30.
- 1992 "Women and Ritual in Africa" *The Will to Arise; Women, Tradition and the Church in Africa*, toim. Mercy Amba Oduyoye & Musimbi Kanyoro. Maryknoll, New York: Orbis Books, 9–24.
- 2001a *Introducing African Women's Theology*. Introductions in Feminist Theology. Cleveland, Ohio: The Pilgrims Press.
- 2001b "The Story of a Circle". *Ecumenical Review*, Vol. 53, Issue 1, 97–100.
- OKPEWHO, ISIDORE
- 1979 *The Epic in Africa. Toward a Poetics of the Oral Performance*. New York: Columbia University Press.
- PACKARD FOUNDATION WELCOMES DR. MUSIMBI KANYORO AS NEW POPULATION PROGRAM DIRECTOR
- 2008 <http://www.packard.org/newsDetails.aspx?RootCatID=2&CategoryID=48&ItemID=3306> 1.4.2008
- PEMBERTON, CARRIE
- 2003 *Verkosto thinking: African women theologians in dialogue with West*. Leiden: Brill.

PHIRI, ISABEL APAWO

- 1997 "Doing Theology in Community: The Case of African Women Theologians in the 1990's" *Journal of Theology for Southern Africa* 99, November, 68–76.
- 2005 "The Verkosto of Concerned African Women Theologians; Its Contribution to Ecumenical Formation" *Ecumenical Review*, 57 No 1, 34-41.
- 2007 "Life-affirming African Theological Reflection on HIV and AIDS" *AIDS, Concilium* 2007/3, toim. Regina Ammicht-Quinn ja Hille Hacker, 41–47. London: SCM Press.

PHIRI, ISABEL APAWO & SAROJINI NADAR

- 2006 *African Women, Religion and Health. Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

RUSSELL, LETTY M.

- 2006 "Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye: Wise Woman Bearing Gifts" toim. Phiri, Isabel Apawo ja Sarojini Nadar, 43–58. *African Women, Religion and Health. Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

SCHREITER, ROBERT

- 2004 Kirja-arvostelu Carrie Pembertonin kirjasta: *Circle thinking: African women theologians in dialogue with West*. *Mission Studies* 21.01, 146–147.

WEISSENBERG, HANNE VON

- 2007 "Osaako köyhä lukea Raamattua oikein?" <http://www.teologia.fi/> 12.12.2007.

Islam and Muslims in Ghana

The 'Muslim Factor' in a West African Secular State

The advent of Islam in West Africa goes back to the ninth century. For centuries, Muslims constituted only a small but influential minority among the population in the region. In some of the early savannah states, notably the empires of Kanem-Borno, Mali, and Songhay, Islam emerged as the religion of merchants and the court. A common feature of the Muslim communities in West Africa was their accommodation to local cultural and political conditions.¹ However, a break with this position started with the advent of various Islamic militant reform movements during the eighteenth and nineteenth centuries.² The resulting jihad movements were part of a wider phase of Islamic renewal which criticized existing religious and political practices and called for their reform by means of renewed creative engagement with the fundamental texts of the faith and active struggle to implement the norms encapsulated within them.³ As a consequence, the Islamization of the rural population in the West African savannah had begun and accelerated during the colonial period. Whereas there were still substantial non-Muslim minorities – and in some regions even majorities – in the savannah region at the beginning of the colonial period, this was in general no longer the case at the end of the colonial period. The West African savannah had become a largely Muslim region and Muslims had gained a profound political and economic advantage both during the colonial as well as during the postcolonial period. Although the politicization of Islam was already evident during the late pre-colonial period,⁴ Islam was recognized as a political factor and Muslim traders and Sufi-orders had a major socio-economic influence in both the British as well as the French colonial state – at least in the savannah region. As a consequence, the religious factor (Islam) and the political and socio-economic impact

1 Sanneh 1997.

2 For an outline, see Robinson 2000.

3 See further Bennison 2002.

4 Weiss 2003.

of the adherents (the Muslims) are important in contemporary Nigeria, Senegal and Mali, either in the public, official (state) arena or within civil society.⁵

The spread of Islam into the coastal regions of West Africa, on the other hand, is a recent phenomenon. Although Muslim traders had been present in the forest region since the fifteenth century, their impact was little felt outside their communities. In some areas, such as the hinterland of contemporary Sierra Leone, La Côte d'Ivoire and Ghana, Muslim enclaves existed among non-Muslim societies with little interaction between these groups. In coastal societies, the advent of Muslims occurred as late as during the nineteenth century. Christian missionary activities had, at this point, already started to make an impact on the coast and effectively blocked any further progression of Islam there. As a consequence, the religious landscape in West Africa became highly polarized: the coastal and southern societies were affected by Christianity, the northern by Islam. Whereas the savannah region emerged as thoroughly Islamized by the twentieth century, Christians of various denominations dominate in the coastal and forest societies. Some contemporary states, such as Sierra Leone, La Côte d'Ivoire, Ghana, Benin and Nigeria, are marked by this division. In some cases, such as Nigeria,⁶ the religious division has been accompanied by violent clashes between Christians and Muslims. In others, such as Ghana, the religious factor has (not yet?) been politicized.⁷

The politicization of Islam in Africa has been on the agenda of research in recent years. The debate among researchers has, to a large extent, concentrated on the emergence of Islamic movements, their socio-political status, their perceived radicalization and, most notably, their relationship with the secular state and their position in African civil society.⁸ Since 9/11, some researchers argue that the politicization of Islam is to be linked with the threat of terrorism,⁹ whereas others claim that being a Muslim does not lead a person to reject democracy or endorse dictatorship and support terrorism.¹⁰ However, the recent proliferation (or resurgence) of Islamic internationalism in Africa is not about challenging the secular state; instead, the politicization of Islam is first and foremost about strengthening the social and political self-assertion among African Muslims.¹¹ The development of Islam in contemporary Ghana serves as an interesting case in point: Islam does not have to be a challenge to the secular state; neither does

5 Bröning & Weiss (eds.) 2006.

6 Paden 2002.

7 See further Kaba 2000.

8 Ousman 2004.

9 McCormack 2005.

10 Bratton 2003.

11 Hock 2003.

the politicization of Muslims necessarily led to the eruption of to inter-religious conflicts.

I .

Islam, just like Christianity, has emerged as a local religion in Ghana during the twentieth century. Just as Christianity has global dimensions and links between local churches and the outside, mostly Western (US and European) countries, local Islam is part of and linked to the Muslim world. Whereas both the colonial as well as the postcolonial state were theoretically secular, the Christian and the Western factor were closely linked together in the public perception. Though Christian and Muslim communities exist throughout the country, there is a clear North-South divide with Christians dominating southern Ghana and the Muslim presence being relatively strong in the northern kingdoms (but negligible among the so-called 'stateless societies' in the North). Since independence, the outcomes of the various population censuses, most notably the 2000 Population and Housing Census, have been highly contested, especially by the Muslim leadership. At stake is not only the demographic issue of how many Muslims there are in Ghana but also the political consequence of the surveys. According to the results of the 2000 Population and Housing Census, out of a total population of 18.9 million Ghanaians, some 3 million, 15.9 percent, were Muslims whereas more than two-thirds of the population, 68.8 percent, were Christians.¹² According to the 2000 Census, the majority of the Muslim population lives in the North. The North-South split is further highlighted by the economic and social division of Ghana: the South being relatively affluent, the North being economically marginalized. In spite of these North-South differences, the political, economic and social division has so far not been articulated in religious terms nor has it escalated into inter-religious clashes involving Muslims and Christians,¹³ apart from the role of the religious factor in the so-called 'Northern Conflicts' during the 1980s and 1990s.¹⁴ However, a potential source of inter-religious conflict has since then arisen due to Christian missionary activities directed towards Muslims in Ghana. Since the mid-1980s, there has been an upsurge in evangelistic endeavours, most notably the emergence of Neo-Pentecostal or 'Charismatic' churches, and there has been an increasing uneasiness among the Christian communities about Islam from the early 1990s. Islam is seen as posing a challenge to Christianity in three main areas: in the competition to convert adherents of

12 For a discussion of the 2000 Census result, see Weiss 2007, 52–56.

13 Azumah 2000.

14 Higazi 2004, 18; Weiss 2008 (forthcoming).

African Traditional Religions, in attempts to convert Christians, and in averting Christian attempts to convert Muslims.¹⁵

Most outside observers agree that the political and economic position of Muslims is rather weak in contemporary Ghana. True, the Muslim community had achieved some influence at the court and in the juridical and political affairs of the pre-colonial kingdoms of Dagbon and Gonja, but Islam as a religious factor was limited to the Muslim communities and enclaves. The impact of colonial policies was a double-edged: on the one hand, some colonial officials were positive about the idea of fostering the growth of Islam among the 'chiefly' societies¹⁶; on the other hand, there never existed any outright pro-Islamic policy. Muslims were subjects, and the religion of the Chiefs and their chieftaincies did not matter. However, the outcome of the colonial policy of non-interference was an increasing split in society in Northern Ghana: among the 'chiefly' societies, Islam was to gain further strength whereas in the 'non-chiefly' or 'stateless' societies, Christianity along with African Traditional Religions constituted peoples' faith.¹⁷

The establishment of British colonial rule over the Gold Coast hinterland – what was to emerge as the Northern Territories – resulted in a wide range of changes, stretching from the reformulation of the political order to the incorporation of the region as a labour reservoir for the Gold Coast. In retrospect, it seems as if the colonial officials were confused by the kind of Islam that was practiced in the Northern Territories. Many of them seem to have thought that there existed a kind of a 'true', monolithic Islam that had been constructed and studied by European experts for centuries. This 'idealistic' image of Islam was based on the scholarly interpretation of legal and religious texts, which had produced a legal and moral code that Western scholars thought to be the only true way to live and act as a Muslim. Thus, according to the European – and increasingly also to a radical or reformist Muslim – notion, there existed something like an *Urislam*, Pure Islam or a Right Path, which was not followed by most of the Muslims (especially in sub-Saharan Africa). But whereas colonial officials only made sarcastic remarks about the various ways Islam was mixed with local beliefs, pre-colonial Muslim militant reformers went a step further and condemned the mixers and syncretists as unbelievers.¹⁸

After independence, the religious factor was to acquire political as well as economic dimensions that it never had had during the colonial period. During

15 Dovlo and Asante 2003, 218–219; Samwini 2006.

16 The 'chiefly' societies are groups that are ruled by a chief whereas those who are organized as an 'acephalous' or segmentary system around clan or lineage heads and other leaders, but not chiefs, are termed 'non-chiefly' or 'stateless' in Northern Ghana. See further Kirby 2003.

17 Ryan 1996.

18 Hiskett 1984; Weiss 2008 (forthcoming).

the 1950s, Muslims started to engage in national politics, formed associations and organizations to represent themselves towards the state. The most important change was the indigenization of Islam in the North. This was the result of the 1969 Aliens Compliance Order when all so-called 'aliens' had to leave the country. For the Muslim communities, especially those in the southern towns of Kumasi and Accra, this order was a severe blow as it meant that most of the Yorubas and Hausas, who usually had formed the scholarly core of the communities, were expelled.¹⁹ The outcome of the Aliens' Compliance Order was that the Muslim leadership was gradually filled by Dagbamba and Gonja imams in the North.²⁰ However, with the expulsion of the 'aliens', Islam became part of the tribal identity of both Dagbambas and Gonjas – which it had not been previously.²¹

Last, but not least, the religious factor was to become linked to the questions of land ownership. In 1978, the Acheampong regime passed a law vesting all northern lands in the chiefly people. As a consequence, state- or chiefless people, such as the Konkomba in Dagbon, were made landless. Almost all of the Northern Conflicts are basically about land ownership, but the owners are today those groups that, at least nominally, claim to be Muslims whereas the so-called 'minorities' are not: enter religion as a political factor. The indigenization of Islam among the northern 'chiefly' groups there is accompanied with strong ethnocentric undertones. The entrance of various Islamist groups in the North has further fuelled anti-Christian, anti-minority (stateless people) and militantly pro-Islamic feelings. Numerically, however, these non-chiefly groups were the vast majority, and thus a vicious circle was created, which led to the various conflicts, among others the disastrous 1981 and 1994 Northern Conflicts.²²

The Northern Conflicts must be regarded as complex in the sense that one can identify different levels and sets of competing geographical and historical narratives. One issue is the desire for political recognition by various ethnic groups in northern Ghana. Another is about landownership, and both are closely interwoven.²³ The so-called 'Guinea Fowl War' of 1994, which left at least 2,000 persons dead and about 100,000 refugees in the North, never made big headlines in the news.²⁴ At the time, the international media were more concerned about the escalation of the conflict in Rwanda, and, on the national level, the conflict

19 Allman 1991; Eades 1994. In fact, one could argue that the deliberate differentiation of 'aliens' and 'indigenes' was first outlined during the 1930s, going back to the differentiation between 'pseudo' and 'true' Muslims – at least in the Northern Territories (Weiss 2005).

20 Ryan 1996; Kirby 2003, 195.

21 Weiss 2008 (forthcoming).

22 Kirby 2003; Weiss 2007b.

23 See further Weiss 2007b.

24 On the 1994 Guinea Fowl War as well as other Northern Conflicts during the 1980s and 1990s, see Bogner 1998 and Tsikata & Seini 2004, 29–32.

seemed to strengthen southern Ghanaian preconceptions about the North. Seen from a southern standpoint, the Northern Conflicts did not challenge the stability of the state, though state authorities on a regional level generally branded the Konkomba and other 'minority' groups as the troublemakers. Government reaction – when it came – resulted in military intervention: the 'minority' groups had challenged both the geographical and political status quo. Though the parties in the conflict were able to engage in peace negotiations, which resulted in a ceasefire and, eventually, an unstable peace treaty, government authorities were criticized for having neglected an important aspect of the conflict and the following peace process, namely the religious dimension.²⁵

In a way, the Northern Conflicts reflected the historical position of the North in the Ghanaian context as well as the 'Northern Factor' in the Ghanaian political and religious landscape. In a narrow sense, the 'Northern Factor' in Ghanaian history was and is about the spread and impact of Islam. In fact, there has been a slow, but ongoing, politicization of religion in Northern Ghana. It went almost unnoticed at first from the 1950s through the 1970s, but since the 1980s, it has been a noted fact. A turning point was the 1983 famine in northern Ghana when Muslim Aid groups were prominent in establishing themselves in the North. Over the next two years, the situation in Dagbon radically changed and by 1985 almost everyone identified him- or herself as a Muslim. The positions became solidified during the 'Guinea Fowl War': among the combatants, the conflict was also perceived as a clash between Muslims (the Dagbamba, the Gonja and the Nanumba) and non-Muslims (the Konkomba, the Mawuri and the Nchumuru).²⁶

Although it was soon realized that the Northern Conflicts were not religiously motivated in themselves, the clash between the Konkomba and others was, in a sense, also perceived as a clash between African Traditional Religions and Islam since the Gonja, Nanumba and Dagbamba were believed to be Muslims. Following Kirby, one cannot reduce the Northern Conflicts to only representing a 'typical' inter-ethnic conflict, but in the case of the conflict between the Konkomba and the Dagbamba (and similarly between other stateless societies and chiefly societies in the North), one has to recognize the cultural complexity of the conflict. Kirby summarizes the complexity of the conflict by pointing out four cultural aspects that create a negative synergy. First, the question of aggression vs. compliance and avoidance, defined by Kirby as the unequal relationship between the 'Hit-people' and the 'Run-people', i.e., patterns of the aggressive and the submissive. Second, the question of 'Big-men' versus 'Small-men', i.e., power pathways including the issue of chiefs, their position, status and influ-

25 Kirby 2003.

26 Ryan 1996.

ence. Third, the conflict between the 'Land-people' and the 'Earth-people', i.e., economic pathways, most notably the issue of land ownership. Fourth, the meta-physical or religious dimension, namely the relationship between the universal 'God-people' and the particular 'Earth-people'.²⁷ By playing down or even un-linking the religious dimension from an analysis of the Northern Conflicts, or not including the religious factor in an analysis of the causes and consequences of the conflicts, as well as not including the religious dimension in the peace process, will make the peace process in the North instable, if not impossible.

II .

Islam is not a political factor in contemporary Ghana. However, one could argue that there is a latent 'Muslim factor' present in Ghanaian national politics – and most certainly on a regional level. The 'Muslim factor' can be defined as the attempt to create or formulate a religious identity as a unifying marker rather than through ethnic affiliation. This has been clearly evident in the last two elections. But there is no uniform Muslim community in Ghana – as there is no uniform Christian community either. Ghanaian Muslims are split along ethnic and 'sectarian' lines. Seen from a local standpoint, there are so-called 'alien' and national migrant Muslims (a definition following a nationalistic concept commonly in use in Ghana), in addition to indigenous ones. Doctrinal, not ethnic or political, issues have caused rifts among the Ghanaian Muslim community and have led to tensions among different Muslim groups (or 'sects', as they are called in Ghana).

The first doctrinal rift among the Muslim community occurred when the Ahmadiyya Mission started its operations in the Gold Coast during the 1920s, however, the mission's impact has mainly been felt in some localities in the Central Region as well as in Wa in the Upper West Region.²⁸ A much more severe doctrinal rift within the Sunni Muslim community was caused by the dissemination of Islamist and Wahhabi²⁹ ideas. The influence of Islamism in Ghana goes back to the late 1950s and early 1960s, namely when Egypt and Saudi Arabia opened

27 Kirby 2003, 167–168.

28 The Ahmadiyya is a modern Muslim organization that originated in the Indian sub-continent. From a Sunni perspective, however, the Ahmadi doctrine of the prophethood of their founder, Ghulam Ahmad (1835–1908), was not only eccentric but contravenes Sunni Islam. Indian Ahmadi missionaries brought the doctrine to West Africa, establishing communities first in Lagos and, thereafter, in Saltpond, Gold Coast, in 1922. See further Wilks 1989.

29 The Wahhabiyya is an Islamic community founded by Muhammad ibn Abdul-Wahhab (1703–1787) among Arabs in the heartland of the Arabian Peninsula. Its doctrinal foundation is a rather rigid interpretation of Islam. They term themselves *Muwahhidun* (Unitarians). Today, Wahhabism is the official doctrine in Saudi Arabia. However, in a West African Muslim context, the label 'Wahhabiyya' is given to those groups whose members have studied in the Arab world and who are critical about Sufism, for example, the Ahlus-Sunna in Ghana. In Dagbon, they are termed *Munchire* or 'rejecters'. See further Westerlund 1997.

their diplomatic missions in Ghana. Several organizations have been established since the late 1960s to champion the cause of Islamism. In 1997, the *Ahlu-Sunnah wal-Jama'ah* ("The People of the Sunna and the Community") was established as an umbrella organization for all Islamist organizations in Ghana, and the movement is led by their own National Imam, Sheikh Umar Ibrahim Imam.³⁰

The doctrinal rift among the Muslims has led to intra- and inter-ethnic religious conflicts within the Muslim community, some of them being marked by longstanding rivalries with periodic outbreaks of violent clashes. One of the earliest intra-Muslim conflicts was the clash between adherents of the Ahmadiyya and local Sunni Muslims in Wa during the 1930s and, since then, there has been an ongoing polarization between these two groups in Wa and other places. Since the 1960s, disputes over imamships and mosques have sometimes led to violence between members of the Tijaniyya, which is the dominant Sufi order in the country, and the Ahlu-Sunna.³¹

Intra-religious conflicts within the Muslim community have a global dimension. Though links between local Muslim scholars and the outside world have existed for centuries, a political dimension to these connections was added as a consequence of the establishment of diplomatic contacts with Middle Eastern countries during the twentieth century. These contacts enabled Ghanaian Muslim students to go abroad and study at universities in these countries. The background of Ghanaian Muslims studying at Islamic universities, both those in Saudi Arabia and, to a lesser extent, in Malaysia, is closely linked to two factors, namely the expansion of *madradas* or Arabic-Islamic schools and the lack of opportunities for students from these schools in Ghanaian society. The beginning of the Islamic schools goes back to the 1960s when the first so-called 'Arabic' schools were established. The establishment of these schools was an attempt by Muslim scholars to provide an 'Islamic' alternative to both the traditional Qur'an schools – which were criticized by these scholars for being old-fashioned and not responding to the challenges of both the modern world and the normative interpretation of Islam – and Western, both governmental and Christian missionary schools, the curriculum of the latter being regarded as endangering the faith of Muslim children. However, although there has been an upsurge of Islamic, and later Arabic-English, schools throughout Ghana since the 1970s, some of them linked to the Ahlu-Sunna, others to Tijani scholars, there is a built-in problem in schools where the teaching language is Arabic. Though most Arabic-English schools today also use English as a language of instruction, those schools which do not provide any English classes are effectively cutting their pupils off from Ghanaian society. For such students, the only way of continuing their education

30 Mumuni 2002.

31 Dovlo and Asante 2003, 226, 235; Tsikata and Seini 2004, 26.

is to get a scholarship to one of the universities in the Middle Eastern countries. Again, when returning to Ghana, these students have little chance of getting a job in sectors of the Ghanaian society and economy where English is used as the main lingua franca, both written and spoken. Consequently, the only employment for such students is within the informal sector or by Muslim NGOs. The end effect, therefore, of such an education is that there is the potential of a widening gap between the Muslim population and the rest of Ghanaian society, especially in terms of political loyalty: is one linked to the Ghanaian secular state and Ghanaian civil society (which is generally portrayed by the Muslim leadership as Christian-dominated) or is one's first loyalty towards an amorphous Muslim *umma*?³²

The most profound effect, however, of the Middle Eastern connection has been the injection of development aid and assistance from Muslim countries and international Islamic organizations in Ghana. These links were first established on a private basis when Ghanaian returnees from Middle Eastern countries established philanthropic and educational institutions which began to receive financial assistance from Muslim countries. After the oil boom, and especially since the 1990s, the Ghanaian state, too, has received development aid, investments and loans from Muslim countries and Islamic banks. Due to these connections, there is a risk of giving economic assistance a religious label: Christian NGOs, as well as the Ghanaian state, receiving most, if not all, of its international assistance from Western donors whereas 'Muslim' money is donated to Muslim organizations. So far, however, the religious factor has not been articulated on the national level: official Saudi and Iranian investment, for example, is generally presented to the Ghanaian public as being for the common good of all the Ghanaian people. One cannot, on the other hand, disregard the religious factor, either. 'Muslim' investment has increasingly made itself conspicuous in the form of hundreds of newly-built mosques throughout the country, thereby competing in visibility with the mushrooming of new churches and chapels of the various Christian denominations.³³

However, the rise of Muslim NGOs in Accra is not a unique Ghanaian phenomenon but is a reflection of a general trend among Muslim societies during the last two or more decades.³⁴ Different labels have been applied to the contemporary resurgence of Islam, such as Islamic revival, Islamic reformism, Islamic radicalism, (Islamic) fundamentalism, Islamicism, Islamism or political Islam. Although some Ghanaian Muslim NGOs bear some marks of these labels, others do not. The weakness of such labels has been criticized by, among others, Eliza-

32 Sey 2001; Mumuni 2004; Iddrisu 2005.

33 Weiss 2007.

34 Salih 2001.

beth Hodgkin, who argues that one must differentiate at least between two broad movements, one of which she terms Islamic resurgence, and the other Islamism.³⁵ According to her definition, Islamic resurgence is more or less equivalent to the notable increase in religious observance and fervour among many sectors of the Muslim population and is especially noticeable in urban areas. Islamism, on the other hand, is a modern and intellectual, but not single, movement to bring Islam into every aspect of human life, political, economic and cultural. The ideological core of intellectual Islamism is to be found in many earlier reformist movements, such as the Wahhabiyya. Its avowed aims are the purification of Islam practiced by the individual in order to follow more closely the rules laid down in the Qur'an and the Sunna. Furthermore, Islamist intellectuals strive for the purification of Islam in society by the elimination of non-Islamic practices and a return to Islam as it was practiced in the time of the Prophet. Other signs are a strong rejection of the corruption and secularization of the modern world. Because Islam is perceived by many Islamists as a total religion, which does not accept any distinction between religious life and life in society, this can only be achieved by the purification of the state by instituting the Shari'a as the law of the state and creating an Islamic State on the model of that which was set up by the Prophet in Medina. According to Hodgkin, one crucial difference between Islamic resurgence and Islamism is progression from an emphasis on changing the individual to changing the state. Not surprisingly, the backbone of the Islamist movements is mainly to be found among students who have had a traditional Islamic education before spending a period of study in a university in the Arab, and increasingly, in the wider Islamic world. Back at home, these so-called *arabissants* started to establish education units and organize Muslim Student Associations and sometimes become the forerunners of the politicization of Islam in the various countries.³⁶

Consequently, the loyalty of the Muslim population towards the secular Ghanaian state is at stake: is it the secular state which is to provide social welfare and security or not? Seen from a Muslim (scholarly) perspective, the Ghanaian secular state is weak and is historically based on a Western-Christian civilizing mission. Modernity, too, is a problematic issue, though the leadership and members of the Ahlus-Sunna are, to a large extent, not negative towards modern society as such. However, it is not the Ghanaian state which provides basic social welfare for the Muslim communities but non-governmental organizations, mostly Muslim but also others. Spiritual relief and social comfort are also provided by Muslim leaders, and a Muslim in need of assistance would first turn to his imam or chief. These, in turn, might run an NGO or some other council which, in turn,

35 Hodgkin 1998.

36 Westerlund 1997.

receives 'Muslim' funding. A Muslim would chose to send his/her children to an Islamic or Arabic-English Kindergarten, Junior and Senior Secondary school and visit – if available – a health clinic run by a Muslim NGO. All of these institutions would either directly or indirectly have received 'Muslim' funding and donations from Muslim NGOs.

However, the rise of Muslim NGOs in Ghana should not be interpreted as resulting from a conflict with the Ghanaian state. The secular outline of the Ghanaian state is not questioned by the Muslim leadership. Ghana has witnessed the emergence of a very vibrant civil society since the 1990s, of which the various Muslim communities are increasingly becoming an integrated part. The rise of Muslim NGOs in Ghana can be viewed as part of this process: Muslim organizations and councils are part of, not apart from, Ghanaian society. Muslim organizations are active within the limits of the Ghanaian constitution and legal system: whenever a new organization is established, it is registered by the Ministry of Social Welfare because, if not registered, it would be illegal and could not receive any funding from abroad.

Any analysis of Muslims in contemporary Ghana falls short if the Muslim community and Islam are perceived as monolithic and a uniform entity. It is not. While the Muslim leadership at the national level is keen to work for a good relationship with the secular state, one can find local scholars and individuals who put the secular nature of the state in question. The Nigerian example – with some states applying Islamic Law and others not – might serve as an example for some radicals to propose a similar solution for Ghana, especially in the Muslim-dominated kingdoms of the North. Despite the fact that the Muslim leadership are committed to the maintenance of a vibrant multi-cultural and multi-religious civil society, the position of individual Muslims and local communities is as much determined by subjective as objective factors, namely the perception of Muslims that they are a large but still socially, politically and economically marginalized group in Ghana and that the Ghanaian government and state is Christian-dominated.

BIBLIOGRAPHY

ALLMAN, JEAN MARIE

1991 "Hewers of Wood, Carriers of Water': Islam, Class, and Politics on the Eve of Ghana's Independence". *African Studies Review* 34: 2, 1–26.

AZUMAH, JOHN

2000 "Muslim-Christian Relations in Ghana: 'Too Much Meat Does Not Spoil the Soup'". <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-01.html> (19.4.2005).

BENNISON, AMIRA K.

2002. "Muslim Universalism and Western Globalization". *Globalization in World History*. Eds. A.G. Hopkins. London: Pimlico, 74–97.

BOGNER, ARTUR

1998 "Gewaltkonflikte und der Wandel sozialer Fremdheit in Nordghana". *Die Herausforderung durch das Fremde*. Ed. Herfried Münkler, Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Forschungsberichte 5, Berlin: Akademie Verlag.

BRATTON, MICHAEL

2003 "Briefing: Islam, Democracy and Public Opinion in Africa". *African Affairs* 102, 493–501.

BRÖNING, MICHAEL & HOLGER WEISS (EDS.)

2006 *Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme*, Berlin: LIT-Verlag.

DOVLO, ELOM AND ALFRED OFOSU ASANTE

2003 "Reinterpreting the Straight Path. Ghanaian Muslim Converts in Mission to Muslims". *Exchange* 32:3, 214–238.

EADES, JEREMY SEYMOUR

1994 *Stranger and Traders: Yoruba Migrants, Markets and the State in Northern Ghana*. Trenton, NJ: Africa World Press.

HIGAZI, ADAM

2004 *Policy Levers in Ghana*, CRISE Policy Context Paper 6, Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, CRISE and Queen Elizabeth House, University of Oxford.

HISKETT, MERVYN

1984 *The Development of Islam in West Africa*, Burnt Mill: Longman.

HOCK, KLAUS

2003 "Christian–Muslim Relations in the African Context". *International Journal for the Study of the Christian Church* 3:2, 36–57.

HODGKIN, ELIZABETH

1998 "Islamism and Islamic Research in Africa". *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Ed. Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, Paris: Karthala, 197–262

- HUNWICK, JOHN
 1997 "Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives". *African Islam and Islam in Africa*. Eds. David Westerlund and Eva Evers Rosander, London: Hurst, 28–54.
- IDDRISU, ABDULAI
 2005 "The growth of Islamic Learning in Northern Ghana and Its Interaction with Western Secular Education". *Africa Development XXX*: 1&2, 53–67.
- KABA, LANSINE
 2000 "Islam in West Africa: Radicalism and the New Ethic of Disagreement, 1960–1990". *The History of Islam in Africa*. Eds. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, Athens: Ohio University Press, 189–208.
- KIRBY, JON P.
 2003 "Peacebuilding in Northern Ghana: Cultural Themes and Ethnic Conflict". *Ghana's North. Research on Culture, Religion, and Politics of Societies in Transition*. Eds. Franz Kröger and Barbara Meier, Frankfurt am Main: Peter Lang, 161–205.
- McCORMACK, DAVID
 2005 "An African Vortex: Islamism in Sub-Saharan Africa". *Occasional Papers 4*, Washington DC: Center for Security Policy.
- MUMUNI, SULEMANA
 2002 "A Survey of Islamic Non-governmental Organisations in Accra". *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*. Ed. Holger Weiss, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 138–161.
 2004 "The Relevance of Arabic & Islamic Education in the Upbringing of the Ghanaian Muslim Child". *Nigeria Social Science Review* 6:1, 81–102.
- OUSMAN, ABDELKÉRIM
 2004 "The Potential of Islamist Terrorism in Sub-Saharan Africa". *International Journal of Politics, Culture and Society* 18:1, 65–105.
- PADEN, JOHN
 2002 "Islam and Democratic Federalism in Nigeria". *Africa Notes* 8, Washington DC: Africa Program, Center for Strategic and International Studies.
- ROBINSON, DAVID
 2000 "Revolutions in the Western Sudan". *The History of Islam in Africa*. Eds. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, Athens: Ohio University Press, 117–130.
- RYAN, PATRICK J.
 1996 "Ariadne auf Naxos: Islam and Politics in a religiously pluralistic African society". *Journal of Religion in Africa*, XXVI: 3 (1996), 308–329

SAFO, AMOS

2002 "Muslims cry foul over population figures". Africanews – 71 – February 2002, http://web.peacelink.it/afrinews/71_issue/p8.html (19.4.2005).

SALIH, M.A. MOHAMED

2001 *Islamic NGOs in Africa: The Promise and Peril of Islamic Voluntarism*. Occasional Paper, Centre of African Studies, University of Copenhagen.

SAMWINI, NATHAN

2006 *The Muslim Resurgence in Ghana since 1950. Its Effects upon Muslims and Muslim-Christian Relations*. Berlin: LIT Verlag.

SANNEH, LAMIN

1997 *The Crown and the Turban. Muslims and West African Pluralism*. Boulder, Westview.

SEY, M.

2001 "Social and Educational Challenges of the Contemporary Muslim Youth: The Ghanaian Experience". *Jurnal Usuluddin* 14, 77–86.

TSIKATA, DZODZI AND WAYO SEINI

2004 *Identities, Inequalities and Conflicts in Ghana*, CRISE Working Paper 5. Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, CRISE and Queen Elizabeth House, University of Oxford.

WEISS, HOLGER

2003 *Obligatory Almsgiving. An Inquiry into Zākāt in the Pre-colonial Bilad al-Sūdān*. *Studia Orientalia* 96, Helsinki: Finnish Oriental Society.

2005 "Variations in British Colonial Attitudes towards Islam and Muslims in Northern Ghana, ca. 1900–1930". *Journal of Muslim Minority Affairs* 25:1, 73–95.

2007 *Begging and Almsgiving in Ghana. Muslim Positions towards Poverty and Distress*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

2007b "Contested Historical and Geographical Narratives: Succession Disputes, Contested Land Ownership and Religious Conflicts in Northern Ghana". *Studia Orientalia* 101, 461–483.

2008 (forthcoming) *Between Accommodation and Revivalism: Muslims, the State and Society in Ghana from the Precolonial to the Postcolonial Era*. Helsinki: Finnish Oriental Society.

WESTERLUND, DAVID

1997 "Reaction and Action: Accounting for the Rise of Islamism". *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Ed. David Westerlund and Eva Evers Rosander, London: Hurst, 308–333.

WILKS, IVOR

1989 *Wa and Wala. Islam and Polity in Northwestern Ghana*. Cambridge: Cambridge University Press.

Christian-Muslim Relations in Ethiopia

A Checkered Past, a Challenging Future

When one thinks of the religious landscape of Ethiopia, what usually comes to mind is the historic and colorful Ethiopian Orthodox Church (EOC). Established in the fourth century in the ancient kingdom of Abyssinia (today covering only the north-west section of Ethiopia), the church quickly came under the influence of Athanasius of Alexandria. This developed into an ecclesiastical dependency on the Coptic Church of Egypt, including a theological affiliation with the so-called Monophysite group of eastern churches. Apart from this link with the Egyptian church (which appointed EOC's patriarch right up to 1959), the EOC was relatively isolated from the rest of Christendom due to the geographical seclusion of Abyssinia on a mountainous plateau and to the fact that it became nearly surrounded (as we shall see) by Muslim regimes. This led to a variety of unique features, most notably EOC's distinctive Jewish character reflected in practices such as circumcision and the observance of the Sabbath along with Sunday. The church has its own canon of scripture, incorporating apocryphal works to both testaments, and its own liturgical language, Ge'ez (generally called "Ethiopic" among western scholars) from which the modern official language of Amharic derives. A number of sacred legends connected with Israel also arose, especially the belief that the biblical Queen of Sheba was the monarch of Abyssinia, and that during her visit to Jerusalem King Solomon tricked her into a sexual union that produced a son, Menelik I. When the crafty son came of age and visited his father, he managed to abscond with the Ark of the Covenant to Abyssinia, where it is still said to reside in the ancient capital of Axum. Menelik subsequently became the progenitor of Abyssinia's ruling dynasty, bequeathing a divine sanction that was reinforced by the country's acceptance of Christianity. Church and state were thus inexorably connected until the fall of emperor Haile Selassie in 1974, and this political-religious marriage has almost always played a central role in Christian-Muslim relations.

Christianity in Ethiopia has also been represented in more recent centuries by a very small Roman Catholic presence (forming less than 2% of the current

population), and by a large number of Protestant denominations who together represent 10–15% of the population. The largest of these are the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus, built on the work of several European and American Lutheran missions, and the Ethiopian Kale Heywet Church, initiated by the interdenominational mission agency SIM. Smaller denominations have developed from the presence of various Baptist, Mennonite and Pentecostal mission agencies.

Yet together, the number of Christians in Ethiopia is no more than 60% of the people, and it is more likely that only half the population (which now numbers about 70 million) considers itself to be Christian. While accurate statistics are notoriously elusive, the other 40–50% is primarily Muslim – a fact that is generally overlooked in contemporary surveys of the Muslim world. In addition, Ethiopia's contact with Islam began earlier than for any other country. The coming of Islam to Abyssinia and the convoluted relations between Muslims and Christians in this small corner of the world is a complex story that can barely be given justice here. Yet it is a story which bears a striking resemblance to the history of Christian-Muslim relations in the rest of the world. Furthermore, the challenges now facing Ethiopia with regard to Christian-Muslim relations are very similar to those confronting Christians and Muslims elsewhere. It is my hope that this brief study of both the past and the future of Christian-Muslim relations in Ethiopia will lead to valuable lessons for us all in an increasingly globalized society.

THE PAST: A PENDULUM BETWEEN CONCORD AND CONFLICT

Foreigners across the Red Sea

Abyssinia was already politically and militarily involved in south-west Arabia during the centuries prior to the rise of Islam. Although most of Arabia was pagan, both Christians and Jews were also present. The city of Najran in the south-west interior was a Christian (Monophysite) stronghold when a neighboring king converted to Judaism in the early sixth century and proceeded to persecute the Christians. So great was their distress that they appealed to the Byzantine emperor Justinian for help. Despite theological differences, Byzantium was on good terms with Abyssinia and Justinian prodded their king, based in Axum in what is now the far north of Ethiopia, to send an army which defeated the Arab Jewish king. One of the leaders of the Abyssinian expedition, Abraha, subsequently rebelled against Axum and established his own city-state in Sana. There he built a cathedral which, according to later Muslim sources, was intended to lure pagan Arab pilgrims to Sana along with their lucrative trading. Instead, the sanctuary in Mecca to the north, known as the Ka'bah which was then in pagan hands, continued to attract most of the pilgrimage business, prompting Abraha to lead an attack on Mecca sometime after the year 540. Abraha's far superior

force, which included elephants, encountered a defeat which Muslims later attributed to divine intervention, as depicted in sūrah 105 of the Qur'ān entitled "The Elephant." Muslims also claim that the year of Muḥammad's birth around 570 coincided with this event, calling it the "Year of the Elephant," although this chronology does not agree with other sources.

By the time Muḥammad was a boy the Persians had conquered south-west Arabia, expelling the Abyssinians for good. Nevertheless, individual Abyssinian Christians could be found throughout Arabia, including in Mecca. In fact, Muḥammad's nurse was an Abyssinian slave girl named Barakah Umm Ayman who continued to look after the young boy following the death of his mother at age six (his father had died prior to his birth). As Muḥammad was reared first in his grandfather's home and then, following his grandfather's death at age eight, the home of his uncle, he was undoubtedly influenced by the stable presence of this Christian foreigner (although she later converted to Islam). Muslim tradition also refers to an Abyssinian slave in Mecca named Jabr who would sit at his booth reading aloud from the Bible (presumably in Ge'ez); the young Muḥammad would sometimes stop and listen, and his later enemies accused him of falling under Jabr's influence. Yet another Abyssinian slave in Mecca was Bilāl who became one of the earliest and most committed Muslims; later in Medina Muḥammad chose him to be the first *mu'adhdhin* (the one who gives the public call to prayer), due to his melodious voice.

The first direct contact between Christian Abyssinia and Islam came during Muḥammad's early preaching career in Mecca. Following his initial experience of revelation in 610, Muḥammad shared his new convictions about God's unity and justice with family and friends in mostly private conversations. But after a few years of ministry he began preaching publicly, earning disfavor from fellow members of his Quraysh tribe. They were not prepared to change their traditional pagan beliefs and practices, and the tribal elite especially ridiculed his call to get rid of their idols and to reform unjust business practices. In accordance with ingrained tribal custom, Muḥammad himself was under the protection of his uncle Abū Ṭālib who, as a clan leader, graciously offered a measure of security to his resolute nephew, even though he never accepted the message Muḥammad preached. However, other Muslim converts, especially those from the lower echelons of society, were targets of harassment by the Quraysh establishment. During a period of intense persecution (around the year 615), Muḥammad felt that the fledgling community of believers could not survive in Mecca, and he sought for a place where they could find refuge until their hardship subsided. Despite Mecca's negative history with the Abyssinian Abraha, it was apparently Muḥammad's positive experience with individual Abyssinian Christians which

led him to look across the Red Sea and to send most of his followers to the king in Axum.

Abyssinian chronicles for this period are sketchy and make no mention of this incident. However, several reputable Muslim sources relate how the group of Muslims (numbering 40 in some sources, more than 80 in others) came to the Abyssinian king, often referred to by the Ge'ez term *Negus* or the Arabic *al-Najāshī*. Following their somewhat secret departure from Mecca, however, the Quraysh leaders also sent two envoys to convince the king that he should send the Muslims back where they could be dealt with by their own people. The king is portrayed as a man of fair judgment who held an open hearing inviting the Muslims to offer their defense. Their spokesman, Muḥammad's cousin Ja'far, described their pagan background and how they began serving the one true God after being convinced of Muḥammad's preaching. Asked by the king for a quotation from their scripture, Ja'far related the story of the annunciation and birth of Jesus from *sūrah* 19 (*Maryam*). The king wept upon hearing this, saying "This and what Jesus brought have come from the same niche" and he offered them refuge. But the Meccan envoys did not give up; they privately told the king that the Muslims believed Jesus to be only a creature. So the king held a second session the next day, at which Ja'far conveyed Muḥammad's teaching about Jesus, that he was God's slave, apostle, spirit and word which God implanted into the virgin Mary. The king picked up a stick and exclaimed, "Jesus does not exceed what you said by the length of this stick" and he sent the envoys away empty-handed.

Later Muslim historians referred to this event as the "First Hijrah" in contrast to *the* Hijrah of 622 when Muḥammad and most of his followers migrated to Medina. The Muslim contingent remained in Abyssinia for some years; most returned to Mecca when it seemed to be sufficiently safe, while others waited and moved to Medina where local persecution was no longer an issue. Arab sources indicate that only one of the emigrants, 'Ubayd Allāh bin Jaḥsh, remained in Abyssinia following his conversion to Christianity. Today, however, a group of Muslims in the far north of Ethiopia claim direct descent from some of those who came on the First Hijrah, although there is no record of this assertion. Meanwhile, Muslims have naturally tended to hold the Abyssinian king, whose identity is not certain, in high regard. A few traditions even claim that he later converted to Islam; although most Muslims accept this idea, it is disputed by most non-Muslim scholars. In any case, Abyssinia remained a solidly Christian nation while Islam spread quickly into other regions beyond Arabia.

Neighbors in the Horn of Africa

In the years following Muḥammad's death, the predominant Muslim attitude towards Abyssinia was one of conciliation and restraint. As the early Muslim armies swept across Syria, Persia, Egypt and North Africa, not a single offensive was made against Abyssinia. Most scholars (both Muslim and otherwise) attribute this approach to Muḥammad's legacy of appreciation for his Christian neighbor across the Red Sea. This is evident in a fascinating statement attributed to Muḥammad in a *ḥadīth* (an account of something Muḥammad purportedly said or did): "Leave the Abyssinians alone as long as they leave you alone." Although this statement is not found in what Muslims consider to be the most reliable *ḥadīth* collections, and thus its authenticity cannot be fully attested, it nevertheless represents the primary Muslim position during the classical Muslim era. Furthermore, Abyssinia was treated as a special case with regard to the typical Muslim division of the world into two spheres, i.e., the "Realm of Islam" (*dār al-islām*) and the "Realm of War" (*dār al-ḥarb*). Belonging to neither of these regions, Abyssinia alone was assigned its own domain, the "Realm of Neutrality" (*dār al-ḥiyād*).

Instead, during the centuries following Muḥammad's death Islam entered the Horn of Africa by peaceful means, primarily through trade and intermarriage. Historical documentation for this early period is sparse and derives mostly from inferences in both Arab and Abyssinian records. One early incident proved to be of consequence, when in 702, in response to an attack on Jiddah by Abyssinian pirates, the Muslims established a prison colony on the Dahlak Islands off the coast of what is now Eritrea. Muslim traders soon followed, establishing settlements there and at other locations along the Horn's coast, especially the port of Zayla (today in the far north-west region of Somalia). From there the traders gradually penetrated inland to areas east and south of the Abyssinian plateau, and eventually many settled within the Christian kingdom itself. The non-violent nature of this early expansion in the Horn was marred by a growing demand in the Muslim empire for slaves; Muslim traders responded by supplying African captives via the coastal trading centers of the Horn.

Since initially these areas were under the control of Abyssinia, the settlers paid tribute to its king, and the two communities achieved a relatively peaceful coexistence. But Axum suffered a decline in the late 11th and early 12th centuries, primarily due to its growing isolation from its Christian allies in Egypt and Byzantium and to increasing pressure from the dominating Muslim empire in the north. The Christian kingdom experienced two major dynasty changes whose kings progressively relocated south along the Abyssinian plateau. This instability allowed the Muslims to establish themselves into several sultanates along the south-eastern rim of Abyssinia. Among these was the city-state of Harar, des-

tined to become one of the most influential cultural and political centers of Islam in the region. The Christian kingdom regained its former power in the late 13th century, and the kings re-established their claim to Solomonic heritage, taking on the title of “emperor.” But by this time, Abyssinia was on a collision course with the Muslim states on its border. The constant skirmishes that ensued stemmed from each region’s desire for political and economic control, but religion inevitably played a role. The lack of unity among the Muslim sultanates generally allowed Abyssinia to gain the upper hand; its rulers frequently invaded Muslim territories, setting up puppet governors and exacting tribute. Sometimes the Muslims launched counterattacks into Abyssinian territory, but any success was short-lived.

However, Abyssinia’s domination over the Muslims peaked in the mid-15th century. Subsequent decades witnessed a gradual decline in control by the Christian kingdom as regional governors sought to exert their own local influence at the expense of loyalty to the emperor. Meanwhile, in the Muslim sultanate of Adal east of Abyssinia, an authoritarian style of leadership arose which combined strict Islamic rule with a call for *jihād* against the Christian kingdom. One of these rulers was Aḥmad bin Ibrāhīm, called by his Abyssinian enemies Aḥmad Grañ (the “left-handed,” sometimes spelled Granj or Gragñ). He began by consolidating power over Adal in 1526, establishing the city of Harar as his base. He then considered it to be his divinely appointed mission to unite the Muslim sultanates against Abyssinia and to lead a *jihād* that would subdue the Christian kingdom forever. Grañ’s vigorous and charismatic personality allowed him to succeed almost completely in his task. After unifying the neighboring Muslim states under his direction, he incorporated into his growing army the eastern nomadic Somali and Afar tribes (which had also converted to Islam). In 1529 he embarked on his conquest of Abyssinian territory, repeatedly victorious over a weakened kingdom. In the process he destroyed a great number of churches and monasteries and forced the masses to convert to Islam. The emperor was compelled to hide among mountain strongholds until in desperation he appealed for help to the Portuguese, who were quite happy to respond, seeking a foothold in the Horn as part of their own quest for control of the region. Their intervention turned the tide of the invasion. In 1542, Grañ was killed by a Portuguese bullet, and his army quickly disintegrated and fled the troublesome highlands for their more familiar homes in the south-east.

Abyssinia was left devastated, its political structure fractured and its people demoralized. Yet the monarchy had not surrendered and the ruling line continued. The church hierarchy had not given in to Grañ and they made it possible for large segments of the population to return to the Christian fold. Meanwhile, the Muslims were also in disarray at the loss of their charismatic leader. Their at-

tempts to recover political unity and to resume their attacks on Abyssinia failed. Furthermore, the Muslim region was soon overrun by the mass migration of the huge Oromo tribes from the south-east area of the Horn, which gained full control of the Muslim areas by the end of the 16th century. The Oromos integrated with the local population and mostly converted to Islam; but they made no attempts to expand into Christian territory, and the threat of militant Islam against Abyssinia ceased.

The pendulum swung back and another period of relatively peaceful coexistence followed. In Abyssinia, Roman Catholicism made a brief incursion in the early 17th century, when Jesuit priests (who had entered following the Portuguese intervention) enticed emperor Susenyos to convert. His son Fasilidas was so alarmed at this influx of western Christianity that he collaborated with the Muslims to expel or kill all European foreigners. Fasilidas' policy allowed Islam to become more ingrained in the Muslim areas. Sufi preachers traveled throughout the region, allowing traditional religious customs to become integrated with "official" Islam. Harar was established as an influential Islamic cultural and religious center. Islam even spread into areas of Abyssinia, which soon caused the local Christian population to react.

Thus in the late 17th century, Fasilidas' son Yohannes I took steps to prevent this renewed threat of Islam. His decree of religious discrimination forced Muslims in Abyssinia to live in segregated ghettos where they were often treated with contempt by the Christians. An officially-sanctioned attitude of Muslim repression developed, what some have called the "Aḥmad Grañ syndrome," which would ensure that never again would Muslims triumph over the Christian establishment. Subsequent emperors more or less continued this policy right up to modern times. Thus, for example, the erratic reign of Tewodros II (1855–67) was primarily characterized by his obsession with eliminating Islam from his Christian empire. His attempts to carry out this objective were limited, however, by the threat of Muslim incursion on the borders of Abyssinia from Egyptian and Ottoman forces. His successor Yohannes IV, after succeeding to keep the foreigners at bay, embarked on a zealous campaign to Christianize the entire country. His Edict of Boru Meda, issued in 1878, required all Muslim subjects to convert to Christianity or be killed. Most Muslims complied outwardly for the time being but were extremely resentful, and by the time Yohannes' successor Menelek II reversed the edict more than a decade later, Islamic identity in opposition to Christian supremacy was even more entrenched, both within and outside of Abyssinia.

Residents of the Same Country

Menelik's approach was only slightly more conciliatory than that of Yohannes. It was he who expanded the kingdom's borders in the late 19th century to incorporate most of what is now Ethiopia. Large Muslim regions thus came under his direct rule, sometimes in the face of fierce Muslim opposition. He set up governors in each area and built churches to cater to administrative officials. He also allowed a degree of local autonomy, including the freedom for Muslims to practice their own religion. Nevertheless, Islam became a permanent major feature of the Ethiopian kingdom, and for decades Muslims would be considered at best second-class citizens. Their situation is somewhat comparable to the *dhimmī* status accorded to Christians and Jews under Muslim rule during medieval period, whereby those communities were allowed relative freedom of religious expression while simultaneously they faced a number of social and political restrictions. Thus, as long as the Muslims of Ethiopia acquiesced to Christian supremacy, they were allowed to live in peace; but any resistance was quickly suppressed.

During the 20th century, three brief episodes gave hope to Muslim aspirations in Ethiopia, but each was short-lived. The first of these was the unusual reign of Lij Iyāsu (1909–17) who adopted Islamic dress and customs in an apparently genuine conversion to Islam. In any case, he raised the fortunes of the Muslims by building mosques, arming local Muslim militias, and making an alliance with Turkey. His actions naturally caused an uproar among both church officials and the Christian populace, and he was deposed and went into exile.

The Italian occupation of Ethiopia (1935–41) was the next positive episode for Muslims. When Italy finally sought for a share in the colonial partitioning of Africa, there was little left outside of Ethiopia. Menelik had successfully kept the Italians at bay in Eritrea, but eventually Italy found the opportunity to invade Ethiopia and occupy the entire country until Allied forces managed to push them out and re-install emperor Haile Selassie. A major part of Italy's policy of domination over Ethiopia's church-state establishment was to support the oppressed Muslim population who welcomed the Italians as liberators. Mosques were again built, Arabic was introduced in schools, and Islam was given official recognition. At the end of the occupation, however, the Muslim community again found itself the object of discrimination and repression by the restored Christian regime, partly as a punishment for their cooperation with the Italians.

Haile Selassie's few concessions to the Muslims, such as the establishment of Islamic courts to settle family disputes, did little to dispel Muslim feelings of victimization. The third brief episode of opportunity came in 1974 when Haile Selassie, who increasingly alienated himself from the problems of the people, was deposed by the military who in turn ran the country through their "Committee" or "Derg." Muslims had formed a major contingent in the demonstra-

tions that led to the coup, and they were initially rewarded with increased rights and a recognition of equality with other Ethiopian citizens. However, the Derg's increasingly socialist agenda led to the severe repression of all expressions of religion during the dark period of 1977–91.

With the downfall of the Derg in 1991 and the establishment of a federal republic officially detached from the church, Ethiopian Muslims finally achieved a sense of equality unparalleled in their previous history. The constitution of 1994 granted equal status to all citizens and to all forms of religious expression. Muslims gained many new freedoms, including the official recognition of Muslim festivals, Islamic education, and travel outside the country (e.g., to Mecca for the Ḥajj). Several Muslim organizations were established and Islamic literature began to be published openly. Ethiopian Muslims began to participate in both local and national governments, although they have been careful to deny any intention of establishing an Islamic state. Contacts with neighboring Muslim countries has increased, allowing for the influx of funds (primarily through informal rather than official channels) for the building of mosques and Qur'ānic schools. Scholarships are provided for Ethiopian Muslims to study in Saudi Arabia, etc., whereby those educated can return to help establish and reform Islam in their home communities.

This latter feature has led to some dissension among Muslims in certain areas, since those trained abroad often return with a more conservative orientation to Islamic belief and practice which is sometimes stylized as "Wahhābism" (after the dominant strain of Islam in Saudi Arabia). Traditional Muslim communities, which have often incorporated a number of practices stemming from local religious customs or from a Sufi orientation, have sometimes resisted the reforming agenda of foreign-trained "experts." Muslims are also frequently divided along ethnic lines (as are Ethiopian Christians), making a national Muslim consensus on certain issues difficult to attain. Nevertheless, there is no doubt that the Muslims of Ethiopia have become more visible and more active since 1991. Some would say that they have also become more numerous, yet this claim cannot be substantiated. Although many conversions to Islam (from either traditional belief or from Christianity) are reported, many conversions *from* Islam (to evangelical Christianity) are also reported. It is more likely that those among the 40–50% of the population who have always been Muslims (since Menelik II expanded the borders to incorporate the Muslim regions) are simply expressing their faith more openly than was the case during the decades of repression.

Despite this increased visibility and activity of Ethiopian Muslims – or perhaps because of it – Christian-Muslim relations in Ethiopia have, for the most part, returned to a state of concord. At least it can be said that the intense conflict and subjugation of past generations is not present today. Rather, Ethiopian

Muslims and Christians live and work side by side, and are often represented in the same family or neighborhood. Both communities have the opportunity to propagate their faith, a freedom which both exercise regularly. Muslims are gaining access to the political process in many regions, and business and educational opportunities are available to all regardless of religious affiliation. On the other hand, the predominance in many areas of one religious community often leaves the other group to experience alienation and sometimes discrimination. Clashes between Christians and Muslims have erupted on several occasions across the country in recent years, resulting in the destruction of houses of worship and a number of injuries and deaths. Efforts by both Muslims and Christians to win converts are frequently met by mistrust or hostility.

Many (both Muslims and Christians) have therefore seen the need for improved relations between the religious communities. Yet little has been done practically from either side, other than occasional meetings among local leaders from both groups to seek for peace at a time of instability in a particular region. Formal programs aiming to provide education about or cooperation with the other group have been virtually non-existent within the Muslim community and the Ethiopian Orthodox Church. The situation is somewhat better among the Protestant churches, where a few staff persons and educational institutions have been conducting workshops and offering courses to help Christians better understand Islam and to engage in evangelism which is appropriately respectful. This has especially been the case with the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY) which has intentionally sought to provide leadership and training in Christian-Muslim relations since 1969. Progress was rather limited due to the small number of personnel able to devote time to this endeavor, as well as to the difficult situation facing the Ethiopian churches during the Derg period. In 2003, however, the Mekane Yesus Theological Seminary of EECMY initiated its Program in Christian-Muslim Relations, which continues to provide a specialized two-year course of study integrated into the seminary's Bachelor of Theology curriculum. Although the number of students involved in this program has so far been small, interest in this kind of in-depth training has been growing within EECMY and also among other Protestant churches. Ethiopian Christians are finally beginning to realize that the time is long past when the world of Islam was a foreign entity from which they could keep their distance, although Christian acknowledgment that Muslims now form an integral part of Ethiopian society is still developing.

Meanwhile, the year 2006 witnessed the flare-up of three major clashes between large groups Muslims and Christians in quite separate regions of the country. In each case, property was destroyed (especially churches and/or mosques) and a number of deaths and injuries occurred before local police could move in

to quell the unrest. Reasons for this apparent increase in acute sectarian violence are still not fully clear. Many believe that individuals from neighboring countries (especially Sudan and Somalia) who adhere to and preach a more radical and militant form of Islam have entered Ethiopia, traveled to these areas, and stirred up local animosity towards Christians. On the other hand, it seems that Christians in these areas have sometimes engaged in vigorous proselytism that has given rise to a number of Muslim conversions to Christianity, leading to strong resentment from the local Muslim communities. As a result, tensions have increased between the two groups, not only at the local level in these areas but also nationally. This has been intensified by Ethiopia's military involvement in Somalia at the beginning of 2007. Muslim and Christian leaders (both locally and nationally) are making some effort to meet together and discuss their concerns so as to diffuse any simmering antagonism. But there is a long road ahead before mutual trust, respect and cooperation between Muslims and Christians in Ethiopia are fully realized.

THE FUTURE : CHALLENGES FOR BOTH MUSLIMS AND CHRISTIANS

It is clear from this historical survey that relations between Christians and Muslims in Ethiopia have suffered many setbacks since the initial positive experience which occurred during Muḥammad's lifetime. Overall, the frequency, length, and intensity of periods of conflict have without doubt outweighed periods of concord. Although the present situation, built on the changes that have occurred since 1991, presents many opportunities for promoting peaceful coexistence, Christians and Muslims in Ethiopia, both independently and together, face numerous challenges if they are to overcome the hostilities of the past and to maintain a positive relationship in the country of which they are both citizens. Following are some of the more important points that I believe must be addressed in order to achieve this goal.

1. Both Muslims and Christians must strive to overcome barriers of cultural division, misunderstanding, and attitudes of antagonism. In some areas of Ethiopia, Muslims and Christians have lived together for decades, even centuries, in harmony and cooperation. But in other parts of the country, divisions run deep, communities are separated, and feelings of fear and suspicion dominate relationships with the other group. Christians and Muslims will often refuse to eat meat slaughtered by the other group or to enter the others' restaurants or shops. Villages may be divided along religious lines or else inhabited by one group with the clear message that the other group is not welcome. Much of this ill-feeling and maltreatment is based on a lack of knowledge about what the other group believes and how they live out their faith. Both Muslims and Christians, then, must engage in self-education about the actual religious life of the other group.

Community religious leaders should take the initiative to gain first-hand knowledge and then to pass this on to those who look to them for spiritual guidance. Educational courses and programs should especially be developed in training institutions where leaders can be exposed to the real situation rather than hearsay. Members of the other group should be invited to explain the faith and practice of their own community. People should then be encouraged to become true neighbors to those around them who are of the other faith, sharing everyday life experiences, visiting them on religious holidays, and helping them in times of need. Both communities should strive to develop this approach of neighborliness *first*, before attempting to convince the other of the validity of their version of faith and practice. Evangelism, whether Muslim or Christian, that is not based on mutual respectful relationships usually leads to defensive attitudes that will produce antagonism rather than honest dialogue and reflection.

2. Both Muslims and Christians must learn to cooperate in matters of community interest. Many of the problems that face Ethiopia as a nation affect all people without regard to religious affiliation. Poverty, weather-related famine, lack of local resources such as clean water, and the HIV-AIDS epidemic – to name just a few – are problems that strike both groups with equal intensity. Communities do themselves a disservice when only one religious group takes the initiative to deal with such issues and/or becomes the beneficiary of development or aid concerning any of these problems. One key to overcoming this kind of imbalance is to form local committees which incorporate leaders of all religious communities within that district, allowing all groups a sense of involvement and representation in tackling the problems that face their entire neighborhood. Such an endeavor can also be extremely effective for maintaining peace between religious groups in a given locality. Many of the destructive clashes that have occurred in recent years might well have been tempered or avoided altogether if leading members of each religious community had come together to air their grievances and search for mutually acceptable solutions. Such dialogue and cooperation at the national level is of course also important, but unless *local* communities likewise get involved, people at the grass-roots level will fail to benefit.

3. Both Muslims and Christians must search for means to instill religious reform in their respective communities without succumbing to religious extremism. This would seem especially to be a concern for Ethiopian Muslims in the context of regional and global tendencies towards extremist expressions of Islamic religion. To their credit, Muslim leaders in Ethiopia have recognized that religious adherence among their people has often been diminished by over-accommodation to traditional beliefs and customs. Large segments of the Muslim population do not understand or observe even the basic tenets of their faith. One of the main reasons for this has been the restrictions imposed on Ethiopian

Muslims in the past by the Christian imperial regime. It would be natural for the Muslim community to react to this fact by trying to impose a puritanical form of religion, retreating into a religious-ghetto mentality that did not take into account the reality of their pluralistic context. Ethiopian Muslims must resist this temptation that has overtaken certain Muslim groups in other areas of the world if they are to fully exercise their new freedoms and take their place as full members of the social order. However, Ethiopian Christians have also not been immune to this tendency. Due to the dominant role that the church has played for centuries in Ethiopian society, Orthodox Christians today often behave as if Ethiopian identity is inherently Christian, and that Muslims do not really belong to their country. It is time for members of EOC to strive for a church that allows biblical principles of hospitality to reform national tradition. Likewise, Protestant Christians who have disengaged themselves from the strictures of the EOC sometimes follow paths of extreme evangelical fervor which alienate relations with fellow Ethiopians, Muslim and Orthodox alike. People of religion in Ethiopia need to reform themselves along principles of religious moderation explicit in both Bible and Qur'ān, so that they can learn to find common ground as Ethiopian citizens while also respecting each others religious differences.

4. Both Muslims and Christians must help each other to become fully engaged in the political process without domination. Ethiopian Christians especially must recognize the necessity as well as the difficulty of turning from centuries of Christian political control to a truly democratic society. For years the Ethiopian Muslim leadership has expressed rejection of any intention to establish an Ethiopian Islamic state, and it is time that Christians learn to work with their Muslim colleagues on the basis of this assertion rather than fueling fears of Muslim political supremacy. Ethiopian Muslims likewise must resist any pressure from Muslim-dominated countries in the region to turn their newfound opportunities into one-sided political advantage. However problematic may have been the past political hegemony, and however complex may be the present political state of affairs, Ethiopians of all persuasions are generally committed to the ideal of equal representation and involvement in government at all levels. But this can be achieved only when all groups learn to trust each other and to allow – even assist – each other with regard to their role in the political process, mutually striving for a healthy balance. Only in this way can Ethiopia avoid the dissension that has beset so many nations around the world because one religious group chooses to impose their religious-political agenda on the country as a whole.

5. Both Muslims and Christians must work together to address constructively the complex international issues involving neighboring countries. The tensions that have often existed between Ethiopia and some of her neighbors, especially Eritrea, Somalia and Sudan, are well known. Although the reasons for such ten-

sions are quite diverse, incorporating regional ethnicity, political ideology and national pride, they also entail issues of religion, especially since all countries on Ethiopia's border except Kenya have populations where the significant majority are Muslims who often display fundamentalist inclinations. Both Christian and Muslim leaders in Ethiopia have expressed the need to keep radical forms of political Islam out of their country, recognizing that the presence of such elements would only lead to instability. Nevertheless, the Ethiopian Muslim community often feels that statements and actions by the government with regard to bordering nations, which are generally supported by the Christian community, are taken without due consideration for the complications involved concerning the religious aspirations of these countries. On the other hand, some Muslim communities have apparently been rather lenient with regard to the infiltration of foreign radical preachers among their people who have been partly responsible for instigating local sectarian violence. Here is another area where both Muslims and Christians in Ethiopia must come together to wrestle through the complexities involved and search together for solutions that will serve the common interest of all.

6. Both Muslims and Christians must find appropriate ways of expressing the unity of their respective communities. Unity among Christians has been a perennial problem for the world-wide church, but in Ethiopia it is exacerbated by the nationalistic dimension of the Ethiopian Orthodox Church in contrast to western characteristics found in most Protestant denominations. Since Protestant churches have drawn many of their members from Ethiopians of Orthodox background, relations between the two bodies have been reserved. The diversity of doctrinal background and practice among Protestants, as well as differing ethnic associations with most groups, have resulted in few churches working together on issues of mutual interest – despite the loose association of several denominations within the Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia. One currently hears many calls for Christian unity, but unfortunately this is often invoked for the purpose of taking a joint stand of aggressive resistance *against* Islam. At the same time, Ethiopian Muslims are often divided along ethnic lines or according to their degree of association with reform movements. Calls for Muslim unity can likewise carry overtones of a unified opposition to Christian provocation. The search for religious unity among either Christians or Muslims must instead be induced by a desire to exercise tolerance in the face of disagreements, by an appreciation for common ground that is simultaneously respectful of genuine differences. It is when Christians learn to work together with other kinds of Christians, and Muslims with Muslims, that the two larger groups can begin to appreciate the need for tolerance and cooperation with each other along with consideration for where they diverge.

7. Both Muslims and Christians must identify shared religious concepts by which they can establish constructive religious dialogue. When it comes to matters of faith, both Christians and Muslims in Ethiopia often assume that members of the other group hold doctrines which are completely antithetical to what they believe. Of course, each group endorses certain teachings that are not shared by the other and which distinguish their own faith as unique. Some religious leaders, however, tend to accentuate those differences as if there were virtually nothing which the two religious communities have in common theologically. Both groups should recognize that there are important commonalities of belief between them as well as differences, and that these shared beliefs can become bridges of communication and understanding. Dialogue on such issues is not meant to minimize the distinctions, but to discover a shared foundation of similar doctrines such that points of divergence can then be meaningfully discussed. A clear example in this regard is the concept of God. Ethiopian Muslims tend to assume that the Christian Amharic word for God, *Egziabiher*, represents a deity which has nothing in common with Allāh. Ethiopian Christians likewise often imagine that the name Allāh refers to some pagan god or even a demonic being, unaware that Christian Arabs have always used this term to refer to the God of the Bible. Both groups need to realize that their distinctive *terminology* for God does not mean complete disagreement with regard to their respective *beliefs* about God, and that in fact they share numerous similar ideas concerning God's unity, omnipotence, creativity, mercy and judgment, to name a few. Initial acknowledgement of shared beliefs can lead to a much greater understanding, even appreciation, of those beliefs that distinguish Islam and Christianity, even if each group cannot concur fully about such matters.

8. Both Muslims and Christians must conduct their activities of propagation in accordance with honest dialogue and mutual respect. Christians and Muslims alike in contemporary Ethiopia enjoy the freedom of inviting others to consider the claims of their particular beliefs and to convert from one religion to the other. Yet this freedom is often viewed with suspicion by each group towards the other. Indeed, the attempt by either Christians or Muslims to win converts of the other group is almost always seen by the "target" group as aggressive behavior intended to persuade individuals away from the truth and onto a path of error. Methods are often used that are considered to be forceful or deceptive, often criticizing the other faith in a manner involving exaggeration or caricature. Such approaches naturally arouse resistance rather than the intended curiosity or attraction. Muslims and Christians often engage in debates; yet despite the outcome of the argument, both parties tend to adopt defensive postures that close the door to genuine consideration of what the other has to say. Furthermore, Ethiopian culture (as in many other non-western societies) is characterized by strong fam-

ily or tribal loyalties, and conversion from one religion to the other is frequently considered to be a betrayal of that allegiance. It is time for both Muslims and Christians to recognize the futility of an aggressive approach to evangelism and to appreciate that such methods in fact often bring about the opposite of the desired result. Some would say that it is better to refrain from conducting evangelism in any form. Instead, all should realize that both Christianity and Islam are by nature missionary religions; the desire and even obligation to bear witness to what one believes is for each group part of their religious identity. Christians and Muslims should thus approach each other as fellow seekers after God's truth; each other's convictions must be viewed as a personal choice that should not be abused. At the same time, each must recognize the right of the other, as many have said, "to convince and to be convinced." In Ethiopia, both groups have the right to persuade others that what they believe is true, and both groups have the right to change their minds about what they believe. Respect for these concepts, in the context of appreciation for Ethiopia's pluralistic society and of cooperation between religious communities, will help to enable efforts of propagation to be conducted without mutual animosity and can instead lead to constructive engagement about matters of faith.

CONCLUSION: LESSONS FOR US ALL

It should be fairly clear that both the past and the future of Christian-Muslim relations in Ethiopia in many ways parallel relations between Muslims and Christians in much of the rest of the world. The paradigm of a pendulum swinging between concord and conflict is characteristic of the history of Christian-Muslim relations in many other regions. Of course, in only some of those situations has Christianity been the dominant religion; in much of the Middle East, North Africa, parts of South-East Asia, etc., that role has been filled by Islam. In any case, there are numerous examples where peaceful relations have existed in Christian-majority areas as well as in Muslim-majority areas. And there are numerous examples where conflict has developed from Muslim aggression as well as Christian aggression. Furthermore, all of these possible scenarios can be found in today's world as well as in the past.

It is thus incumbent on both Christians and Muslims around the world to develop attitudes and approaches towards the other group that will foster concord rather than conflict. The eight points outlined above which delineate the challenges facing Muslims and Christians in Ethiopia can apply, at least to some degree, to both groups in many if not in most other regions. Christians and Muslims together must acknowledge that it is in their best interest to apply principles of tolerance, moderation, and collaboration in the various types of relationships they have with each other, recognizing that what benefits the other group often

benefits one's own group as well. The frequency and intensity of religious extremism in today's world (whether Muslim or Christian) means that the majority of adherents who seek to live together in peace must be proactive in preventing tragic incidents and in encouraging mutual contact and cooperative ventures. It may require a great deal of effort to put such principles into action; but the cost resulting from indifference or inactivity would be very high indeed.

This article originally appeared in the *Reformed Review*, Spring 2008 (61:2). Reproduced by permission. All rights reserved.

POSTSCRIPT: A BIBLIOGRAPHIC ESSAY

I have chosen not to encumber this article with specific references to various sources. Its purpose has not been to prove a particular thesis that might be challenged by others, but to outline some historical essentials about one particular country (which can be substantiated in multiple books and articles), and to draw some common-sense conclusions concerning our attitudes and behavior as people of faith. Disagreement with my approach here should be a matter of personal opinion rather than scientific argument. Naturally I hope that most readers will concur with my suggestions, but I recognize that the convictions and experiences of others may lead them to pursue a different path. I ask only that the reader seek to apply principles based upon what is found in scripture, whether the Bible or the Qur'ān; I am personally convinced that the general tenor of both support my proposals above.

Nevertheless, I hope that some readers will want to investigate the complex story of Christian-Muslim relations in Ethiopia more deeply, and for them I would like to supply the following annotations on a select list of printed resources in English. This list is by no means exhaustive; however, the number of scholarly works dealing specifically with this subject are not many. Most resources not mentioned here deal with this subject in a broader context or are of a very specialized nature. Many of the authors cited have produced several worthwhile works on Islam in Ethiopia, but only the most representative ones are listed. My purpose here is to provide anyone wishing to explore this subject with information about the scholars and their primary works which will be most important as a starting point for investigating a more detailed aspect. The comments here will be followed by a list containing full bibliographic data for each work mentioned.

There are many resources which cover Ethiopian history in general and which can offer a framework for the study of Islam and its relations with the Christian state; the recently updated book by Marcus is both complete and concise, and is an excellent one to utilize for this purpose. Other works of a general historical nature give some attention to the role of Islam in Ethiopian history during certain broad periods. These include the unique work of Pankhurst who examines the geographical margins of Abyssinia including its Muslim neighbors; the two books by Abir, dealing with 13th–17th and 18th–19th centuries respectively; and Erlich's perceptive study of Ethiopia's often problematic relations with Muslim Egypt, especially in the modern era.

Another category of books which provide a useful starting point are those which deal with Islam in Africa as a whole and which incorporate a chapter about Ethiopia (usually including the countries surrounding Ethiopia as well). The definitive work here is Kapteijns' extensive survey in Levtzion and Pouwels' substantial work on the history of Islam in the continent. Shorter but still very valuable treatments are given by Robinson and by Hiskett. Insoll provides considerable archeological data as well in his chapter which covers Ethiopia through the Grañ episode.

Works that are devoted specifically to the history of Islam and Christian-Muslim relations in Ethiopia almost always focus on a particular historical episode. Still the only book which is singularly dedicated to a complete account is Trimingham's *Islam in Ethiopia*. Despite the age of this book (originally written more than half a century ago) and the fact that more recent authors have occasionally revised certain of his conclusions, no serious student of the subject can bypass Trimingham's careful presentation and analysis.

Some of the more important works dealing with specific key episodes of Christian-Muslim relations in Ethiopian history must also be mentioned. Trimingham provides a detailed presentation of Abyssinia's involvement in pre-Islamic Arabia in a chapter of his *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. The most important primary source on the First Hijrah to Axum can be found in the seminal biography of Muḥammad written in the eighth century by Ibn Ishāq and edited by Ibn Hishām some decades later. We are fortunate to have a fine English translation of this by Guillaume; the passages dealing with the First Hijrah are found on pp. 146–53. A contemporary Muslim analysis of this event in the context of ancient Axum is given by one of Ethiopia's leading Muslim scholars, Hussein Ahmed. An English translation is also available for the most important primary (Arabic) source for another critical event: the 16th-century invasion of Abyssinia by Aḥmad Grañ. The author of this work, called *Futūḥ al-Ḥabaša*, was a Yemini scholar who had accompanied Grañ named Šihāb al-Dīn Aḥmad (note: the letter š given in that book is equivalent to the letter usually transliter-

ated as “sh”). There are few materials for the modern period, but the situation for Muslims in the era surrounding the rule of the Derg (1973–1993) is described by Hussein Ahmed; and Østebø has aptly summarized and analyzed the development of Ethiopian Islam since the fall of the Derg in 1991. Meanwhile, published studies of contemporary Christian-Muslim relations from the side of the Ethiopian church are virtually non-existent; however, Klein has provided keen insights into the thought and activities of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus in his unpublished MA thesis (available at Mekane Yesus Theological Seminary, Addis Ababa).

Finally, a few significant resources regarding Muslims in specific regions and/or among key people groups in Ethiopia can be given. Braukämper has conducted considerable research on the history and development of Islam in southern Ethiopia, and his book is a collection of several previously published articles. Hassan’s book provides a comprehensive presentation of the Oromo migrations and settlement, as well as the role Islam has played within this largest of Ethiopian ethnic groups. His article on the adoption of Islam among the Oromos of Wallo (in north-eastern Ethiopia) is a significant analysis of Islamic reaction to official Christian provocation. The larger picture of the development of Islam in Wallo is detailed in Hussein Ahmed’s book. As was mentioned above, the ancient city of Harar has played a central role in Ethiopian Islam; while a historical survey is given in Trimmingham’s *Islam in Ethiopia*, Waldron’s article analyzes its historic and contemporary religious culture. Overviews of Islam among the two large pastoral tribes in eastern Ethiopia can be found in the article by Lewis (for the Somalis) and the chapter by Kalb (for the Afar).

Other helpful resources dealing with various aspects of Islam in Ethiopia can be found in the bibliographies of the works listed, especially those by Ahmed, Braukämper, Hassen, Kapteijns and Østebø.

ABIR, MORDECHAI

1980 *Ethiopia and the Red Sea: The Rise and Decline of the Solomonic Dynasty and Muslim-European Rivalry in the Region*. London: Frank Cass.

1968 *Ethiopia: The Era of the Princes: The Challenge of Islam and the Re-unification of the Christian Empire 1769–1855*. London: Longmans, Green & Co.

AHMED, HUSSEIN

1997 “Aksum in Muslim Historical Tradition.” *Journal of Ethiopian Studies* (Addis Ababa) 29, no. 2 (December 1997): 47–65.

1994 “Islam and Islamic Discourse in Ethiopia (1973–1993).” In *New Trends in Ethiopian Studies: Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies, Michigan State University, 5–10 September 1994: Humanities and*

- Human Resources*, ed. Harold G. Marcus, 775–801. Lawrenceville, New Jersey: Red Sea Press.
- 2001 *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, ed. Reinhard Schulze. Leiden: Brill.
- BRAUKÄMPER, ULRICH
- 2002 *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays*. Göttinger Studien zur Ethnologie, no. 9, ed. Ulrich Braukämper and Brigitta Hauser-Schäublin. Hamburg: Lit.
- ERLICH, HAGGAI
- 2002 *The Cross and the River: Ethiopia, Egypt, and the Nile*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- HASSEN, MOHAMMED
- 1992 "Islam as a Resistance Ideology Among the Oromo of Ethiopia: The Wallo Case, 1700–1900." In *In the Shadow of Conquest: Islam in Colonial Northeast Africa*, ed. Said S. Samatar, 75–101. Trenton, New Jersey: Red Sea Press.
- 1990 *The Oromo of Ethiopia: A History 1570–1860*. African Studies Series, no. 66, ed. J. M. Lonsdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- HISKETT, MERVYN
- 1994 "Ethiopia and the Horn." Chapter in *The Course of Islam in Africa*. Islamic Surveys, no. 15. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GUILLAUME, A[LFRED]
- 1955 *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh with Introduction and Notes*. London: Oxford University Press.
- INSOLL, TIMOTHY
- 2003 "Aksum to Adal: Ethiopia and the Horn of Africa." Chapter in *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge World Archaeology, ed. Norman Yoffee. Cambridge: Cambridge University Press.
- KALB, JON
- 2000 "Desert Origins." Chapter in *Adventures in the Bone Trade: The Race to Discover Human Ancestors in Ethiopia's Afar Depression*. New York: Copernicus.
- KAPTEIJNS, LIDWIEN
- 2000 "Ethiopia and the Horn of Africa." In *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, 227–50. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- KLEIN, JÜRGEN
- 2005 "The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus and Its Understand-

- ing of Islam and Approaches to Muslims in Ethiopia from 1969–2004.”
M.Phil. thesis, Missionsseminar Hermannsburg (Germany).
- LEWIS, I. M.
1986 “Islam in Somalia.” In *Somalia in Word and Image*, ed. Katheryne Loughuan, 139–42. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- MARCUS, HAROLD G.
2002 *A History of Ethiopia*. 2nd ed. Berkeley, California: University of California Press.
- ØSTEBØ, TERJE
1998 “Creating a New Identity: The Position of Ethiopian Muslims in Contemporary Perspective.” *Swedish Missiological Themes* 86, no. 3 (1998): 423–54.
- PANKHURST, RICHARD
1997 *The Ethiopian Borderlands: Essays in Regional History from Ancient Times to The End of the 18th Century*. Lawrenceville, New Jersey: Red Sea Press.
- ROBINSON, DAVID
2004 “Ethiopia: Muslims in a ‘Christian Nation’.” Chapter in *Muslim Societies in African History*. *New Approaches to African History*, ed. Martin Klein. Cambridge: Cambridge University Press.
- ŠIHĀB AL-DĪN AḤMAD
2003 *Futūḥ al-Ḥabaša: The Conquest of Abyssinia [16th Century]*. Trans. Paul Lester Stenhouse. Hollywood, California: Tsehai.
- TRIMINGHAM, J. SPENCER
1979 “Christianity in South-west Arabia” Chapter in *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. Arab Background Series, ed. N. A. Ziadeh. London: Longman.
1965 *Islam in Ethiopia*. Oxford: Oxford University Press, 1952. London: Frank Cass.
- WALDRON, SYDNEY R.
1978 “Harar: The Muslim City in Ethiopia.” In *Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies, Session B, April 13–16, 1978, Chicago, U.S.A.*, ed. Robert L. Hess, 239–57. Chicago: University of Chicago Press.

Tiivistelmät

PÄIVI HASU

Globaali helluntailaisuus, kulttuurinen (epä)jatkuvuus ja talous Tansaniassa

Artikkelissa tarkastellaan globalisaation ja paikallisuuden sekä kulttuurisen jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden problematiikkaa helluntailais-karismaattisen kristillisyyden edustaman kahden teologisen periaatteen, demonologian ja menestyksen teologian, avulla. Tapaustutkimuksena on Dar es Salaamissa Tansaniassa sijaitseva helluntailais-karismaattinen kirkko Efatha ja sen järjestämä hengellinen kokous. Analyysin kohteena on kokouksessa esiintyneen ghanalaisen uskonnollisen johtajan Mensa Otabilin opetukset ja niiden sijoittuminen globaaliin ja paikalliseen tansanialaiseen kontekstiin. Artikkeliki keskustelee kulttuurisen jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden kysymyksistä ja esittää, että Otabilin viesti sisältää perustavanlaatuisen kulttuurisen murroksen mahdollisuuden tansanialaisessa kontekstissa.

MARKKU HOKKANEN

Parantaminen, kristinusko ja lähetystyö Afrikan historiassa

Tässä artikkelissa käsitellään parantamisen ja kristinuskon suhteita Afrikan historiassa, keskittyen erityisesti lääkintätyöhön osana 1800- ja 1900-luvun lähetysliikettä. Se on tutkimuskirjallisuuteen perustuva yleiskatsaus, joka pohjaa osin aikaisempaan tutkimukseeni parantamisesta ja lähetyskristillisyydestä eteläisessä Keski-Afrikassa. Artikkelissa tarkastellaan lääkintää ja lähetystyötä, kulttuurikohtaamisia ja kulttuurivälittäjiä sekä parantamisen ja uskonnollisen kääntymisen suhdetta.

PAULI LAUKKANEN

Raamattu pääanalusena: Havaintoja Raamatun käytöstä ja merkityksestä Namibiassa

Raamatun julkaiseminen ndongan kielellä Pohjois-Namibiassa 1954 pani liikkeelle raamatunlukuinnostuksen. Raamattua arvostettiin sen hengellisen sisällön takia, mutta myös pyhänä esineenä. Kirjan merkitys kasvoi väestön jouduttua sodan jalkoihin. Raamattu pääanalusena antoi turvallisen tunteen. Maan itenäistyessä kiinnostus suuntautui taloudellisiin ja yhteiskunnallisiin päämääriin. Äidinkielen asema heikkeni valtion ottaessa maan ainoaksi viralliseksi kieleksi

englannin. Myös omakielinen kirjallisuus menetti arvostustaan. Nuoremmat ihmiset eivät mielellään kuljeta isokokoista omakielistä Raamattua kokouksiinsa, vaan hankkivat taskukokoisen englanninkielisen Uuden testamentin. Vanhempi väestö rakastaa Raamattuaan ja tutkii sitä mielellään yhdessä toisten kanssa.

JAAKKO LOUNELA

Kukaan ei voi palvella neljää herraa: Suomen helluntailaiset, luterilaiset ja ortodoksit kehitysyhteistyössä Keniassa

Suomalaisten hankkeet tähtäsivät Kenian kehitysohjelmien mukaisiin tavoitteisiin saaden suosituksia Keniasta, mutta Kenian virallisiin suunnitelmiin sisältyi vain kaksi Suomen helluntailaisten kouluhanketta. Ne olivat korkeimman tason vaikuttajien vaalipiirissä tai kotimaakunnassa. Suomen valtion rahoitusosuuden noustua yli 50 prosentin 1984 valtio seurasi entistä tarkemmin hankkeita. Kenian ortodoksisen hiippakunnan keskittynyt hallinto tyrehtytti suomalaisten itsenäisen kehitysyhteistyön, yhteistyökirkko hillitsi luterilaisiakin, mutta helluntailaisten valtionapu kasvoi 1980-luvun loppuun asti.

MARI-ANNA PÖNTINEN

Viisauden jäljillä: Näkökulma afrikkalaiseen ajatteluun

Kontekstuaalisen teologian yksi suurimpia kysymyksiä on ollut teologian liittäminen sitä ympäröivään ajatteluun. Myös afrikkalainen teologia on etsinyt rakenteita, jotka korvaavat teologisessa tulkinnassa esiintyvän länsimaisen ajattelun ja tekevät teologiasta afrikkalaiselle ymmärrettävän. Tämä artikkeli keskittyy afrikkalaisten nykyfilosofien näkemyksiin siitä, mitä afrikkalainen filosofia ylipäätään on. Näkökulmina artikkeli käyttää filosofianhistorian uudelleenarviointia sekä ns. tietäjäysfilosofian tulkintaa traditionaalisen suullisen filosofian funktiosta afrikkalaisessa ajattelussa.

SATU SAARINEN

Kutsumus, vastuu ja hengellisyys: Näkökulmia Namibian luterilaisten kirkkojen naispappien kokemuksiin

Tässä artikkelissa tarkastellaan naispuolisten pappien ja seminaariopiskelijoiden kokemuksia Namibian kahdessa luterilaisessa kirkossa. Naisten kokemukset ovat tulleet viime aikoina yhä suuremman ja laajemman tutkimuksen keskiöön niin kulttuurihistoriallisessa, feministiteologisessa, sukupuolihistoriallisessa kuin narratiivisessa elämäkertatutkimuksessakin. Tässä artikkelissa keskitytään

naisteologiien kokemuksiin kutsumuksen, hengellisyyden ja vastuun kysymysten näkökulmista.

ANTTI VANHANEN

Etnisyys ja tribalismi Etelä-Tansanian luterilaisuudessa
Berliinin Lähetysseuran aloittama luterilainen lähetystyö nykyisen Tansanian Eteläisellä Ylänselällä ulottui ensimmäiseen maailmansotaan mennessä useiden kansanryhmien alueelle. Järjestö korosti Gustav Warneckin oppia itsenäisistä kansankirkoista. Tämä doktriini ja maailmansotien välillä brittihallinnon luoma heimohallintojärjestelmä vahvistivat etnistä identiteettiä. 1950-luvulla pääosin etnisten rajojen mukaiset rovastikunnat oli jaettu pohjoismaalaisten lähetysjärjestöjen kesken, ja uhkana oli kirkon jakautuminen. Etniset jännitteet ilmenivät erityisesti kirkon keskusalueen ja lähes enemmistönä olleiden benojen sekä Njassajärven ranta-alueen nykyaikien välillä. Tansanian epävakaa sisäpoliittisessa tilanteessa 1960-luvun puolivälissä ns. *benaoppositio*, jossa yhdistyivät sekä tribalismi että nationalismi, pyrki ylivaltaan kirkossa kuitenkin siinä onnistumatta.

AULI VÄHÄKANGAS

Dynaamista afrikkalaista naisten teologiaa

Tämä artikkeli käsittelee afrikkalaista naisten teologiaa *The Circle of Concerned African Women Theologians* -verkoston kautta. Erityisesti tarkastellaan sen kolme jäsentä: Mercy Oduyoyea, Musimbi Kanyoroa ja Musa Dubea. Vuonna 1989 perustetun verkoston tarkoituksena on kannustaa teologiseen ajatteluun, tutkimukseen ja julkaisuun. Afrikkalaiset naisteologit ymmärtävät teologian lähtökohdaksi tarinan ja tulkitsevat Raamattua niin oman elämäntarinansa kuin muiden naisten tarinoiden kautta. Dynaamisen tulkinnan kohteena on ollut kirkon virka, naisen rooli ja asema afrikkalaisessa kirkossa. Viime vuosina hiv-aids on nostanut esille tarpeen luoda teologiaa, joka käsittelee seksuaalisuutta afrikkalaisen maailmankuvan kautta.

HOLGER WEISS

Islam ja muslimit Ghanassa: Ns. muslimitekijä
länsiafrikkalaisessa sekulaarissa valtiossa

Islamin politisoitumista Afrikassa – uskonnon käyttöä poliittisessä argumentaatioissa – on tutkittu paljon viimeisten vuosien aikana. Huomiota ovat saaneet islamilaisten liikkeiden nousu ja vaikutus, niiden (oletettu) radikalisoituminen

sekä niiden suhde valtioon ja asemaan afrikkalaisessa siviiliyhteiskunnassa. Usein on huomattu, etteivät (kansainväliset) islamilaiset liikkeet ole ensisijaisesti pyrkineet haastamaan valtiota, vaan kyseessä on pikemminkin ollut paikallisten afrikkalaisten muslimien yhteiskunnallisen ja poliittisen aseman parantaminen ja vahvistaminen. Tilanne Ghanassa tarjoaa erinomaisen mahdollisuuden tarkastella, mitä islamin politisoituminen on tarkoittanut. Muslimit ovat Ghanassa poliittisesti ja yhteiskunnallisesti marginalisoitu vähemmistö, joka on viimeisten vuosikymmenten aikana yrittänyt kohentaa asemaansa haastamatta olemassa olevaa sekulaarista valtiota. Islamin politisoituminen on johtanut uskontoryhmän sisäisiin konflikteihin, kun taas varsinaisia uskontojen välisiä konflikteja on ollut vain vähän.

Summaries

PÄIVI HASU

Global Pentecostal-Charismatic Christianity, Cultural (Dis-)continuity and Economy in Tanzania

The article discusses globalisation and localisation as well as cultural continuity and rupture in a Tanzanian case study of Pentecostal-charismatic Christianity by examining two central theological principles, demonology and prosperity gospel. The case is that of a spiritual seminar organised by a Pentecostal-charismatic church Efatha in Dar es Salaam. The article examines the teachings of a Ghanaian religious leader Mensa Otabil and situates them in the context of the global and the local, Tanzanian context.

MARKKU HOKKANEN

Healing, Christianity and Mission in African History

This article discusses the relationships between healing and Christianity in African history, with particular focus on the missionary medicine of the nineteenth and twentieth centuries. It is a general survey based partly on recent literature and partly on the author's previous research into healing and mission Christianity in South-Central Africa. The article deals with missionary medicine, encounters and cultural mediators and the relationship between healing and religious conversion.

PAULI LAUKKANEN

The Use of Bible Translations in Northern Namibia

The Bible in Ndonga (northern Namibia) was published in 1954 and became popular reading. The book was revered for its message but also as a sacred object. During the war a Bible as a pillow gave sense of security. When independence came, attention shifted to economic and social aims. English became the only official language. Indigenous languages and literature in them lost esteem. Youths dislike carrying big books to meetings; they prefer pocket-size English New Testaments. Older people love their Bible and study it together.

JAAKKO LOUNELA

Kenyan–Finnish Development Cooperation and Finnish Mission Agencies

The projects of the Finns conformed to the Kenyan development policy. When the Finnish government started paying over 50 % of the costs, from 1984, it also tightened its control. The Pentecostals received an ever-increasing amount of money during the 1980s. The Kenyan partner church restricted development project activity among the Lutherans and Orthodox more than the independent Pentecostal congregations.

MARI-ANNA PÖNTINEN

Paths of Seeking the African Wisdom: A Philosophical Perspective

African wisdom has been basically approached through three different standpoints of view: by using the religious approach or anthropological investigation, or through the philosophical exploration. This article gives a closer look to contemporary African philosophy in its attempts to clarify, what is actually the oral African wisdom. It surveys the conceptual meaning of 'African philosophy' and concentrates on the question of African philosophy as truly historical by its nature. The article explores the present day ways of understanding the oral philosophical heritage and introduces Sage Philosophy as one of the most fruitful theories in perceiving and analysing the structure of orality in African philosophy. African philosophers have paid attention to the myth of unanimity of the African thought in previous theological investigations. Even though the relation between African philosophy and African theology has been quite stormy in the recent decades, the two disciplines can benefit from each other's paths into the huge African oral heritage.

SATU SAARINEN

Calling, Responsibility, Spirituality: Women Pastor's Experiences in the Evangelical Lutheran Churches in Namibia

The article discusses experiences of women pastors and female seminary-students in two Evangelical-Lutheran Churches in Namibia. Women's experiences have become increasingly discussed issue in fields of cultural history, feminist theological research and religious history as well as life narrative research. This article emphasizes on the experiences of women theologians in the viewpoint of calling, spirituality and responsibility.

ANTTI VANHANEN

Ethnic Awareness and Tribalism among the Lutherans of Southern Tanzania

Berlin Missionary Society aimed at founding independent national churches in the Southern Highlands of Tanzania. This Gustav Warneck's doctrine and tribal administration created by the British government strengthened ethnic identity. In the end of the 1950s Lutheranism was on the verge of dividing into churches of Scandinavian missionary organizations, partly on ethnic grounds. Tribalism moved into Church, especially as a conflict between the Bena and the Nyakyusa after Tanzania rejected ethnic division. During 1964 to 1966 the Bena opposition combined nationalism and tribalism but failed to get supremacy in Church.

AULI VÄHÄKANGAS

Dynamic Women's Theology from Africa

This article deals with African women's theology of *The Circle of Concerned African Women Theologians* focusing on three members: Mercy Oduyoye, Musimbi Kanyoro and Musa Dube. The network was launched in 1989 to encourage theological thinking, research and publishing. They see narrative as the starting point of theology and interpret the Bible either through their own life stories or through other women's stories. The focus of their dynamic interpretation has been on church ministry as well as the role and status of women in the African church. Recently, HIV / AIDS has begun to require a theology of human sexuality through the African world-view.

HOLGER WEISS

Islam and Muslims in Ghana: The 'Muslim Factor' in a West African Secular State

The politicization of Islam in Africa has been on the agenda of research in recent years. The debate among researchers has, to a large extent, concentrated on the emergence of Islamic movements, their socio-political status, their perceived radicalization and, most notably, their relationship with the secular state and their position in African civil society. However, the recent proliferation (or resurgence) of Islamic internationalism in Africa is not about challenging the secular state; instead, the politicization of Islam is first and foremost about strengthening the social and political self-assertion among African Muslims. The development of Islam in contemporary Ghana serves as an interesting case in point: Islam does not have to be a challenge to the secular state; neither does

the politicization of Muslims necessarily led to the eruption of to inter-religious conflicts.

Kirjoittajat – Contributors

PETER FORD, TM, FT, PASTORI
Mekane Yesus Seminaarin CMR- ohjelman koordinaattori
P.O.Box 1247
Addis Abeba
Etiopia
pford@softhome.net

PÄIVI HASU, FT
Systemaattisen teologian laitos
PL 33
00014 Helsingin yliopisto
p. (09) 19124314
paivi.hasu@helsinki.fi

MARKKU HOKKANEN, FT
Suomen Akatemian tutkijatohtori
Historian ja etnologian laitos
PL 35 (H)
40014 Jyväskylän yliopisto
p. (014) 260 1265
majuho@campus.jyu.fi

PAULI LAUKKANEN, TT
Haapamäki 1
13210 Hämeenlinna
p. 040 9525247
pauli.laukkanen@armas.fi

JAAKKO LOUNELA, FT, TT
Haapanatie 36 c 1
90150 Oulu
p. (08) 337 275
jaakko.lounela@softhome.net

MARI-ANNA PÖNTINEN, TM
PL 154
00141 Helsinki
mari.pontinen@kolumbus.fi

SATU SAARINEN, TM, FT
Rengastie 25
90900 KIIMINKI
p. 040 599 77
satu.saarinen@evl.fi

ANTTI VANHANEN, TT, FM
Untamonkatu 3 as 5
53100 Lappeenranta (4.8.2008 alkaen)
p. 0500 873 300
antti@vanhanen.net

AULI VÄHÄKANGAS , TT
Diakonia-ammattikorkeakoulu
Järvenpääntie 640
04400 Järvenpää
p. 040 501 17 68
auli.vahakangas@diak.fi

HOLGER WEISS , FT
Yleisen historian professori (mvs), Åbo Akademi
Messityönkatu 15 B 32
00180 Helsinki
p. (09) 685 2553
holger.weiss@abo.fi

LÄHETYSTEOLIGINEN

AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

Tähän mennessä ilmestyneet

NUMERO 1, 1991

Healing Ministry, Concept of Healing in the Religions – Challenges to the Healing Ministry of the Church in Mission, Helsinki 16–18 August 1990, Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research (NIME)

NUMERO 2, 1992

The Mission of the Evangelical Lutheran Church of Finland

NUMERO 3, 1993

New Age and New Religious Movements, Ryttylä 10–13 May 1993

NUMERO 4, 1995

Usko ja kulttuuri, Faith and Culture Conference, Helsinki 9–10.2.1994

NUMERO 5, 1997

Kulttuurin muutos ja uskonnolliset ilmiöt; Kulturella förändringar och religiösa företeelser; Change of Culture and Religious Phenomena, Helsinki 21.–22.10.1997

NUMERO 6, 2001

Islam ja kristinusko – näkökulmia kristittyjen ja muslimien kohtaamiseen;
Islam and Christianity – Perspectives for Christian-Muslim Encounter

NUMERO 7, 2002

Lähetystyö ja uskonnot Itä- ja Etelä-Aasiassa; Missionary Work and Religions in Southeast Asia and Far East

NUMERO 8, 2006

Näkökulmia Itä- ja Etelä-Aasian kirkkojen lähetyshistoriaan ja uskontoteologiaan;
Outlooks on Mission History and on Theology of Religions by Churches of East, Southeast and South Asia.

NUMERO 9, 2007

Kristinuskon globaalit haasteet ja mahdollisuudet;
Global Challenges and Potentials of the Christian Faith

NUMERO 10, 2008

Kristinusko, islam ja kehitysyhteistyö afrikkalaisessa kontekstissa;
Christianity, Islam and Development Aid Cooperation in the African Context