

TÄSSÄ NUMEROSSA – IN THIS VOLUME

ESIPUHE – FOREWORD

PUREVDORJ JAMSRAN CHINGGIS

The Mongolian Church: The Past 20 Years

JUKKA NORVANTO

Radiolähetyksen teologiaa ja käytäntöä 2000-luvun Mongoliassa

MIKKO VASKO

Syyrialaiset kirkot ja mongolit 1200-luvulla

PAULOS HUANG

Kiinalainen kristillisyyden ja teologia

MARKETTA ANTOLA

Prosessiteologia idän ja lännen välittäjänä

KRISTIINA RINTAKOSKI & ANU VASAMIES-HACKENBRUCH

Kirkko ihmisoikeuksien puolustajana Nepalissa

A. G. AUGUSTINE JEYAKUMAR

Missiologistical Challenges: An Indian Perspective

MIKKO MALKAVAARA

Dalit-teologia 2000-luvulla

RICHARD CROFT

Muslim Background Believers in Bangladesh: The Mainline Church Scene with these New 'Church' Members from Muslim Backgrounds

JORMA PIHKALA

Evangelisluterilaisen seurakunnan aloittaminen Japanissa Shikokulla

RAIMO KUISMANEN

Zen ja rukoilemisen taito: William Johnstonin ajatuksia uskontojen välisestä vuorovaikutuksesta

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN

Mikä tekee meditaatiosta kristillistä?

TIMO VASKO

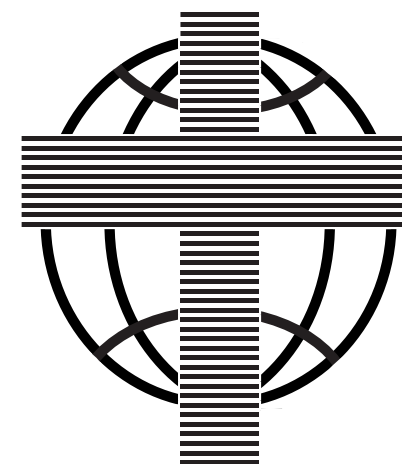
Evangelisen (Evangelical) missiologian globaaleja trendejä The World Evangelical Alliance (WEA) ja the Lausanne Movement

TIIVISTELMÄT – SUMMARIES

LÄHETYS-
TEOLOGINEN
AIKAKAUSKIRJA
VOL. 15
(2012)
JOURNAL OF
MISSION
THEOLOGY

LÄHETYS- TEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

VOLUME 15 (2012)



Kristillinen todistus, palvelu ja läsnäolo
moniuskontoisessa ja monikulttuurisessa
Itä- ja Etelä-Aasiassa

LÄHETYSOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY
VOLUME 15 (2012)

JULKAISIJA – PUBLISHER

Lähetysteologinen instituutti – Institute of mission theology
Kirkon lähetystyön keskus (KLK) – Office for Global Mission
<http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content46AB6B>
journal.mission@evl.fi

PÄÄTOIMITTAJA – EDITOR-IN-CHIEF

lähetysteologi, dosentti Timo Vasko
timo.vasko@evl.fi

TOIMITUSSIHTEERI

TT Heidi Hirvonen

TOIMITUSKUNTA

TAITTO – LAYOUT

Christian Seppänen

PAINO – PRINTING

Kirkkohallitus – Church Council
Helsinki 2012

PAINOS – PRINT RUN

500 kpl – copies

Kirjoitusten julkaisemisessa noudatetaan ns. referee-käytäntöä

ISBN 978-951-789-403-6

ISSN 0788-9518

TILAUKSET

Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, PL 185
00161 Helsinki
p. (09) 1802315
sähköposti: julkaisumyynti@evl.fi
<http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content46AB6B>
hinta 15 € + postikulut

ORDER TO

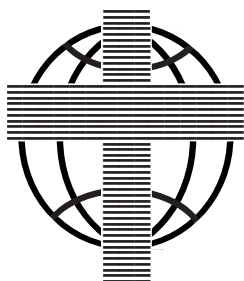
Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, P.O. Box 185
00161 Helsinki, Finland
tel. +358-9-1802315
email: julkaisumyynti@evl.fi
<http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content46AB6B>
price 15 € + postage

LÄHETYSTEOLIGINEN

AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY

VOLUME 15 (2012)

*Kristillinen todistus, palvelu ja läsnäolo
moniuskontoisessa ja monikulttuurisessa
Itä- ja Etelä-Aasiassa*



Esipuhe

KRISTILLINEN TODISTUS, PALVELU JA LÄSNÄOLO MONIUSKONTOISESSA JA MONIKULTTUURISESSA ITÄ- JA ETELÄ-AASIASSA

Lähetysteologinen aikakauskirja – Journal of Mission Theology 15, 2012 on teemanumero, joka käsittelee maailmanlaajan kirkon kohtaamaa problematiikkaa moniuskontoisessa ja monikulttuurisessa Itä- ja Etelä-Aasiassa. Teemanumero sisältää 13 paljon uutta tietoa sisältävää artikkelia. Maantieteellisesti niissä esiintyvät Mongolia, Kiina, Nepal, Intia, Bangladesh ja Japani. Lisäksi kahdessa artikkelissa teemana on kristillisen ja itämaisen meditaation välinen rajankäynti. Myös saadaan seikkaperäinen kokonaiskuva evankelisen (evangelical) missiologian globaaleista trendeistä (World Evangelical Alliance ja Lausanne Movement).

Purevdorj Jamsran Chinggis käsittelee artikkelissa vähän tunnettua Mongolian kristillisyyttä kommunismin romahduksen jälkeen 20 vuoden ajalta: 1991–2011. Vuoden 1991 lopussa Mongoliassa oli noin 20 kristittyä, vuonna 2011 n. 600 seurakunnassa n. 100 000 kristittyä. Hän käy läpi avaintekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet kristinuskon kasvuun ja kehittymiseen Mongoliassa.

Jukka Norvanto tarkastelee medialähetystyön teologiaa ja käytäntöä nykyisessä Mongoliassa. Kristinuskon suosioon Hugh P. Kempin mukaan on neljä syytä, joita Norvanto käy läpi. Kristillisellä televisio- ja radiotoiminnalla sekä Jeesus-elokuvalla on ollut Mongoliassa huomattavan suuri merkitys.

Mikko Vasko uutta tietoa tarjoavassa artikkelissaan valaisee syyrialaiden kristittyjen vaiheita 1200-luvun mongolivaltakunnassa. Artikkelissa pohditaan syitä syyrialaiden kristittyjen positiivisen kuvan muodostumiselle mongoleista.

Paulos Huang pohtii aikaisempaa ja nykyistä kiinalaista kristillisyyttä ja teologianmuodostusta. Kristinuskoko leviää Kiinassa nyt voimakkaasti ja tulevaisuus näyttää positiiviselta. Hän esittelee myös suunnitelman Lutherin kirjallisuuden käännösprojektiksi.

Marketta Antola tutkii Whiteheadin ja Hartshornen prosessifilosofiasta perusideansa saanutta teologista suuntausta, joka tunnetaan prosessiteologiana. Kirjoituksessaan hän osoittaa yhteyksiä prosessiteologisen ajattelun ja itämaisen ajattelun välillä. Samalla saadaan perustavaa tietoa Kiinassa vaikutusvaltaisen piispa K. H. Tingin teologiasta.

Kristiina Rintakoski & Anu Vasamies-Hackenbruch tarkastelevat kirkon merkitystä ja tehtävää ihmisoikeuksien puolustajana Nepalissa. Vuonna 2006 solmittu rauhansopimus päätti Nepalissa kymmenen vuotta jatkuneen sisällissodan, jonka aikana kuoli yli 13 000 ihmistä. Artikkelissa valaistaan ihmisoike-

ustilannetta ja ihmisoikeuslainsäädännön toimeenpanoa Nepalissa. Kristittyjä Nepalissa on n. 2 % väestöstä. Kristilliset tomijat ovat aktiivisia ihmisoikeuksien puolustajina. Artikkelissa huomiota saa ihmisoikeustyö paikallistasolla.

A. G. Augustine Jeyakumar haastaa etsimään Kristuksen antaman lähetystehtävän toteuttamiseen uudenlaista lähestymistapaa intialaisessa kontekstissa. Tällöin on nähtävä alempiarvoisina pidetyt yhteisöt, kuten esim. dalitit, kumppaneina Jumalan lähetyksessä. Sorretut ryhmät on kutsuttava mukaan toteuttamaan kirkon pelastavaa ja elämää antavaa tehtävää.

Mikko Malkavaaran kirjoitus antaa kootusti hyvän kokonaiskuvan jo 1980-luvulla alkaneesta dalit-teologian muodostamisesta. Millainen on tilanne erityisesti 2000-luvun alussa? Kolmen vuosikymmenen aikana dalit-teologia on vakiinnuttanut asemaansa. Se on kasvanut intialaiseksi teologiseksi oppiaineeksi ja ajattelumalliksi, joka tunnetaan yhä enemmän myös ulkomailla. Dalit-teologia on kehittynyt 2000-luvun alkuvuosina varsin moniääniseksi.

Richard Croft tarkastelee Bangladeshin uskonnollista karttaa, lähetystyön haasteita, kristityksi kääntymistä ja muslimitaustaisten kristittyjen (Muslim Background Believers, MBB) asemaa. Bangladeshissä väestöstä n. 83 % on muslimia.

Jorma Pihkala tarkastelee omien kokemuksiensa perusteella Suomen evankelisluterilaisen Kansanlähetysten tekemän lähetystyön alkua Japanissa vuonna 1968. FLM aloitti vuonna 1973 oman itsenäisen lähetystyön Shikokun saarella.

Raimo Kuusmanen pohtii kristillisen zenin nimellä kulkevaa rukoukseen yhdistettyä meditaatiota. Siinä ongelmaksi muodostuu uskonnollinen sitoutuminen ja maailmankatsomukselliset eroavuudet. Tässä yhteydessä hän tarkastelee William Johnstonin ajatuksia uskontojen välisestä vuorovaikutuksesta.

Pekka Yrjänä Hiltunen tarkastelee kristillisen meditaation keskeisiä elementtejä. Hän nostaa tarkasteluun mm. Martti Lutherin Katekismusmietiskelyn, jossa käydään läpi 10 käskyä, uskontunnustus ja Herran rukous. Kristilliseen mietiskelyyn kuuluu olennaisena osana suhde Jumalaan ja Jumalan sana. Persoonien välinen suhde ei kuulu itämaiseen mietiskelyyn.

Timo Vasko artikkelissaan valaisee eri puolilla maailmaa voimakkaasti leviävän evankelisen (evangelical) liikkeen globaaleja missiologisia trendejä. 1900- ja 2000-luvulla evankelisia kristittyjä, verkostoja ja hankkeita monissa maissa ovat koonneet The World Evangelical Alliance (WEA) ja Lausannen liike (The Lausanne Movement) kansallisine alliansseineen. Artikkelin antaa seikkaperäisen käsityksen siitä, mitä erityisiä painopistealueita kunakin aikana lukuisissa konferensseissa ja kokouksissa eri maanosissa on pidetty merkittävinä.

Foreword

CHRISTIAN WITNESS , SERVICE AND PRESENCE IN MULTIRELIGIOUS AND MULTICULTURAL EAST AND SOUTH ASIA

Lähetysteologinen aikakauskirja – Journal of Mission Theology, 15, 2012 is a theme issue which deals with the problematics facing the global church in multireligious and multicultural East and South Asia. This issue contains thirteen articles with a great deal of new information. The countries represented geographically are Mongolia, China, Nepal, Bangladesh and Japan. Furthermore, the topic for two additional articles is the dialogue between Christian and Oriental meditation. Finally, a detailed overview is offered on the global trends of evangelical missiology, with reference to the World Evangelical Alliance and the Lausanne Movement.

Purevdorj Jamsran Chinggis, "The Mongolian Church: The Past Twenty Years". In his article Purevdorj Jamsran Chinggis discusses Mongolian Christianity, very poorly known in the period from the collapse of Communism, 1991, to the present. At the end of 1991, there were some 20 Christians in Mongolia, while in 2011 approximately 100,000 Christians worship in c. 60 congregations. He looks into some of the key factors that have had an impact on the growth and development of Christianity in Mongolia.

Jukka Norvanto, "Mongolia: The Theology and Practice of Media Mission". Jukka Norvanto studies theology and praxis in media mission as it is found in present-day Mongolia. According to Hugh P. Kemp there are four reasons for the popularity of Christianity. Norvanto discusses these in his article. Both Christian TV and radio ministry as well as the Jesus film have had a remarkable impacts in Mongolia.

Mikko Vasko, "Syrian Churches and Mongols in the 13th Century". Mikko Vasko sheds new light in his article on the history of Syrian Christians in the 13th-century Mongol Empire. He attempts to find reasons for the formation of a positive impression of Mongols by Syrian Christians.

Paulos Huang, "Chinese Christianity and Theology". Paulos Huang writes about past and present Christianity in China as well as the formation of its theology. Christianity is spreading very rapidly in China; the future indeed looks positive. He also introduces a plan for the translation project on Martin Luther's writings.

Marketta Antola, "Process Theology as a Link between East and West". Marketta Antola studies the theological trend of process theology, which derives its basic idea from the process philosophy of Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne. In her article she demonstrates connections between process theo-

logical thinking and Oriental thought. What is more, some basic information is offered concerning the theology of Bishop K. H. Ting, a man of great influence in China.

Kristiina Rintakoski and Anu Vasamies-Hackebruch, "The Church as a Defender of Human Rights in Nepal". Kristiina Rintakoski and Anu Vasamies-Hackebruch view the significance and mission / task of the church as a defender of human rights in Nepal. A treaty signed in 2006 ended a decade-long civil war in Nepal, in which more than 13,000 Nepalese were killed. The article sheds light on the human rights situation and the implementation of human rights legislation in the country. Some 2% of the Nepalese population is Christian. Christians are active defenders of human rights. Special attention is placed on the human rights work done on the local level.

A. G. Augustine Jeyakumar, "Missiological Challenges: An Indian Perspective". Within the Indian context, A. G. Augustine Jeyakumar challenges the reader to seek a new type of approach to the carrying out of the Great Command given by Christ. In this setting, communities deemed inferior, such as the Dalits, must be regarded as equal companions in God's mission. Oppressed groups are to be called to join in to do the work: the saving and life-giving mission of the church.

Mikko Malkavaara, "Dalit Theology in the 2000s". The article written by Mikko Malkavaara compiles a good overview of the formation of Dalit theology, which has its beginnings in the 1980s. What is the situation, especially in the early 21st century? Over these three decades Dalit theology has stabilised its position. It has expanded into an Indian theological discipline and thought pattern, widely known outside the Indian borders as well. In the early years of the 21st century this theology has many strands and voices.

Richard Croft, "Muslim Background Believers in Bangladesh: The Mainline Church Scene with these New 'Church' Members from Muslim Backgrounds". Richard Croft studies the religious geography of Bangladesh, the challenges raised in missions, conversion into Christianity, as well as the position of Muslim Background Believers (MBB). Of the Bangladesh population, some 83% are Muslims.

Jorma Pihkala, "Beginnings of the Evangelical-Lutheran Community in Shikoku, Japan". Jorma Pihkala views the beginnings of the mission work by the Finnish Lutheran Mission in Japan in 1968. In 1973 FLM began its independent work on the island of Shikoku.

Raimo Kuusmanen, "Zen and the Art of Praying: The Interaction between Religions according to William Johnston". Raimo Kuusmanen discusses meditation joined to prayer, which is termed Christian Zen. There are issues linked to this with regard to religious commitment and differences in world views. In this

connection, he examines William Johnston's thoughts on interactions between religions.

Pekka Yrjänä Hiltunen, "Christian Meditation". Pekka Yrjänä Hiltunen studies the central elements of Christian meditation, e.g. Martin Luther's Meditation on the Catechism, i.e. going through the Ten Commandments, the Creed and the Lord's Prayer. An essential part of Christian meditation entails a relationship with God and His Word. Interpersonal relationships are not present in Oriental meditation.

Timo Vasko, "Global Trends in the Evangelical Missiology of the World Evangelical Alliance and the Lausanne Movement". In his article Timo Vasko brings to the reader's attention the global missiological trends of the evangelical movement, rapidly expanding throughout the world. In the 20th and 21st centuries, the World Evangelical Alliance and the Lausanne Movement, with their national alliances, have brought together evangelical Christians, networks and projects in many countries. This article gives a detailed overview of what focal areas have been considered significant in each of the numerous conferences and meetings on the various continents throughout this period.

Helsinki, 12 Oct 2012

Timo Vasko, Editor-in-Chief

Sisällys – Contents

3	ESIPUHE
5	FOREWORD
9	PUREVDORJ JAMSRAN CHINGGIS The Mongolian Church: The Past 20 Years
15	JUKKA NORVANTO Radiolähetyksen teologiaa ja käytäntöä 2000-luvun Mongoliassa
26	MIKKO VASKO Syyrialaiset kirkot ja mongolit 1200-luvulla
38	PAULOS HUANG Kiinalainen kristillisyys ja teologia
46	MARKETTA ANTOLA Prosessiteologia idän ja lännen välittäjänä
60	KRISTIINA RINTAKOSKI & ANU VASAMIES-HACKENBRUCH Kirkko ihmisoikeuksien puolustajana Nepalissa
72	A. G. AUGUSTINE JEYAKUMAR Missiological Challenges: An Indian Perspective
84	MIKKO MALKAVAARA Dalit-teologia 2000-luvulla
122	RICHARD CROFT Muslim Background Believers in Bangladesh: The Mainline Church Scene with these New 'Church' Members from Muslim Backgrounds
160	JORMA PIHKALA Evangelisluterilaisen seurakunnan aloittaminen Japanissa Shikokulla
170	RAIMO KUISMANEN Zen ja rukoilemisen taito: William Johnstonin ajatuksia uskontojen välisestä vuorovaikutuksesta
184	PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN Mikä tekee meditaatiosta kristillistä?
199	TIMO VASKO Evangelisen (Evangelical) missiologian globaaleja trendejä The World Evangelical Alliance (WEA) ja the Lausanne Movement
272	TIIIVISTELMÄT
276	SUMMARIES
282	KIRJOITTAJAT – CONTRIBUTORS
284	TÄHÄN MENNESSÄ ILMESTYNEET NUMEROT – THE VOLUMES PUBLISHED BEFORE

The Mongolian Church

The Past Twenty Years

INTRODUCTION

After Socialism collapsed, one of the biggest movements that happened in society was Christianity. Besides traditional religious and political parties, the group operating most actively and widely in today's society is Mongolian Christianity, already called the Mongolian Church. As Jesus said (in Acts 1:8), Mongolian Christianity has been striving to testify of Him by the power of God's Holy Spirit over the last 20 years.

I would like to share a brief historical account of the birth and development of Christianity in Mongolia over the last 20 years, to the praise of our heavenly Lord.

BEGINNING

At the same time that the 1991 revolution started, another revolution in people's minds was that of faith in Christ. The message about Christ was actually the third wave of evangelism that has come to the land of Mongolia. This evangel (Good News), spread unofficially by word of mouth since 1991, is still proclaimed with no less vigour today.

From the time that Mongolians began to put their faith in Christ and get to know the God that created them and changed their lives, the Gospel's power and the mouths of those who proclaim it have not become weary; this celebration concerns this very point of history. Because of the recentness of the situation, I cannot give a thoroughly evaluative account of Mongolian Christianity, but would instead like to offer an analysis of what I have observed.

When the Socialist ideal collapsed, people began looking for something else to fill its place, something to put their trust in. They needed hope of life, and a faith to stand up for again. Mongolia was empty; people were asking metaphysical questions: What is truth? What's the meaning of life? and searching for the answers. People had lost their hope in Socialist and atheistic beliefs, which had been thrust on them with no other options available. Exactly at the moment

when people were looking for the meaning of human existence and all of society was proclaiming, "The economy / money is the most important thing in life," the Christian message of this created universe came. With many different motives, people started listening to and becoming interested in Christianity: to fulfil their intellectual, emotional and / or economic needs, in search of opportunities, to learn new things, for fellowship, to spend time meaningfully. Life's circumstances and the country's poverty opened people to new faith. It gave people room to hear the calling of their Father God.

DEVELOPMENT

20 years' development of Christianity in Mongolia may be divided chronologically into three periods: 1991–1995, 1996–2005, and 2006-present.

1. 1991–1995: The Period of Conception

During this period, people came – alone or in pairs, sometimes in tens or by the hundreds, making the decision to come to Christian churches in a desire to find faith, and received Jesus Christ as their Saviour and Lord. The first believers, with an average age of 20, began the core work of proclaiming, teaching and leading among youth and children, so the main body of people attracted was of the same age range.

They gathered in their own homes, sometimes renting rooms from organizations, studying the new faith and usually being taught by foreign experts living in Mongolia. Young professionals of about 20 years of age made a huge contribution. Along with their sincere desire to learn foreign languages and get to know about new technology and the world beyond, they came to know about and study the Christian faith. Hearing of the developments in Christianity in Mongolia, many foreign organizations and private individuals also received a calling from God to start their work in Mongolia. International governmental and non-governmental organizations also recognized the presence of religious freedom and came to begin humanitarian work, thus becoming a great help to the young people.

The youth who had found the new faith started to organize themselves and went to the countryside to proclaim their faith, creating small groups of Christians in provincial centres. They started new churches that proclaimed the salvation of the Lord Jesus Christ and praised Him.

At the end of 1991 there were around 20 Christians; this had become about 2,000 by the end of 1992. This small group of people, despite being disparaged in the media and labelled "foreign," had increased to about 10,000 by 1995, after a period of explosive growth.

2. 1996–2005: The Period of Growth and Transition

It was not such a burden for those newly-started churches to plant new churches. However, the crisis happening at that time in the churches was the problem of leadership organization, teaching and preaching. Because of this, churches started the work of equipping their leaders. This was done wholly with foreign help and support. Just as any new field of knowledge, secular or otherwise, that arrives in Mongolia depends on a foreign expert's guidance, we also needed expert instruction at that time. There were a few obstacles faced at that time in bringing in foreign expertise. Firstly, only 2% of the new churches had been registered with the government, and most of them were gathering in homes. Furthermore, it was difficult to officially invite foreign experts and missionaries over despite the flourishing of registered churches, as religious visas were not usually granted. So we invited many short-term teachers and church workers who were coming as tourists, and were taught by them. This did not just teach us about Christ; it was also an opportunity to learn about foreign cultures and civilizations, histories, and mindsets, and about the church worldwide. This movement toward equipping the leadership also became a key for many of us to study in Bible seminaries abroad.

As local leadership emerged, foreign leadership started diminishing and Mongolians began to emphasize the necessity of taking into account our indigenous culture and civilization, contextualized activities, and doing things our Mongolian way. These were years of transition from the control of foreign leadership to corporate leadership. This process is still ongoing.

For the purpose of equipping the leadership, besides many internationally accredited, profound Bible studies of high quality being organized, there were many excellent lecturers, seminars, and programs coordinated within some churches. Numerous Mongolian churches jointly established religious and non-governmental organizations (the Union Bible Theological College (UBTC), the Mongolian Evangelical Alliance etc.) that served their members and thus increased autonomy over the years 1995–2000.

During this period many Christian congregations were established in the countryside, especially in county centres. The total number of churches was 370, with about 50,000 members.

Churches united, and began many humanitarian operations and non-governmental organizations as an expression of their faith. They did work in counselling children and youth; provided lectures to develop the intellect, counter societal problems and expand mindsets; aided families, and cared for the elderly and for children. Besides this, they initiated charitable works to help the underprivileged financially and psychologically, conducted training for entrepreneurs and owners of small and medium enterprises, and taught foreign languages,

culture, music and the arts. This kind of work can clearly be seen today on small, medium and large scales in society. Behind all this has been grace and love of God our Father, who desires to bless Mongolia, as well as the prayer of Mongolian Christians.

3. 2006–Present: The Period of Maturity

Of course 20 years of development is a very small fraction of time in history. However, as we look at this short period of time we may view ourselves as a young 20-year-old who is just starting to understand things.

Even though our leadership training came relatively late in terms of church growth, national leaders have arisen so many churches and organizations have entirely indigenous leadership, a special blessing that is not seen in many other countries. About 180 pastors have been officially appointed and 350 leaders have graduated from the two-to-four-year Bible knowledge program of UBTC alone.

As church leadership and experience improves I believe we are gradually increasing our understanding of how to communicate with and serve our society, and what kind of contributions we can make to develop good Mongolian citizens.

Today Christian congregation figures show a strength of about 100,000 people and around 600 Christian congregations, numbers that state without a doubt that Christianity has become an integral part of our society together with Mongolia's democratic system, the free market economy and the development of globalization, and has also become an important part of the global Christian body.

DEVELOPMENTAL FACTORS

I will now identify the key factors in the growth and development of Christianity in Mongolia.

1. Intellectual Room

As mentioned before, when the Socialist ideal no longer satisfied the people's intellectual need, they easily started to adopt all kinds of bizarre ideas, such as belief in aliens, hypnotism and psychics. Christianity, which has seen hundreds of years of development and is the heritage of humanity's faith, was new in Mongolia and satisfied all intellectual needs, especially those of the young people. The hope of furthering themselves with the latest news actually opened the door for them to run to the bosom of the Almighty Father, who created the whole world. God has kindled His glory in the hearts of Mongolians trying to find the meaning of life.

2. Economic Factors

After the democratic revolution, the whole of Mongolia suffered a severe economic recession. At that time it was largely the Christian humanitarian organizations that fought Mongolian poverty. They visited poor Mongolian families and distributed flour, rice and clothing, to the extent that I believe it would not be wrong to say there is no district, province or county which didn't benefit from the charity work. With this work many people had the opportunity to become part of Christian congregations, to receive the gospel and believe in Jesus Christ.

3. Education and Upbringing

In my opinion, the biggest factor that impacted the growth and development of Christianity is that of education and upbringing. In Mongolia, at a time when it was important to learn a foreign language, get to know foreigners and be well-educated, being in a Christian congregation offered a good opportunity to learn English, Korean, Japanese and other languages. Many young people came to church to connect with the outside world and find foreigners. A great number of them learnt English and went abroad.

Even though people came to church to satisfy their material needs, many youth during this time of upheaval in society benefited from the teaching within the church, which taught them how to live uprightly. There was principled living and discipline, and they were thus kept away from many negative aspects of society, like alcoholism, divorce and criminal activities. Furthermore, many beset by alcoholism and marriage problems attended counselling sessions in this way hundreds of people had their lives transformed.

In the beginning of the 1990s conditions in Mongolian prisons were extremely harsh and many youth were dying. At that time many Christian organizations went and gave food and warm clothing, besides supporting the prisoners psychologically and teaching them about righteous living, so that when they were released from prison and re-entered society, they remained part of the church.

Many parents who were worried about their children's upbringing voluntarily brought their children to the church to be taught good morals, and in some instances high school teachers invited church leaders and pastors to give talks. Beyond mere education, churches worked to promote understanding of how to live disciplined and moral lives, thus providing opportunities for many people to become part of them.

Besides this instruction in upright living, instruction in many other areas of education, learning qualities and life skills, such as health, children's protection, animal husbandry and agriculture, small business development, leadership development, wisdom for living, the arts, sports and so on made a significant contribution to people's lives. A lot of the training had been developed in inter-

national seminars to deal with problems that arise in parenting and families, and this has resulted in positive change that can be seen in today's society.

CONCLUSION

This Christian family, which was not even in existence in 1990, has become almost 3.5% of the Mongolian population today and is still enthusiastically working in all strata of society. Some politicians have claimed, or overstated, that Christians form 10% of the electorate. Just as the proverb "Daravch daldaina, bulavch bultaina" (even though you hide it, it is seen; even if you bury it, it emerges) says, Christians are now too numerous to be concealed.

Since its beginning Christianity has been enthusiastically growing; it is growing with the same dynamism today, and in the future this will, and must have, a positive impact on Mongolian society. This, then, is a brief summary of 20 years of Christianity, which wants to continue the good inheritance of our country, society, and people; to proclaim our nation to the world and bring its name to the nations; which wants to promote the flourishing of good deeds and to proclaim the Good News to all Mongolians; to praise the Lord Jesus throughout Mongolia and beyond, proclaiming Jesus all over the world. Glory be to our God the Father, Jesus our Lord and Saviour and the Holy Spirit!

Radiolähetyksen teologiaa ja käytäntöä 2000-luvun Mongoliassa

Kristillisen perheradio WIND-FM:n perustaja ja johtaja Batjargal Tuvshintsengel mukaan Mongoliassa on ”positiivinen ongelma”: ihmisiä kääntyy kristityiksi enemmän kuin kirkot voivat ottaa vastaan.¹ Mikä osuus Radio Wind-FM:llä on ollut kristillisen sanoman levittämisessä Mongoliassa?

Batjargal Tuvshintsengel huomio liittyy Mongoliassa 1990-luvun alussa alkaneeseen voimakkaaseen kristinuskon suosion nousuun. Lyhyessä ajassa kristittyjen määrä moninkertaistui, ja se toi monia haasteita syntyneelle kirkolla. Tässä artikkelissa pohdin, mitkä tekijät vaikuttivat siihen, että Mongoliassa kristillinen sanoma saavutti nopealla aikavälillä suurta vastakaikua. Selvitän myös, millä tavalla kristillisen radion edustajat näkevät tehtävänsä kristittyjen tukemisessa.

NUORET AIKUISET KRISTINUSKON PROMOOTTOREINA

Tähänkin lehteen artikkelin kirjoittanut Ulanbaatarissa sijaitsevan teologisen oppilaitoksen (Union Bible Theological College’n) rehtori, pastori Purevdorj Jamsran pohtii eräässä toisessa artikkelissaan syitä kristinuskon nopeaan kasvuun Mongoliassa. Hänen mukaansa kommunismin jälkeinen tyhjiö sai nuoret kaipaamaan jotakin uutta elämäänsä 1990-luvun alkupuolella. Niinpä samoihin aikoihin demokraattisen vallankumouksen kanssa alkoi parikymppisten nuorten aikuisten keskuudessa voimakas kiinnostus kristinuskoa kohtaan. Vaikka jotkut heistä etsivät sisältöä elämäänsä ufoista ja taikuudesta, monet tutustuivat maassa työskenteleviin ulkomaalaisiin kristittyihin. Varsinaista tieteellistä tutkimusta Mongoliassa ei ole tehty siitä, mitkä seikat saivat nuoret kiinnostumaan kristinuskosta. Jamsran, joka itsekin oli ensimmäisiä Mongoliassa kristityiksi kääntyneitä nuoria 1990-luvun alussa ja oli näin alusta saakka mukana seuraamassa kristinuskon nopeaa leviämistä, selittää artikkelissaan kokemuksensa pohjalta kristinuskon suosiota useilla tekijöillä.²

1 Kristinusko leviää Mongoliassa 2010.

2 Jamsran 2012, 129–137.

Jamsran tulkitsee mongoleiden menettäneen uskonsa sosialismiin ja ateismiin, joita heidät oli pakotettu noudattamaan. Niinpä he alkoivat etsiä totuutta ja tarkoitusta elämäänsä. Sen lisäksi taustalla vaikuttivat taloudelliset syyt, halu oppia uutta, uudet mahdollisuudet, ystävyys-suhteiden luominen, verkostoituminen ja halu viettää vapaa-aikoja yhdessä. Myös köyhyys ja hankalat elinolot saivat erityisesti nuoret kaipaamaan jotakin muuta entisen sijaan.³

Jamsranin mukaan kristinuskon nopeaan kasvuun vaikutti se, että ensimmäisiä kristittyjä olivat koulutetut parikymppiset nuoret, jotka paloivat halusta paitsi kertoa Jeesuksesta kavereilleen, myös opettaa ja johtaa muita. He kokoon-tuivat koteihin tutkimaan uusia ajatuksia ja vieraita kieliä oppineina pyysivät ulkomailta tulleita asiantuntijoita vieraileviksi opettajiksi kokoontumisiinsa. He hallitsivat myös modernin teknologian käytön sekä kulttuurien välisen ja niiden sisäisen kommunikaation.⁴

Jamsran selittää tiedon Mongoliassa virinneestä kiinnostuksesta kristinuskoa kohtaan kiirineen nopeasti ulkomaille. Sen seurauksena eri puolilta kristillistä maailmaa alettiin pian lähettää lähetystyöntekijöitä Mongoliaan. Työntekijöitä saapui länsimaiden lisäksi muun muassa Etelä-Koreasta, johon Mongolialla on ollut perinteisesti hyvät suhteet. Saapuneet lähetystyöntekijät rohkaisivat nuoria uskovia kasvamaan kristittyinä.⁵

Ulkomailta tulleet kristityt järjestivät omien hallitustensa ja muiden organisaatioiden avulla myös monenlaista humanitaarista apua puutetta kärsiville mongoleille. Kristityt jakoivat jauhoja, riisiä ja vaatteita köyhille perheille. Jamsranin mukaan koko Mongoliassa oli tuskin montakaan köyhää perhettä, joka ei olisi saanut heiltä apua. Tämä työ oli osaltaan vaikuttamassa siihen, että monet tulivat mukaan seurakuntien toimintaan, jossa he kuulivat evankeliumin ja tulivat Jeesukseen uskoviksi.⁶

Kristityt vierailivat myös vankiloissa, joiden kurjissa oloissa monet nuoret vangit menehtyivät vielä 1990-luvun alussa. Kristityt toivat heille vaatteita ja ruokaa. Kun nämä nuoret aikoinaan vapautuivat, he etsiytyivät seurakuntien tilaisuuksiin.⁷

Alkuvuosina monet innokkaat nuoret lähtivät levittämään evankeliumia myös maaseudulle. Kristittyjen määrän kasvun ripeyttä kuvaa se, että näitä evankelistoja oli Jamsranin mukaan 1990-luvun alussa parikymmentä ja jo vuoden 1992 lopulla peräti 2000. Vuoteen 1995 mennessä kristittyjen lukumäärä oli hänen mukaansa kasvanut Mongoliassa muutamasta kymmeneentuhanteen,

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Jamsran 2012, 129–137.

7 Ibid.

mikä merkitsi jo yhteiskunnallisesti merkittävää joukkoa eli kymmenettä osaa maan äänestysikäisestä väestöstä.⁸ Nykyään Jamsranin mukaan kristittyjä on Mongoliassa jo 100 000.

Risto A. Ahonen pohtii *Maailmanlähetys tienhaarassa* -kirjassaan, vieläkö länsimaisia lähetystyöntekijöitä tarvitaan, ja tulee siihen tulokseen, ettei yksiselitteistä vastausta ole. Ainakaan lähetystyöntekijöiden määrää mittaamalla ei voida työn menestymistä mitata. Hän kuitenkin toteaa, että ”todistus Kristuksesta etenee merkittävästi ihmisten luontaisten kontaktien kautta”. Tämä havainto näyttää olevan erityisen totta Mongoliassa, jossa menestyksekkään evankeliointityön suorittajina olivat nimenomaan toiset mongolit, jotka olivat kohdanneet Jeesuksessa Vapahtajansa.⁹

Kaikkein tärkeimpänä syynä kristinuskon nopeaan kasvuun Jamsran pitää koulutusta, jota alettiin antaa lapsille. Vanhemmat lähettivät mielellään lapsia seurakuntien ylläpitämiin kouluihin, joihin oli luotu hyvä oppimisympäristö ja joissa he tahtoivat pastoreiden ja seurakuntien johtajien opettavan lapsiaan. Seurakunnat antoivat myös opetusta perheille lastenkasvatuksesta, taloudenhoidosta, terveydenhoidosta ja jopa maanviljelyksestä. Näin lapsille pyrittiin luomaan turvallinen kasvuympäristö maassa, jossa alkoholismi ja avioerot hajottavat monia perheitä. Juuri näihin ongelmiin seurakunnista myös tultiin hakemaan apua.¹⁰

KRISTINUSKON SUOSION SYYT

Hugh P. Kemp tiivistää Mongolian kristillistä historiaa käsittelevässä kirjassaan 1990-luvulla tapahtuneen kristinuskon nopeasti kasvaneen suosion syyt neljään tekijään¹¹: Saatavilla oleva ja helposti luettava Uuden testamentin käännös;¹² kristittyjen keskinäinen yhteistyö sekä yhteistyö kristittyjen ja hallituksen välillä; keskittyminen seurakuntien perustamiseen; johtajakoulutuksen korostaminen. Näiden tekijöiden lisäksi Kemp pitää olennaisen tärkeänä mongoleiden herättämisessä myös Luukkaan evankeliumin pohjalta tehtyä Jeesus-elokuvaa, jota näytettiin eri puolilla Mongoliaa ja jonka näyttämiseen liittyi oivaltava opetus ja evankeliumin julistaminen. Kristillisen perheradio WIND-FM:n johtaja Batjargal Tuvshintsengel, joka on ollut myös perustamassa kristittyjen yhteistyöelimeksi

8 Ibid. Jamsranin arvio osuneen oikeaan, sillä CIA:n tilastojen mukaan vuonna 2004 Mongoliassa asuvien kristittyjen osuus koko väestöstä oli kuusi prosenttia. Tiibetin buddhalaisiin kuului tilaston mukaan 50 % väestöstä, shamanisteihin kuusi prosenttia, muslimeihin neljä prosenttia ja uskonottomiin 40 %. Ks. CIA:n demografiset tilastot.

9 Ahonen 2012, 111–125.

10 Jamsran 2012, 129–137.

11 Kemp 2000, 508.

12 Mongoliankielinen. Gibbensien kääntämä, selittävä Uusi testamentti julkaistiin vuonna 1990 Yhdistyneitten raamattuseurojen julkaisemana; Bible Translations into Mongolian; History of BSM and Facts about Bible Translation.

tarkoitettua Mongolian kristittyjen neuvostoa,¹³ yhtyy Kempin arvioon. Hän selittää, että vuosina 1991–1998 Jeesus-elokuvaa näytettiin innokkaasti eri puolilla Mongoliaa, jopa pienissä maalaisyhteisöissä. Hänen mukaansa on suurelta osin sen ansiota, että jokainen mongoli on joko nähnyt elokuvan, lukenut Luukkaan evankeliumin tai ainakin kuullut Jeesuksesta.¹⁴

Kristittyjen yhteistyötä kuvatessaan Kemp viittaa lähinnä protestanttisiin kristittyihin. Ortodoksien ja katolisen kirkon työ oli tuossa vaiheessa vielä alkutekijöissään. Protestantismiin lukeutuvien kirkkojen lisäksi Mongoliassa on kommunistisen hallintokauden jälkeen alkanut uudelleen toimintansa Venäjän ortodoksinen kirkko, johon kuuluvia Neuvostoliiton kansalaisia asui maassa kommunistisen puolueen ollessa vallassa. Virallisesti kirkon toiminta lakkautettiin vuonna 1931. Kirkko alkoi uudelleen toimintansa 16.3.1997, jolloin vietetyssä jumalanpalveluksessa Mongoliassa nautittiin ehtoollista ortodoksien liturgian mukaan ensimmäistä kertaa lähes 70 vuoteen.¹⁵ Mongolian ja Vatikaanin välillä solmittiin diplomaattisuhteet vuonna 1992 ja ensimmäinen katolinen kirkkorakennus vihittiin käyttöön vuonna 1996. Tuolloin vihkiäistilaisuuteen osallistui 150 henkeä.¹⁶ Protestanttien, ortodoksien ja katolisten välistä yhteistyötä on Kempin mukaan selvitelty 1990-luvun lopulla, mutta siinä vaiheessa konkreettisia tuloksia ei ollut vielä saatu.¹⁷

RADIOTYÖ KRISTITTYJEN TUKENA

Varsinainen radiotyö Mongoliassa alkoi kuitenkin vasta vuosituhannen vaihtumisen jälkeen. Vuonna 2010 tehdyssä haastattelussa Batjargal Tuvshintsengel toteaa:

Kun 19 vuotta sitten Mongoliassa ei ollut kristittyjä juuri lainkaan, nyt kristittyjä on arviolta 60 000. Tällä hetkellä Mongoliassa toimii yli 600 seurakuntaa¹⁸ tai jumalanpalveluksiin kokoontuvaa ryhmää.

Hänen mukaansa maassa on ”positiivinen ongelma”: ihmisiä kääntyy kristityiksi enemmän kuin kirkot voivat ottaa vastaan.¹⁹ Batjargal Tuvshintsengel selittää kristillisen radion tehtävää:

13 Punkari 2010, 11.

14 Batjargal Tuvshintsengelin (julkaisematon) haastattelu 5.4.2012.

15 Kemp 2000, 510.

16 Catholic World News.

17 Kemp 2000, 510.

18 Jamsran 2012, 129–137. Jamsranin mukaan 90 % nykyisistä Mongolian seurakunnista on protestanttisia. Ks. myös CIA:n demografiset tilastot.

19 Kristinusko leviää Mongoliassa 2010.

Me autamme radion välityksellä kirkkoja kasvamaan, muun muassa kouluttamalla. Jokaisen papin unelma on kasvattaa ympärilleen iso seurakunta, mutta samalla on ongelma saada ihmiset pysymään kirkossa. Radion välityksellä haluamme auttaa ihmisiä pysymään kirkossa.²⁰

Mongolian pääkaupungissa Ulanbaatarissa toimivan kristillisen perheradio WIND-FM:n ohjelmia kuuntelee päivittäin arviolta 200 000 ihmistä. Se on toiseksi tai kolmanneksi kuunnelluin asema kaupungin yli 20 radioasemasta. Se on ainoa asema, joka keskittyy toimitettuihin ohjelmiin, eikä siis pelkkään musiikkiin. WIND-FM:n ohjelmistossa on muun muassa kasvatukseen, ihmissuhteisiin ja terveyteen liittyviä ohjelmia. Osa ohjelmista on myös evankelioivia ja sielunhoidollisia ja toki musiikkiakin on mukana. Lapsille ja nuorille on omia ohjelmia, joista ohjelma nimeltä *Kuiskaus* on koko maan ainoa nuorten puheohjelma. Suorassa lähetyksessä nuoret saavat kysyä nimettömänä asioista, joista eivät muuten uskalla puhua.²¹

Eila Romo-Murphy on lisensiaatintyössään tutkinut median kehittymistä Mongoliassa ja selvittänyt siinä ohessa myös kristillisen median syntyä ja laajuutta Mongoliassa.²² Romo-Murphyn mukaan 1992 tapahtuneen Mongolian perustuslain muuttumisen myötä median vapaus lisääntyi. Sen seurauksena Mongoliassa erityisesti paikallisten radioasemien ja sanomalehtien määrä kasvoi ja jonkin verran kasvua oli myös televisioasemien määrässä sekä kaapelitelevisiokanavien tilaajamäärissä.²³ Siihen saakka Mongoliassa joukkotiedotusvälineet oli valjastettu kansan puoluetietoisuuden kasvattamiseksi.²⁴ Yhteisöllisyyteen perustuva vuonna 2001 toimintansa aloittanut radio WIND-FM saavutti nopeasti kuulijoiden suosion. Jo vuosi perustamisensa jälkeen se oli Ulanbaatarin kuudenneksi ja vuonna 2007 jo kolmanneksi suosituin radioasema. Sen kuulijoista vuonna 2002 puolet oli miehiä ja puolet naisia, ja peräti 83 prosenttia kuulijoista oli alle 40-vuotiaita. Tuolloin Radio WIND-FM:n kuulijoista kaksi kolmasosaa oli buddhalaisia, yksi kolmannes uskonnettomia ja vain 3,3 % kristittyjä.²⁵

Kristillisen WIND-FM -radion suosiota pohtiessaan Romo-Murphy viittaa Paolo Freiren osallistamisteoriaan, jonka mukaan luku- ja kirjoitustaidottomien keskuudessa voidaan saada aikaan yhteiskunnallista aktiivisuutta, kunhan on ensin ihmisten kielenkäytön ja käyttäytymisen tutkimisen avulla kyetty löytämään yhteinen koodi eli kieli, jota kansan keskuudessa ymmärretään. Romo-Murphy päätelee, että vaikka Mongoliassa ei ollutkaan kysymys luku-

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Romo-Murphy 2010.

23 Ross & Romo-Murphy 2003, 107; Romo-Murphy 2010, 94, 95.

24 Romo-Murphy 2010 (Buresin ja Thomin tutkimuksia lainaten), 76, 77.

25 Ibid, 133–135.

ja kirjoitustaidottomista ihmisistä, siellä kansan keskuudessa kuitenkin vallitsi tunnelma, jonka mukaan hallitus ei kuullut ihmisten ääntä, mikä puolestaan sai aikaan sen, että erityisesti jurttien asukkaat pysyivät passiivisina. Osallistumattomuutta vielä lisäsi kommunismin valtakaudelta periytynyt autoritaarinen koulutusnäkemys.²⁶

Romo-Murphyn tutkimuksessa mukana olleiden haastatteluista kävi ilmi, että kuulijat olivat kokeneet WIND-FM -radion kyenneen toimimaan siltana hallituksen ja kansan välillä. Radio oli antanut tavalliselle kansalle äänen ja tunteen siitä, että heidän viestiään kuunnellaan.²⁷ Romo-Murphyn mukaan WIND-FM -radio ei ole monipuolistanut radio-ohjelmia vain opetuksellisessa ja tiedon jakamisen mielessä vaan se toimii myös kansan asianajajana ja osallistajana. Ulanbaatarissa toimiva radiokanava pyrkii aktivoimaan pääkaupunkiseudun asukkaita ottamaan osaa keskusteluun.²⁸

WIND-FM -radio tarjoaa tavalliselle ihmiselle osallistumisfoorumin, sillä radion ohjelmistossa tärkeällä sijalla ovat keskusteluohjelmat, johon kuuntelijat voivat osallistua. He voivat esittää kysymyksiä hallituksen virkailijoille ja asiantuntijoille. Romo-Murphyn mukaan ajatus osallistumisesta on Mongoliassa uutta. Useimmat mongolit ovat ajatelleet lehdistön vapauden tarkoittavan yhä useampia mediakanavia ja jokaiselle suotavaa mahdollisuutta ilmaista mielipiteensä mahdollisimman monista asioista. WIND-FM -radio tarjosi kuuliijoille toisenlaisen, osallistavan lähestymistavan, ja se näyttää vastanneen kansan tarpeeseen.²⁹

Romo-Murphy toteaa, että Ulanbaatarin alueen kuunnelluimpien radioasemien ohjelmisto koostuu lähinnä musiikista ja uutisista. Yhteiskunnan ylläpitämä radioaseman ohjelmisto koostuu puolestaan pääasiallisesti poliittisista, yhteiskunnallista ja kulttuurillisista teemoista, kun taas WIND-FM:n yhteiskunnalliset ja opetukselliset ohjelmat on suunnattu nuorille ja lapsille. Yhteisöllisenä radiona WIND-FM antaa äänen keski-ikäisille ja nuorille ja auttaa heitä löytämään vastauksia elämän vaikeisiin kysymyksiin.³⁰

Vierailin WIND-FM:n radiotalossa Ulanbaatarissa lokakuussa 2011. Radiotalo on monelta osin suomalaisten vapaaehtoistyöntekijöiden rakentama ja suomalaisten kristittyjen rahoittama. Rakennus on tilava, nelikerroksinen kompleks. Toimitilat olivat monipuoliset, ja studiotilat toimivia. Radioaseman henkilökuntapäällikkö Suvdaa Jamsran kertoi radioaseman lähettävän ohjelmaa 24 tuntia vuorokaudessa ja sen tarkoituksena olevan kuuntelijoiden kiinnostuk-

26 Ibid., 155–156.

27 Ibid.

28 Romo-Murphy 2010, 66.

29 Ibid., 166.

30 Romo-Murphy 2010, 63.

sen herättämisen kristinuskoa kohtaan. Suvdaa Jamsranin mukaan WIND-FM:n suunnitelmiin kuuluu radion kuuluvuusalueen laajentaminen Ulanbaatarin lähialueella niin, että potentiaalisten kuulijoiden määrä kasvaa 30 000 hengellä nykyisestä noin 200 000 kuulijasta. Ulanbaatarin miljoonakaupungin alueella kuulijoista kilpailee hänen mukaansa yhteensä 22 radioasemaa.

WIND-FM:n ohjelmatarjontaan kuuluu muun muassa Medialähetys Sanansaattajien tukema teehetki-ohjelma, jossa käsitellään asiantuntijoiden johdolla perhe-elämän kysymyksiä.³¹ Jamsranin mukaan Mongoliassa perhe-elämää rasittavat erityisesti miesten pitkät työkomennukset, jotka usein suuntautuvat satojen kilometrien päässä sijaitseville malmikentille tai jopa ulkomaille, lähinnä Koreaan. Seurauksena on uskottomuutta, alkoholismia ja paljon surua. Radio WIND-FM:n johtaja Batjargal Tuvshintsengel määritteli vuonna 2002 Radio Wind 104.5:n eli WIND-FM:n vision ja toimintaa ohjaavat periaatteet seuraavasti:

Seuraavassa määritellään, mitä tahdomme olla radioasemana. Tahdomme tehdä yhdessä työtä perheiden kanssa toivon, sosioekonomisen oikeudenmukaisuuden ja hyvän elämänlaadun saavuttamiseksi. Olemme vakuuttuneita siitä, että yhteisössä tapahtuva työskentely tuottaa parempia tuloksia kuin muutoksen aikaansaaminen omien näkökohtiemme ja yritystemme avulla. Siitä syystä tahdomme pitää tärkeimpänä prioriteettinamme luoda kumppanuussuhde kuulijoidemme kanssa. Sen voimme saavuttaa vain tulemalla ”lähelle kuulijaa” ja olemalla osa hänen elämänsä. Näkymme siitä, mitä tahdomme olla, on näin ollen seuraava: lähellä kuulijaa oleminen, jotta voimme edistää myönteistä perhe-elämää.³²

Radio WIND-FM:n yhteiskunnallisen roolin korostumisesta kertoo seitsemän vuotta myöhemmin eli vuonna 2008 ilmestyneen esitteen muotoilu radioaseman tehtävästä: ”Pyrimme edistämään yhteiskunnallista kehitystä koulutuksella sekä myönteisen asennoitumisen lisäämiseksi että työkaluja perheeseen ja koko yhteiskuntaan vaikuttavien eettisten kysymysten ymmärtämiseen.” Romo-Murphyn mukaan WIND-FM ei kuitenkaan pyri vaikuttamaan Mongolian yhteiskuntarakenteeseen, vaan saamaan aikaan muutoksen perheessä, joka nähdään koko yhteiskunnan perusyksiköksi.³³ Samansuuntaisen viestin antoi Batjargal Tuvshintsengel myös julkaisemattomassa haastattelussa keväällä 2012. Hän näki kristillisen median merkityksen olevan sekä nykyään että myös tulevaisuudessa asenteiden muokkauksessa myötämielisemmäksi kristinuskoa kohtaan. Sen lisäksi hän korostaa myös sitä, että vastaisuudessa kristittyjä tulee

31 Kristinuskoko leviää Mongoliassa 2010.

32 Romo-Murphy 2010, 149.

33 Ibid., 150.

rohkaista entistä enemmän käyttämään kaikenlaista mediaa yhteiskunnallisten epäkohtien poistamiseen.³⁴

Mongolian pääkaupungissa toimii myös kristillinen televisioasema. Kristillisiä televisio-ohjelmia Ulanbaatarissa lähettää Yhdysvalloista rahoituksensa saava Eagle TV. Televisioasema aloitti toimintansa vuonna 1994, jolloin sen perusti amerikkalais-mongolialainen säätiö AMONG. Sen ohjelmista puolet on englanninkielisiä ja puolet joko mongolian kielelle dubattuja tai Mongoliassa itse tuotettuja. Romo-Murphyn mukaan Eagle TV:n suosion huippu osui vuoteen 2002, jolloin peräti 86,7 % Ulanbaatarin asukkaista katseli sitä viikoittain, mutta jo vuonna 2007 sen suosio oli hänen mukaansa laskenut.³⁵ Myös Batjargal Tuvshintsengel mainitsee Eagle-television ohjelmat Mongolian kristillistä mediaa käsittelevässä haastattelussaan. Hänen mukaansa WIND-FM on muokannut maaperää evankeliumille, kun taas Eagle TV on toiminut Jeesukseen uskovien kasvattajana antaessaan kuulijoille muun muassa raamattuopetusta. Nämä mediat palvelevat hänen mukaansa siis eri yleisöjä ja niillä on eri tehtävä.³⁶

Among-säätiön omien internet-sivujen mukaan Eagle TV:n tarkoituksena on edistää uskoa ja vapautta. Kuten todettu, Eagle-TV perustettiin vuonna 1994 eli vasta-alkaneen herätyksen tuulten puhaltaessa voimakkaina edistämään Mongolian uutta demokratisointikehitystä ja siihen liittyvää sanan ja omantunnon vapautta. Eagle TV kuitenkin korostaa tärkeimpänä tehtävänä olevan Raamatun opettamisen Mongolian kristityille.³⁷

On vaikea arvioida, mikä on ollut Eagle TV:n vaikutus nuorten mongolikristittyjen varustamisessa, mutta epäilemättä se on tarjonnut yhden lisämahdollisuuden Raamatun opiskelussa. Jamsran ei kuitenkin artikkelissaan mainitse Eagle TV:tä kristinuskon suosion kasvua pohtiessaan.

Johtaja Batjargal Tuvshintsengel kertoo kristinuskoa vierastetun Mongoliassa erityisesti siitä syystä, että sitä pidetään ulkomailta tulleen eli vieraana uskontona. Tässäkin mielessä Radio WIND-FM on toiminut sillanrakentajana. Se on ohjelmillaan pyrkinyt muokkaamaan kuulijoiden asenteita kristinuskolle myönteisempään suuntaan ja antamaan tietoa siitä, mistä uskossa Jumalaan on todella kysymys. Näin WIND-FM on myös helpottanut kirkkojen asettumista Mongoliaan.³⁸

34 Batjargal Tuvshintsengelin (julkaisematon) haastattelu 5.4.2012.

35 Romo-Murphy 2010, 136, 137, 148.

36 Batjargal Tuvshintsengelin (julkaisematon) haastattelu 5.4.2012.

37 Among Foundation.

38 Ibid.

JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Kristinuskon nopeaan kasvuun Mongoliassa on useita syitä. Tärkeimpänä yksittäisenä syynä on vuonna 1991 tapahtuneen entisen kommunistisen ja ateistisen hallinnon syrjäyttäminen ja tämän myötä voimaan astunut uskonnonvapaus. Se mahdollisti sekä Mongoliassa perinteisen harjoitetun Tiibetin buddhalaisuuden ja shamanismin että myös kristinuskon vapaan harjoittamisen. Parikymppisten nuorten kiinnostus kansainvälisiä kontakteja kohtaan sekä vastauksen etsintä henkiseen tyhjiyteen edesauttoivat kanssakäymistä myös kristittyjen maahanmuuttajien kanssa. Kristinuskon sanoma upposi otolliseen maaperään, ja se synnytti uskon Jeesukseen aluksi parissakymmenessä nuoressa aikuisessa, jotka innokkaina alkoivat kertoa löydöstään ympäristössään. Innokkaan evankelioimistyön, opetuksen ja tehokkaan johtamisen avulla kristittyjen määrä alkoi kasvaa nopeasti. Nuoret aikuiset kiersivät kyliä, näyttivät Jeesus-elokuvaa ja kutsuivat ihmisiä seurakunnan tilaisuuksiin.

Samaan aikaan ulkomailta, kuten Etelä-Koreasta, Singaporesta ja länsimaista lähetettiin Mongoliaan lähetystyöntekijöitä, jotka organisoivat lähettäjämäistaan myös humanitaarista apua monille suuressa puutteessa eläville mongoleille. Alusta saakka Mongolian kristityt korostivat koulutuksen merkitystä ja omien pastoreiden koulutusta. Nuoria uskovia lähetettiin koulutettaviksi teologisiin seminaareihin ulkomaille, lähinnä Etelä-Koreaan, Australiaan, Singaporeen, Eurooppaan ja Yhdysvaltoihin³⁹, ja myös omaa koulutusta järjestettiin Mongoliassa, jossa lähetystyöntekijät toimivat paikallisten kanssa opettajina.

Työn tehokkaan johtamisen ja organisoinnin seurauksena yhä useampi mongoli kuuli kristinuskon sanoman ja tuli Jeesukseen uskovaksi. Muutamassa vuodessa kristittyjen määrä moninkertaistui, niin että nykyään kristityt muodostavat jo merkittävän osan äänestäjäkunnasta.⁴⁰

Kristinuskon Mongoliaan sijoittumisen ongelmana oli alusta alkaen se, että sitä on pidetty vieraana, ulkomaisten uskontona. Mongoliassa on perinteisesti, erityisesti juhla-aikoihin, vaikuttanut Tiibetin buddhalaisuus, joka näkyy nykyään Mongoliassa muun muassa uudelleen avattuina luostareina ja siinä, että mongolit käyvät kysymässä buddhalaisilta opettajilta neuvoa moniin arkipäivän kysymyksiin. Tiibetin buddhalaisuus on käytännössä Mongolian virallinen uskonto, mikä on myös lainsäädännössä vahvistettu. Siitä huolimatta monet mongolit pitävät buddhalaisuuttakin vieraana uskontona, ja sen sijaan itselleen kaikkein omimpana uskontona shamanismia, jonka suosion nousu näkyy Mongoliassa muun muassa tienvarsille pystytettyinä, sinisin muovi- tai kangaskaistalein koristeltuina kivikasoina, niin sanottuina *ovoina*. Mongolian kristityt voivat kuitenkin perustella uskonnon harjoittamisen oikeutustaan myös his-

³⁹ Kemp 2000, 512.

⁴⁰ Jamsran 2012, 129–137.

torian valossa, sillä kristinusko tuli Mongoliaan nestoriaanisessa muodossa jo 600-luvulla.⁴¹

Hugh Kempin mukaan Mongolian kristittyjen on tulevaisuudessa vastattava kolmeen haasteeseen⁴²: heidän on muistettava kristinuskon asema Mongolian historiassa, aina nestoriaanisen kirkon tulosta lähtien; heidän on osoitettava tietä kansakunnalle sovinnon aikaansaamiseksi, kun arkistoista alkaa paljastua kommunismin aikana tapahtuneita hirmutekoja; heidän on kohdattava Tiibetin buddhalaisuuden haaste, joka näkyy ennen muuta buddhalaisuuden vankistuneena asemana Mongoliassa.

Mongoliassa 1990-luvulla alkanut kristinuskon uusi kukoistus kohtaa monista onnistumisista huolimatta myös ennakkoluuloja, sitä pidetään ulkomailta tulleen Mongolialle vieraana uskontona. Kristittyjen haasteena on vakuuttaa Mongolian kansa siitä, että kristinusko on kuulunut Mongolian historiaan jo ennen Tšingis-Kaanin valtaan nousua ja mongoliheimojen yhdistymistä, eli se ei ole maassa mikään uusi tulokas. Toisena haasteena on vakuuttaa kansa siitä, että kristinuskon sanoma ja opetus auttaa koko kansaa löytämään uusia, elämänmyönteisiä aineksia tulevaisuuden varalle ja poistamaan niin kristinuskoa kohtaan tunnettuja ennakkoluuloja. Tämän tehtävän onnistuneessa suorittamisessa on Radio WIND-FM:n tärkein haaste.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

AHONEN, RISTO A.

2012 *Maailmanlähetys tienhaarassa: siirtymävaiheen missiologisia kysymyksiä.*

Helsinki: Suomen Lähetysseura.

AMONG FOUNDATION

<http://amongfoundation.com/staticpages/index.php?page=20080329021416217>, 26.9.2012.

BIBLE TRANSLATIONS INTO MONGOLIAN

http://en.wikipedia.org/wiki/Bible_translations_into_Mongolian, 10.9.2012.

CATHOLIC WORLD NEWS

<http://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=568>, 26.9.2012.

41 Kemp 2000, 32–34, 513.

42 Ibid., 513–514.

CIA:N DEMOGRAFISET TILASTOT

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mg.html>, 26.9.2012.

HISTORY OF BSM AND FACTS ABOUT BIBLE TRANSLATION

<http://biblesocietymongolia.org/bsmhistory1.shtml>, 10.9.2012.

JAMSRAN, PUREVDORJ

2012 "Developing Christianity in Mongolia During the Last Two Decades". *Mongolians After Socialism: Politics, Economy, Religion*. Ed. by Bruce M. Knauft and Richard Taupier. Ulanbaatar, Mongolia: Admon Press, 129–137.

KEMP, HUGH. P.

2000 *Steppe by Step: Mongolia's Christians – from ancient roots to vibrant young Church*. London: Monarch Books.

KRISTINUSKO LEVIÄÄ MONGOLIASSA

2010 <http://www.sansa.fi/uutiset/kristinusko-leviaa-mongoliassa-ripeaesti.html>, 10.9.2012.

PUNKARI, LEENA

2010 "Taikauskoa pitää osata varoa". *Lähde-lehti* 3–4/2010, 11. Julkaisija Radiolähetysjärjestö Sanansaattajat ry.

ROMO-MURPHY, EILA

2010 *The Historical Development of the Mongolian Media Landscape: Media ecology approach to the development of the Mongolian media from the 1200s to the new millennium, recognizing community radio as a sign of a new era of participatory communication*. Jyväskylän yliopisto.

ROSS, JAMES & ROMO-MURPHY, EILA

2003 "Media Survey 2002 in Ulaan Baatar, Mongolia". *Media Asia*, Vol. 30, No 2, 103–107.

TUVSHINTSENGEL, BATJARGAL

2012 Julkaisematon haastattelu 5.4.2012. Jukka Norvannon hallussa.

Syyrialaiset kirkot ja mongolit 1200-luvulla

JOHDANTO

Mongolivaltakunta syntyi 1200-luvun alkupuolella Tšingis-kaanin johtamien valloitusten seurauksena. Seuraavien viidenkymmenen vuoden aikana valtakunta laajeni niin, että se kattoi alueet Itä-Euroopasta Koreaan ja Lähi-idästä Kiinaan. Vuoden 1259 jälkeen valtakunta hajosi neljään osaan, joita hallitsivat Tšingis-kaanin jälkeläiset. Mongolit pysyivät vallassa Persiassa vuoteen 1335, Kiinassa vuoteen 1368 ja Venäjällä aina 1500-luvulle saakka.¹

Valloitusten myötä mongolien alaisuuteen jäi suuri osa syyrialaisista kristittyistä. Syyrialaisiin kristittyihin kuuluivat 1200-luvulla idän apostolinen kirkko ja Antiokian syyrialais-ortodoksinen kirkko². Näitä kirkkoja yhdisti syyrian kieli, jota molemmat käyttivät jumalanpalveluskielenään. Syyrian kieli oli 1200-luvulla vielä aktiivisesti käytössä kirjallisena ja kirkollisena kielenä, vaikka kansanpuhekielenä arabia olikin syrjäyttänyt sen.³

Idän apostolinen kirkko oli levinnyt jo 600-luvulta lähtien Keski-Aasian mongoli- ja turkkilaisheimojen keskuuteen. Turkkilaisista heimoista kereiittien ja onguuttien mainitaan kääntyneen kristinuskoon. Myös mongolivaltakunnan pääkaupungissa, Karakorumissa, asui kristittyjä. Osa heistä tuli kristinuskoon kääntyneistä heimoista, osa oli muuttanut sinne Persiasta.⁴

Kirkkojen ydinalueilla Persiassa ja Syyriassa idän apostolinen kirkko eli rinnakkain Antiokian syyrialais-ortodoksisen kirkon kanssa. Persian kristityt joutuivat tekemisiin mongolien kanssa heidän valloittaessaan Persian ja alueita

1 Morgan 1990, passim.

2 Idän apostolisesta kirkosta käytetään myös nimitystä nestoriolainen kirkko, idän assyyrialainen kirkko tai itäsyryrialainen kirkko. Antiokian syyrialais-ortodoksisesta kirkosta taas käytetään usein nimitystä monofysiittinen kirkko tai jakobiittinen kirkko. Käytän näiden kirkkojen jäsenistä termiä syyrialaiset kristityt.

3 Ks. Kawerau 1960, 80–81; Witakowski 1987, 79; Teule 2003, 105; Seppälä 1999, 9, 62.

4 Ks. Kawerau 1983, 50–51; Rubruk 2010, passim.

Lähi-idästä. Bagdadin tuhoamisen ja kalifin surmaamisen jälkeen vuonna 1258 mongolit perustivat Persiaan il-kaani-valtakunnan.⁵

Selvitän artikkelissa, miten mongolivaltakunnassa 1200-luvulla eläneet syyrialaiset kristityt kokivat mongolivalloitukset, mikä oli heidän käsityksensä mongoleista ja mihin tämä käsitys perustuu. Keskityn etenkin syyrialaisen kristittyjen käsitykseen mongolien suhtautumisesta valtakunnan eri uskontoihin.

Tärkeimmät lähteet syyrialaisen kirkkojen ja mongolien suhteiden tutkimiseen ovat Antiokian syyrialais-ortodoksisen kirkon mafrianin⁶ Bar Hebraeusin vuosien 1267 ja 1283 välillä kirjoittamat maailmankronikka ja kirkkohistoria sekä idän apostolisen kirkon katolikkoksena, eli patriarkkana, vuosina 1281–1317 toimineen Yahballaha III:n pyhimyselämäkerta. Jälkimmäisen tekstin kirjoittajaa ei tunneta, mutta se on todennäköisesti kirjoitettu pian katolikkoksen kuoleman jälkeen eli vuosien 1317 ja 1319 välillä.⁷ Tietoa syyrialaisen kristittyjen ja mongolien kohtaamisista on lisäksi eurooppalaisten munkkien Johannes de Plano Carpinin ja Vilhelm Rubrukin matkakertomuksissa. Nämä munkit matkustivat mongoliaan 1200-luvun puolivälissä, ja tekivät tarkkoja havaintoja kristittyjen elämästä mongolien keskuudessa.

SYYRIALAISTEN KRISTITTYJEN KÄSITYS MONGOLEISTA

Persiassa asuneiden syyrialaisen kristittyjen kirjoittamat aikalaislähteet välittävät mongoleista erittäin positiivisen kuvan. Kirjoittajat pitivät mongoli-kaaneja hyvinä kuninkaina, jotka suhtautuivat suopeasti kristinuskoon.

Bar Hebraeus käsittelee maailmankronikassaan laajasti mongolien historiaa, käyttäen lähteenään persialaisen Ata-Malik Juvainin vuonna 1258 valmistunutta teosta. Syyrialaisen kristittyjen kronikoitsijoiden tapaan Bar Hebraeus kuitenkin valikoi lähteestä omia tarkoituksiperiään ja näkemyksiään tukevaa aineistoa ja teki siihen tarvittaessa lisäyksiä. Ata-Malik Juvainin teos sisältää monia kuvauksia siitä miten kaanit osoittivat suopeuttaan muslimeille. Nämä osat Bar Hebraeus kuitenkin jätti pois omasta kronikastaan, koska ne eivät vastanneet hänen käsitystään.⁸

Kirjoittaessaan mongolien laeista Bar Hebraeus paljastaa oman näkemyksensä mongolien uskonnollisesta suuntautumisesta. Hän kopioi kappaleen Ata-Malik Juvainilta tehden siihen kuitenkin merkittävän lisäyksen. Toisen lain mukaan mongolit kunnioittavat kaikkia vaatimattomia, oikeamielisiä, kirjanoppineita ja viisaita miehiä. Tähän lakiin Bar Hebraeus teki seuraavan lisäyksen:

5 Morgan 1990, 147–157; Saunders 1971, 128–129.

6 Mafrian oli Syyrian ortodoksisen kirkon johtaja Persiassa ja lukeutui arvoasteikossa heti Antiokian patriarkasta seuraavaksi.

7 Monks of Kublai Khan 1973, 5; Teule 2003, 104.

8 Ks. Juvaini 1958, 205–208, 600–601.

Nähtyään paljon vaatimattomuutta ja muita hyveitä kristittyjen keskuudessa, mongolit rakastivat kristittyjä suuresti.⁹

Näin Bar Hebraeus selittää, miksi mongolit suhtautuivat myönteisesti kristittyihin.

Myös toinen meille säilynyt syyriankielinen aikalaislähde, Yahballaha III:n pyhimyselämäkerta, antaa erittäin positiivisen kuvan mongoleista. Teos sisältää kuvauksen Yahballaha III:n opettajan munkki Rabban Bar Sauman matkasta Eurooppaan. Matkallaan Rabban Bar Sauma kohtasi Roomassa paavin, jolle hän kertoi kristinuskon tilasta mongolivaltakunnassa seuraavin sanoin:

Tietäkää, oi isät, että monet meidän isistämme ovat menneet mongolien, turkkilaisten ja kiinalaisten maihin ja opettaneet heille evankeliumia, ja tälläkin hetkellä monet mongoleista ovat kristittyjä. Monet mongoli kuninkaiden ja kuningattarien lapsista on kastettu ja tunnustavan kristuksen. Ja he ovat perustaneet kirkkoja armeijoidensa leireihin ja kunnioittavat kristittyjä, ja heidän joukossaan on monia, jotka ovat uskovaisia.¹⁰

Tämä positiivinen käsitys mongoleista ei rajoittunut Persian kristittyihin. Matkallaan mongoliaan vuosina 1253–55 fransiskaanimunkki Vilhelm Rubruk kohtasi monia Keski-Aasiassa asuneita kristittyjä. Matkakertomuksessaan hän kuvaa Keski-Aasian kristittyjen käsitystä mongoleista seuraavasti:

He [nestoriolaiset] juuri ovat levitelleet väitettä, että Sartak olisi kristitty, ja samoin olisivat muka Möngke-kaani ja Güyük-kaani sillä perusteella, että he kunnioittavat kristittyjä kansoja enemmän kuin muita.¹¹

Seuraavassa käsittelen syyrialaisien kristittyjen kuvaa näistä kolmesta mongolikaanista, ja vertaan sitä muiden aikalaislähteiden välittämään kuvaan. Vertailu muihin lähteisiin tuo esiin piirteitä, jotka olivat ominaisia syyrialaisien kristittyjen käsitykselle mongoleista.

Sekä Bar Hebraeus että Yahballaha III:n pyhimyselämäkerta mainitsevat venäjällä vuosina 1256–57 hallinneen Sarkatin olleen kristitty. Myös Ata-Malik Juvaini mainitsee hänen olleen kristitty.¹² Ainoa Sartakin henkilökohtaisesti ta-

9 Bar Hebraeus 1976, 354–355. Vrt. Juvaini 1958, 25–34.

10 Monks of Kublai Khan 1973, 174.

11 Rubruk käyttää assyrian itäisen kirkon jäsenistä nimitystä nestoriolaiset. Rubruk 2010, 84.

12 Bar Hebraeus 1976, 398, 443; Monks of Kublai Khan 1973, 199, 255; Juvaini 1958, 268.

vannut kirjoittaja oli kuitenkin fransiskaanimunkki Vilhelm Rubruk, joka kohtasi Sartakin matkallaan Mongoliaan. Vilhelm Rubruk ei uskonut Sartakin olevan kristitty. Hän kirjoittaa, että Sartak ei itse halunnut, että häntä kutsuttaisiin kristityksi, sekä kertoo Sartakilla olleen kuusi vaimoa, ja että hän suosi muslimeja ja kristittyjä sen mukaan kuka toi hänelle eniten lahjoja.¹³

Useat aikalaislähteet mainitsevat mongolivaltakuntaa vuosina 1246–48 hallinneen Güyük-kaanin olleen kristitty. Bar Hebraeus ylistää Güyük-kaania juhlallisin sanoin ja mainitsee hänen olevan kristitty. Bar Hebraeus kopioi Güyük-kaania koskevan kappaleen Ata-Malik Juvainilta, joka mainitsee Güyük-kaanin saaneen kristillisen kasvatuksen. On kuitenkin mielenkiintoista havaita, että siinä, missä Bar Hebraeus ylistää Güyük-kaanin hallinneen hyvin ja olleen viisas hallitsija, kirjoittaa Ata-Malik Juvaini, että hänen hallintokaudellaan valtakunta joutui sekasorron valtaan.¹⁴

Paavin lähettiläänä vuosina 1245–47 Güyük-kaanin hoviin matkustanut dominikaanimunkki Johannes de Plano Carpini kertoo siellä asuneiden syyrialaisien kristittyjen uskoneen vahvasti, että Güyükistä oli tulossa kristitty. Johannes de Plano Carpini piti tähän syynä sitä, että Güyükin äiti tuli kristinuskoon kääntyneestä heimosta. Johannes de Plano Carpinille kaani ei kuitenkaan millään tavoin ilmaissut olevansa kristitty. Myöskään Güyük-kaanin paaville lähettämässä kirjeessä ei mainita kaanin olevan kristitty tai edes suosivan kristittyjä. Paavin vaatimukseen ottaa vastaan kristitty kaste Güyük-kaani vain vastaa, ettei ymmärrä, miten se pitäisi tehdä.¹⁵ Myöskään Güyük-kaanin Ranskan kuningas Ludwig IX:lle lähettämässä kirjeessä ei mainita kaanin olevan kristitty. Sen sijaan kaani vaatii kuningasta alistuvan hänen valtaansa.¹⁶

Myös Güyük-kaanin seuraajan, mongolivaltakuntaa yhdeksän vuotta hallinneen Möngke-kaanin uskonnollisesta suuntautumisesta liikkui monenlaisia huhuja. Möngken hoviin matkustanut Vilhelm Rubruk oli todistamassa erään tällaisen huhun syntyä, kun hovissa asunut armenialainen munkki Sergius kertoi hänelle aikovansa kastaa Möngken. Vilhelm Rubruk itse ei päässyt tapahtumaan mukaan, eikä uskonut että Möngke kastettiin. Muutamat mongolien pääkaupungissa elävät kristityt yrittivät kuitenkin väittää hänelle, että Möngke oli todellakin kastettu.¹⁷ Lähi-itään oli jo aiemmin levinnyt huhu, jonka mukaan armenialainen piispa olisi kastanut Möngken Armenian kuningas Het'um I:n vierailun yhteydessä.¹⁸

13 Rubruk 2010, 76, 86–87.

14 Bar Hebraeus 1976, 410–412. Vrt. Juvaini 1958, 259, 556.

15 Plano Carpini 2003, 117, 129.

16 Joinville 1963, 287–288

17 Rubruk 2010, 141–142.

18 Het'um the Armenian 2004, elektroninen dokumentti. Kappale 24 kuvaa Möngken kastetta.

Mongolivaltakunnan muslimit taas näyttävät uskoneen, että Möngke-kaani suosi islamia. Esimerkiksi Ata-Malik kirjoitti Möngke-kaanista seuravasti:

kaikista kansoista ja uskonnollisista yhteisöistä hän osoitti suurinta kunnioitusta muslimille. Heille hän myönsi suurimmat lahjat ja almut ja he nauttivat suurimmista oikeuksista.¹⁹

Toinen persialainen historioitsija Minhaj al-Siraj Juzjani taas väitti, että Möngke-kaani oli kääntynyt muslimiksi jo vuonna 1251.²⁰

On mielenkiintoista havaita, että Ata-Malik Juvainin teosta lähteenään käyttänyt Bar Hebraeus ei mainitse mitään Möngke-kaanin uskonnollisesta suuntautumisesta.²¹ Hän näyttää valikoineen teoksesta hänen mielikuvaansa vastaavat kohdat ja jättäneen pois kohdat, jotka eivät vastanneet hänen käsitystään. Tällaisen valikoivan metodin käyttö oli erittäin yleistä ja täysin hyväksyttyä syyrialaisen kristittyjen kronikoitsijoiden keskuudessa.²²

Käsitys Möngke-kaanin suosiollisuudesta kristittyjä kohtaan näyttää kuitenkin levinneen syyrialaisen kristittyjen keskuuteen. Syyrialaisen kristittyjen positiivisen kuvan säilymisestä on merkinä 60 vuotta Möngke-kaanin kuoleman jälkeen kirjoitettu Yahballaha III:n pyhimyselämäkerta. Pyhimyselämäkerran kirjoittaja toteaa Möngke-kaanista seuraavasti:

Antakoon Jumala rauhan hänen sielulleen, ja saakoon hän osansa pyhimysten joukossa!²³

Myös Persiaa hallinneista il-kaaneista syyrialaisen kristittyjen kirjoittamat lähteet antavat erittäin positiivisen kuvan. Lähteet kuvaavat il-kaaneja viisaina, oikeamielisinä ja kristittyjä suosivina hallitsijoina. Yahballaha III:n pyhimyselämäkerta kuvaa jopa Ghazan-kaanin, joka ensimmäisenä mongoli-kaanina korotti islamin valtakuntansa viralliseksi uskonnoksi, rakastavan kristittyjä suuresti.²⁴ Kiinaa hallinnutta Khubilai-kaania Bar Hebraeus kuvaa seuraavin sanoin:

Khubilai-kaani, oikeamielinen ja viisas kuningas, ja kristittyjen ystävä.²⁵

Näiden kuvausten perusteella käy selväksi, että syyrialaisen kristittyjen käsitys mongoleista oli erittäin myönteinen. Mongoli-kaaneja pidettiin viisaina kunin-

19 Juvaini 1958, 600.

20 Saunders 1971, 230.

21 Bar Hebraeus 1976, 416–419.

22 Weltecke 1997, 21–23; Weltecke 2000, elektroninen dokumentti; Witakowski 1987, 78.

23 Monks of Kublai Khan 1973, 227.

24 Bar Hebraeus 1976, 439–505; Monks of Kublai Khan, 154–260.

25 Bar Hebraeus 1976, 439.

kaina ja heidän uskottiin joko olevan kristittyjä tai ainakin suosivan kristinuskoa muihin valtakuntansa uskontoihin verrattuna.

Lähteiden mukaan syyrialaiset kristityt eivät pitäneet mongoleja julmina ja raakoina sutureina – kuva joka heistä usein toistuu vielä nykyäänkin.

MISTÄ SYYRIALAISTEN KRISTITTYJEN MYÖNTEINEN KÄSITYS JOHTUI?

Mongolikaanin hoviin matkustaneet Vilhelm Rubruk ja Johannes de Plano Carpinikin suhtautuivat epäilevästi kuulemiinsa tarinoihin siitä, että mongolikaanit ovat kristittyjä. Omien kokemustensa perusteella he eivät löytäneet mitään todisteita sille, että mongolit suosisivat kristinuskoa. Sen sijaan heidän kokemustensa perusteella mongolit kohtelivat tasapuolisesti kaikkien uskontojen edustajia.

On siis syytä kysyä, miksi syyrialaisilla kristityillä oli niin myönteinen käsitys mongoleista ja mitkä tekijät ovat vaikuttaneet tämän käsityksen syntyyn. Vastausta tähän kysymykseen voimme etsiä sekä syyrialaisien kristittyjen että mongolien perinteistä, tavoista ja ennakkokäsityksistä.

Syyrialaisilla kristityillä ei ollut omaa valtiota, vaan he olivat kautta aikojen eläneet vähemmistöryhmänä muun muassa bysanttilaisten, zarathustralaisten persialaisten, muslimien tai buddhalaisten alaisuudessa. Siten heillä ei myöskään ollut omaa maallista hallintoa tai hallitsijaa, vaan yhteisön johtajana toimi patriarkka, katolikos, mafrian tai alueen piispa. Aina 600-luvun arabivalloituksista lähtien oli ollut tapana, että uuden hallitsijan noustessa valtaan, syyrialaisien kirkkojen johtajat matkustivat hallitsijan luokse pyytämään hyväksyntää omalle asemalleen yhteisön johtajana sekä toiminnanvapautta yhteisölleen. Samalla hallitsija myönsi partiarkalle tai katolikokselle tuomiovallan oman yhteisönsä keskuudessa. Tämä tapa juontaa juurensa varhaisen islamin käsityksestä, että kristityt ja juutalaiset kuuluvat niin sanottuihin kirjan kansoihin, joille tulee suoda vapaus harjoittaa omia uskontojaan.²⁶

Mongolien valloitetun syyrialaisien kristittyjen asuinalueet he edellä mainittua perinteistä tapaa noudattaen lähettivät yhteisöjensä johtajat mongolikaanin luokse pyytämään häneltä hyväksyntää. Sama toistui joka kerta uuden kaanin noustessa valtaan. Lähteissä on kuvattu näitä kristittyjen piispojen ja mongolikaanien kohtaamisia, jotka yleensä noudattivat tiettyä kaavaa. Saavuttuaan hallitsijan luo piispa rukoili hallitsijan ja hänen valtakuntansa puolesta, jonka jälkeen hänelle annettiin kirjallinen dokumentti, joka todisti, että piispalla oli kaanin hyväksyntä. Usein kaani antoi piispalle myös lahjoja.²⁷ Näissä syyrialaisien kirkkojen johtajien ja kaanien kohtaamisissa sekoittuivat kahden kulttuurin

²⁶ Kawerau 1960, 29, 86–88.

²⁷ Bar Hebraeus 1976, xxi, xxv; Monks of Kublai Khan 1973, passim.

perinteet, joiden seurauksena molemmille osapuolille näyttää jääneen myönteisen käsitys toisesta osapuolesta.

Yksi tekijä mongoli-kaanien myönteiseen suhtautumiseen syyrialaisia kristittyjä kohtaan oli mongolien käsitys sodasta ja rauhasta. Mongolien käsitys sodasta ja rauhasta oli mustavalkoinen. He odottivat kaikkien kansojen alistuvan heidän valtaansa. Kansojen, jotka eivät suostuneet alistumaan, katsottiin olevan sodassa mongolien kanssa. Tämä politiikka tuotti suuria vaikeuksia niin muslimi- kuin eurooppalaisillekin lähettiläille, joiden mielestä mongolit olivat pakanoita, eivät heidän jumalansa asettamia laillisia hallitsijoita. He hyväksyivät ainoastaan heidän omaa uskontoaan tunnustavan hallitsijan, eivätkä siten voineet alistua mongolien valtaan.²⁸ Syyrialaisille kristityille tämä taas ei ollut ongelma, sillä heidän käsityksensä oikeutetusta hallitsijasta ei asettanut rajoitusta hallitsijan uskonnolle.

Syyrialaiden kristittyjen käsityksen mukaan kaikki hallitsijat olivat Jumalan asettamia, eikä kukaan voinut hallita ilman Jumalan suostumusta.²⁹ Myös katolikos Yahballaha III:n pyhimyselämäkerran kirjoittaja vahvistaa tämän käsityksen. Vuonna 1284, il-kaani Arghunin noustua valtaan, Yahballaha III meni perinteisen tavan mukaan hänen luokseen. Kirjoittaja kuvaa kohtaamista seuraavin sanoin:

Ja silloin katolikos ja piispat ja munkit menivät onnittelemaan Arghunia, ja osoittamaan kunniaa, jota kristittyjen tuli osoittaa kuninkailleen apostolin käskyn mukaan, "Jokaisten on suostuttava esivaltansa alaisuuteen. Eihän ole esivaltaa, joka ei olisi Jumalalta peräisin."³⁰

Näin ollen syyrialaiset kristityt uskoivat myös mongolivalloitusten noudattavan Jumalan tahtoa ja pitivät mongoli-kaaneja laillisina hallitsijoina, joiden alaisuuteen myös kristittyjen tuli alistua. Mongolien kohtaamista kansoista syyrialaiset kristityt olivatkin kenties ainoita, jotka suostuivat alistumaan ilman taistelua.

Mongoli-kaanin luokse yhteisönsä lähettiläänä saapuneen patriarkan tai piispan saamaan hyvään kohteluun on luultavasti vaikuttanut myös se, että mongolit kunnioittivat kaikkien uskontojen pappeja ja pyhiä miehiä. Mongolien näkökulmasta šamaanit ja papit toteuttivat samaa tehtävää. Mongolit uskoivat, että kaikkien uskontojen papeilla oli šamaanien tavoin yhteys henkimaailmaan, ja sitä kautta he pystyivät rukouksillaan vaikuttamaan myös maanpäälliseen

28 Ruotsala 2001, 93–94, 102, 106–107; Morgan 1990, 16–17. Ks. myös Güyük-kaanin kirje paaville. Plano Carpini 2003, 129–130.

29 van Ginkel 1994, 331.

30 Monks of Kublai Khan 1973, 163. Ks. Kirje roomalaisille 13:1.

elämään ja turvaamaan sitä. Siksi kaikkia pappeja ja pyhiä miehiä tuli kunnioittaa.³¹ Vilhelm Rubrukin kuvauksissa Möngke-kaanin hovissa asuneet kristityt papit, mukaan lukien Vilhelm itse, toteuttivat samaaneille perinteisesti kuuluneita tehtäviä. He paransivat sairaita, karkottivat pahoja henkiä sekä rukoilivat kaanien puolesta.³²

Kuten mainittua, saapuessaan kaanin luo piispa ensin rukoili kaanin ja hänen valtakuntansa puolesta. Hallitsijan ja hänen valtakuntansa puolesta rukoileminen oli vanha tapa syyrialaisen kristittyjen keskuudessa, joka oli luultavasti seurausta edellä mainitusta käsityksestä, että kaikki hallitsijat olivat Jumalan asettamia.³³ Rukouksella oli keskeinen asema myös mongolien uskonnossa. Mongolit uskoivat rukouksen ehkäisevän sairauksia ja huonoa onnea sekä pidentävän elinikää, ja siksi he odottivatkin kaikkien uskontojen pappien rukoulevan heidän puolestaan.³⁴ Näin ollen mongolit ottivat iloitin vastaan kristityt kirkonmiehet, jotka pyytämättä rukoilivat heidän puolestaan. Myös tämä tapa on vaikuttanut siihen, että syyrialaiset kristityt saivat positiivisen vastaanoton mongoleilta.

Merkittävin tekijä syyrialaisen kristittyjen positiiviseen kuvaan mongolikaaneista oli luultavasti mongolien avoin suhtautuminen kaikkiin valtakuntansa uskontoihin. Mongolien käsityksen mukaan mikä tahansa uskonto saattoi olla oikeassa ja siksi oli järkevää kunnioittaa ja suvaita kaikkia uskontoja. Tätä uskonnollista politiikkaa mongolit toteuttivat valtakunnassaan.³⁵ Esimerkiksi mongolivaltakunnan pääkaupungissa Karakorumissa oli Vilhelm Rubrukin kuvauksen mukaan yksi kristitty kirkko, joka sijaitsi aivan kaupungin laidalla. Lisäksi siellä oli kaksi moskeijaa ja kaksitoista eri pakanauskontojen temppeliä.³⁶ Nämä temppelit kuuluivat todennäköisesti buddhalaisille tai mongolien samanistisen uskonnon harjoittajille. Tämän kuvauksen perusteella kristinuskolla ei ollut minkäänlaista erityisasemaa mongolivaltakunnassa, vaan sitä suvaittiin monien muiden uskontojen rinnalla.

Syyrialaiset kristityt olivat aikojen saatossa eläneet monien eri hallitsijoiden ja uskontojen alaisuudessa. Tämä oli muokannut heidän käsitystään hyvästä hallitsijasta. Hallitsijan ei tarvinnut kuulua heidän kirkkoonsa tai edes olla kristitty, vaan kaikkien hallitsijoiden uskottiin olevan Jumalan asettamia. Siihen, kuvattiinko hallitsija syyriankielisissä kronikoissa hyväksi vai huonoksi hallitsijaksi vaikutti ensisijaisesti se, miten hän suhtautui syyrialaisiin kirkkoihin. Jos hallitsija soi kirkkoille toiminnanvapauden eikä vainonnut niitä, kuvattiin hänet

31 Heissig 1980, 2, 6, 9–12.

32 Rubruk 2010, passim.

33 Bar Hebraeus 1976, xxv.

34 Heissig 1980, 12.

35 Morgan 1990, 41; Ruotsala 2001, 24, 28–31; Saunders 1971, 68.

36 Rubruk 2012, 177–178.

hyvän kuninkaan tunnusmerkein. Jos kuningas taas vainosi syyrialaisia kristittyjä, kuvattiin hänet huonoksi hallitsijaksi, joka eli paheellista elämää.³⁷

Kuvatessaan Persiaa hallinneita mongoli-il-kaaneja syyrialaiset kristityt kirjoittajat käyttivät ominaisuuksia kuten viisaus, oikeamielisyys, anteliaisuus ja armeliaisuus, joilla oli perinteisesti kuvattu hyviä kristittyjä kuninkaita.³⁸ On tärkeää huomata, että näiden kuvausten tarkoitus ei ollut kuvata hallitsijan todellisia ominaisuuksia, vaan syyriankielisen historiankirjoituksen perinteiden mukaan antaa lukijalle oikeanlainen mielleyhtymä. Käyttäessään hyvän kuninkaan ominaisuuksia kirjoittajat vahvistivat kuvaa siitä, että mongoli-kaanit olivat hyviä kuninkaita, jotka suojelivat kristittyjä kirkkoja.³⁹

Vastaavasti syyrialaiset kristityt kirjoittajat eivät mainitse mongoli-kaanien huonoja ominaisuuksia, sillä nämä ominaisuudet olisivat välittäneet väärän käsityksen kuninkaasta. Esimerkiksi mongolien runsasta alkoholin käyttöä, joka kuului olennaisena osana heidän kulttuuriinsa ja jota Johannes de Plano Carpini ja Vilhelm Rubruk kuvaavat yksityiskohtaisesti, ei mainita syyrialaisissa teksteissä. Alkoholismi oli ominaisuus, jolla syyrialaisella kirjallisuudessa kuvattiin perinteisesti huonoa kuningasta, ja siksi se ei ollut sopiva ominaisuus mongoli-kaaneille.⁴⁰

LOPPULAUSE

Mongolien ja syyrialaiden kristittyjen kohtaamisissa ovat mielenkiintoisella tavalla sekoittuneet kahden kulttuurin tavat ja ennakko-odotukset. Mongolien kunnioitus kaikkien uskontojen pappeja kohtaan johti siihen, että heidän hoviinsa syyrialaiden kristittyjen edustajana saapunut patriarkka tai piispa otettiin automaattisesti hyvin vastaan ja hänelle taattiin audienssi kaanin luokse. Kun patriarkka tai piispa vielä rukoili kaanin ja hänen valtakuntansa puolesta ja ilmoitti hänen yhteisönsä alistuvan kaanin valtaan ja pyytävänsä häneltä vain toiminnanvapautta yhteisölleen, olivat mongolit varmasti erittäin otettuja. Kaanit soivat patriarkalle tai piispalle mielellään hänen toivomansa oikeudet, olihan vapaus harjoittaa eri uskontoja kirjattu jopa mongolien lakiin, ja lähettivät hänet pois lahjojen kera. Tämä mongolien politiikka poikkesi voimakkaasti niistä vaikeuksista ja vainoista, joita syyrialaiset kirkot olivat kokeneet bysanttilaisten ja arabien alaisuudessa.

Näyttää siltä, että mongolien avoin suhtautuminen kaikkiin valtakuntansa uskontoihin sekä papiston hyvä kohtelu ovat luoneet syyrialaisille kristityille

37 van Ginkel 1994, 325–331.

38 Bar Hebraeus 1976, 439, 444, 467, 505; Monks of Kublai Khan 1973, 156–157, 164, 201, 259–260.

39 Vasko 2008, 94–96.

40 Ks. esim. Bar Hebraeus 1976, 133, 141, 403. Monien mongoli-kaanien uskotaan kuolleen alkoholismiin seurauksena. Mongolien alkoholinkäytöstä ks. Ruotsala 2001, 114–121.

äärimmäisen positiivisen kuvan mongoleista. Tämä kuva välittyy niin syyriankielisissä aikalaislähteissä kuin mongoli-kaanien hoviin matkustaneiden eurooppalaisten lähetyssaarnaajien kuvauksista. Lähteiden mukaan syyrialaiset kristityt pitivät mongoli-kaaneja hyvinä kuninkaina jotka suosivat kristinuskoa.

Lähteistä välittyvä syyrialaisen kristittyjen käsitys poikkeaa muiden aikalaislähteiden antamasta kuvasta. Niistä välittyy kuva, jonka mukaan mongolit eivät suosineet mitään yksittäistä uskontoa, vaan kohtelivat kaikkien uskontojen edustajia tasavertaisesti. DAVID MORGAN onkin kuvannut mongolien uskonnollista käsitystä ”löyhäksi”.⁴¹

Syyrialaisen kristittyjen toiveet mongolien kääntymisestä kristinuskoon eivät toteutuneet. Vuonna 1295 il-kaani Ghazan teki islamista kaanikuntansa virallisen uskonnon. Myös Venäjällä ja Keski-Aasiassa hallinneet mongolit kääntyivät islamiin 1300-luvun alkupuolella.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painetut lähteet

BAR HEBRAEUS

1976 *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj 1225–1286: The Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus*, Volume I. Translated by Ernest A. Wallis Budge. First published in 1932. Amsterdam: Philo Press.

PLANO CARPINI, JOHANNES DE

2003 *Mongolien Historia: Matka Tartarien maahan vuosina 1245–1247*. Suomentos Sami Jansson. Tampere: Gaudeamus.

HET'UM THE ARMENIAN

2004 *Het'um the Historian's History of the Tartars: The Flower of Histories of the East*. Translated by Robert Bedrosian. <http://rbedrosian.com/hetumint.htm>.

JOINVILLE, JEAN DE

1963 "The Life of Saint Louis". *Chronicles of the Crusades*. Translated by M.R.B. Shaw. London: Penguin Books, 161–353.

JUVAINI, 'ALA-AD-DIN 'ATA-MALIK

1958 *The History of the World-Conqueror*. Translated by John Andrew Boyle. 2 vols. Manchester: Manchester University Press.

MONKS OF KUBLAI KHAN

1973 *The Monks of Kûblâi Khân, Emperor of China or the history of the life and*

41 Morgan 1990, 40–44.

travels of Rabban Sâwmâ, envoy and plenipotentiary of the Mongol Khâns to the kings of Europe, and Markôs who as Mâr Yahbh-Allâhâ III became Patriarch of the Nestorian Church in Asia. Translated by Ernest A. Wallis Budge. First published in 1928. New York: AMS Press.

RUBRUK, VILHELM

2010 *Matka Mongoliaan vuosina 1253-1255: Veli Vilhelm Rubrukin matkakertomus Ranskan kuninkaalle Ludwig IX:lle.* Suomennos Sami Jansson. Vaasa: Faros-kustannos Oy.

Kirjallisuus

DE RACHEWILTZ, IGOR

1971 *Papal Envoys to the Great Khans.* London: Faber & Faber.

HEISSIG, WALTHER

1980 *The Religions of Mongolia.* Translated by Geoffrey Samuel. London: Routledge & Kegan Paul.

KAWERAU, PETER

1960 *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit.* Berlin: Akademie-Verlag.

1983 *Ostkirchengeschichte I: Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean.* Louvain: Peeters.

MORGAN, DAVID

1990 *The Mongols.* Oxford: Basil Blackwell.

RUOTSALA, ANTTI

2001 *Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other.* Saarijärvi: The Finnish Academy of Science and Letters.

SAUNDERS, J.J.

1971 *The History of Mongol Conquests.* London: Routledge & Kegan Paul.

SEPPÄLÄ, VELI-PETRI

1999 *Paratiisi on idässä: Lähi-idän kristittyjen ja syyrialaisen kirjallisuuden historiaa sekä kokoelma syyrialaisien isien opetuksia.* Vammala: Suomen itämainen seura.

TEULE, HERMAN

2003 "Saint Louis and the East Syrians, the Dream of a Terrestrial Empire. East Syrian Attitudes to the West". *East and West in the Crusader States: Context–Contacts–Confrontations. III.* Acta of the congress held at Hernen Castle in September 2000. Ed. by Krijnie Ciggaar and Herman Teule. Leuven: Uitgeverij Peeters, 101–121.

VAN GINKEL, JAN J.

1994 "John of Ephesus on Emperors: The Perception of the Byzantine Empire by a Monophysite." *VI Symposium Syriacum 1992. University of Cam-*

bridge, Faculty of Divinity 30 August–2 September 1992. Ed. by René Lavenant, S.J. *Orientalia Christiana Annalecta* 247. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 323–333.

VASKO, MIKKO

- 2008 "The Mongols in Syriac Texts from the Late Thirteenth and Early Fourteenth Century: A Point of View of Image Research". *Methods and the Medievalist: Current Approaches in Medieval Studies*. Ed. by Marko Lamberg et al., Jesse Keskiaho, Elina Räsänen, Olga Timofeeva and Leila Virtanen. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 323–333.

WELTECKE, DOROTHEA

- 1997 "The World-Chronicle of Patriarch Michael the Great (1126–1199): Some reflections." *Journal of Assyrian Academic Studies*, Volume XI, No. 2, November 1997, 6–30. <http://www.jaas.org/edocs/v11n2/weltecke.pdf>.
- 2000 "Originality and Function of Form in the Chronicle of Michael the Great". *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 3, No. 2, July 2000. <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No2/HV3N2Weltecke.html>.

WITAKOWSKI, WITOLD

- 1987 *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysios of Tel-Mahrē: A Study in the History of Historiography*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Uppsaliensia 9. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.

Kiinalainen kristillisuus ja teologia

1. LYHYESTI KRISTINUSKON HISTORIASTA KIINASSA

Kristinusko saapui Kiinaan vuonna 635, jolloin Syyriasta lähtöisin olevat nestoriolaiset kristityt tulivat Kiinaan munkki Alopen johdolla. Tuosta tapahtumasta on nyt siis kulunut yli 1 370 vuotta. Siitä lähtien kristinuskon Kiinassa on nähtävissä neljä vaihetta. Ensimmäinen vaihe alkoi Tang-dynastian aikana nestoriolaisten saapumisesta ja päättyi vuonna 1271, jolloin mongolit perustivat Yuan-dynastian. Toinen vaihe alkoi edellisen vaiheen päätyttyä vuonna 1271, ja loppui vuonna 1580, jolloin Ming-dynastian keisari antoi jesuiittojen lähetystyöntekijöille luvan asettua asumaan Kiinaan. Ming-dynastian hallitsijat sulki-
vat Kiinan muulta maailmalta. Kolmas vaihe alkoi vuonna 1580 ja loppui vuonna 1840, jolloin ensimmäinen oopiumisota syttyi Kiinan ja Britannian välillä. Vaiheen käännekohta saavutettiin vuonna 1723, jolloin Qing-dynastian keisari Yongzheng astui valtaistuimelle ja kielsi kristinuskon leviämisen. Parhaillaan Kiinassa nyt eletään kristinuskon historian neljättä vaihetta, joka alkoi vuonna 1840.

Suomen Lähetyseuran lähettien työ käynnistyi Hu'nanin maakunnassa vuonna 1902. Juuri 100 vuotta täyttänyt rovasti Päivö Parviainen saapui Kiinaan 1940-luvulla. Kun hän poistui Kiinasta vuonna 1953, kiinalaisia protestantteja oli noin 700 000–800 000. Heistä 20 prosenttia kuului kiinalaisten omiin kirkkokuntiin. Katolilaisia oli kolme miljoonaa.

Kulttuurivallankumouksen aikaan, vuosina 1966–1976, lännessä pelättiin Kiinan kirkon kuolleen, mutta kävikin päinvastoin: protestanttien määrä kuu-
sinkertaistui ja nousi yli viiteen miljoonaan. Protestanttisuus säilyi kotiseurakuntien eli rekisteröimättömien seurakuntien muodossa.

2. KRISTINUSKO KIINASSA – NYKYHETKI JA TULEVAISUUS¹

Aikaisempaan verrattuna kristinusko on suuremmassa myllerryksessä kuin koskaan. Se tuntuu olevan jatkuvassa muutostilassa, mikä tuo mukanaan selvästi havaittavia haasteita ja mahdollisuuksia.

1 Liu Peng 2012: *Kiinan kristinusko huomenna*.

2.1 Kristinuskon nykytilanne Kiinassa

Kristinuskon nykytilanteesta Kiinassa voidaan sanoa seuraavaa. Kristittyjen lukumäärä kasvaa nopeasti. Kiinalaisten protestanttisten kristittyjen nykyisestä määrästä on kolme eri arviota. Kiinan hallituksen mukaan protestantteja on nyt vähän yli 20 miljoonaa, huhujen mukaan heitä on yli 100 miljoonaa ja uskonnon tutkijoiden mukaan noin 50 miljoonaa. Joka tapauksessa, laskijasta riippumatta, Kiinan protestanttikirkko on tällä hetkellä ehkä maailman suurin kansallinen kirkko. Virallisen, hallitukselta peräisin olevan tiedon mukaan roomalaiskatolisella kirkolla on Kiinassa kahdeksan miljoonaa jäsentä.² Kiinalaisten kristittyjen määrä on kasvanut huomasti etenkin kolmena ajankohtana. Ensimmäinen niistä oli 1900–1930, jolloin Kiinassa toimi kristinuskon vastainen liike. Toinen oli 1949–1976, jolloin Kulttuurivallankumouksen aikana maasta yritettiin tuhota kaikki uskonnot. Kolmas kasvun aika alkoi 1980-luvulta ja jatkuu yhä. Kristinuskon onkin tällä hetkellä yksi nopeimmin kasvavista uskonnoista Kiinassa.

Sen lisäksi, että kristittyjen määrä Kiinassa kasvaa hyvää vauhtia, kristinuskon on myös laajalle levinnyt. Jokaisessa läänissä, voisi melkein sanoa, että lähes jokaisessa kunnassa, on kristittyjä. Uusi ilmiö on, että nykyään monet nuoret, monet hyvin koulutetut, kuten kandidaatin, maisterin ja tohtorin tutkinnon saaneet, ja monet kaupunkilaiset ovat tulleet uskoon. Vielä hetki sitten kristinuskon oli vain köyhien, naisten, vanhusten ja maalaisten uskonto.

2.2 Poliitiikka, kulttuuri ja sekularismi aiheuttavat suuria haasteita kristinuskolle

Kristinuskon ja politiikan suhde on aina ollut taiteilua ohuella reunalla. Aihe on aina herkkä, ja sitä on tarkasteltu varoen, mutta nyt kysymys kiinalaisista kristillisistä, erityisesti rekisteröimättömistä kotiseurakunnista, on herättänyt paljon huomiota koko maailmassa.

Nykyisin kristityt muodostavat hyvin heterogeenisen joukon, eli osa on hyvin koulutettuja ja osa hyvin sivistymättömiä, osa ymmärtää kristinuskon ajatukset ja osa vain tavoittelee maallista hyvää käyttäen kristinuskon taikakeinona, osa pitää länsimaaisia kristittyjä ystävinään, osa vihaa kaikkia länsimaalaisia uskontoon katsomatta, ja niin edelleen.

Pastoreiden ja muiden seurakuntien työntekijöiden vähyys, suoranainen pula on yksi suurimmista haasteista, joita kiinalaiset kristityt joutuvat selvittämään. Erityisesti hengelliseen työhön tarvittaisiin paljon, paljon nykyistä enemmän päteviä työntekijöitä, jotta harhaopit ja väärät tulkintatavat eivät uhkaisi kristinuskon tervettä kehittymistä. Kiinalainen kirkon kehitys on hyvin riippu-

2 Vuoden 2010 *The Blue Book of Chinese Religions* -teoksen mukaan Kiinassa on yli 20 miljoonaa kristittyä. Luku on lähellä Kiinan hallituksen antamia tietoja. Lukuun ei ehkä ole laskettu roomalaiskatolilaisia.

vaista maallikoista. Kirkko on elävä ja kehittyä nopeasti, mutta myös seurakuntien sisäisestä hallinnosta puuttuu ammattilaisia ja asiantuntemusta.

Seurakuntien diakoniatyö ei pysty toimimaan, niin kuin sen pitäisi, sillä poliittisten syiden vuoksi on kaiken kaikkiaan vaikea saada järjestönä lupaa toimia hyväntekeväisyyden puolesta. Ja kristinuskon yksi osa-alue on juuri lähimmäisten auttaminen ja rakastaminen ihan käytännönkin tasolla.

Kulttuurillisesti kristinuskko joutuu Kiinassa välttämättä kohtaamaan perinteiset kiinalaiset uskonnot, filosofiat ja näiden perinteiset uskomukset ja syvään juurtuneet tavat. Kiinalaisen identiteetin kyseessä ollessa nationalistiset ja populistiset suuntaukset mielellään muistuttavat kaikkia, myös kristittyjä, siitä, että kristinuskko on lähtöisin ulkomailta. Vaikka kristinuskolla on nykyisin Kiinassa niin poliittisesti kuin laillisestikin hyväksytty asema, niin sillä on vielä paljon asioita kohdattavanaan. Kulttuurillisesti, tunne- ja ruohonjuuritasolla kristinuskko on yhä marginaalisessa asemassa, sillä sen juuri oli tullut ulkomailta Kiinaan.

2.3 Mitkä syyt jarruttavat kristinuskon kehittymistä Kiinassa?

2.3.1 Ulkopuolisia syitä

Uskonto Kiinassa ei ole koskaan pelkkä uskonnon asia. Se on hyvin tiiviissä yhteydessä etnisiin vähemmistöihin, alueellisiin hallintoelimiin, maan yhdistämistä ajaviin tahoihin tai separatisteihin, ja viime kädessä myös yhteiskunnalliseen vakaumukseen. Poliitikko on siis erottamaton osa uskontojen arkea. Poliittinen hallinto pitää asianaan hallita uskontoja ja rajoittaa näiden sekaantumista poliittisiin kysymyksiin. Lisäksi kristinuskolla on kannettavanaan edellä mainittu ulkomaalaisuuden leima, joka tuo monille mieleen katkeria muistoja länsimaiden imperialistien ajalta. Myös tulevaisuudessa hämmöittävä mahdollisuus demokratian muutoksiin saavat Kiinan hallituksen suhtautumaan kristinuskoon mahdollisena uhkatekijänä, kun Kiinassa on nyt diktatuuri-systeemi.

Yhteiskunnallisesti kristinuskon suurin haaste on vapautua imperialismien haamuista. Se on vaikeaa, sillä kansan muisti on pitkä, ja vuoden 1840 oopiumisota Kiinan ja Britannian välillä jätti syvän katkeruuden kiinalaisten sydämiin. Ennen vuotta 1949 monet kristityt tukivat silloista Kiinan Guomindang-hallitusta, joka sittemmin hävisi sisällissodassa Kiinan kommunistiselle puolueelle, mutta lopulta kommunistit perustivat Kiinan kansan tasavallan. Siksi tällaisessa kommunistisessa maassa kristinuskolla on vaikeutta hoitaa suhdetta hallituksen kanssa.

Globaali maailma saa kansallisuudet pitämään kiinni omista erityistuntemerkeistään ja perinteistään. Kiinalaisetkin haluavat taistella suojellakseen omaa identiteettiään sekularismilta, eivätkä taistelultaan pysty, halua tai osaa erotella

länsimaalaista sosiaalisista darwinismia/humanismia kristinuskosta. Tämä luo kulttuurisia jännitteitä muun muassa kristinuskon ja kiinalaisen buddhalaisuuden, taolaisuuden, konfutselaisuuden ja kansauskontojen välillä.

2.3.2 Sisäisiä syitä

Osa kirkoista ja seurakunnista toimii niin lähellä poliittisia tahoja, että ne ovat ajautuneet ottamaan harteilleen liian painavia poliittisesti värittyneitä taakkoja. Näillä toimijoilla on vaarana, että ne menettävät pikkuhiljaa kristillisen identiteettinsä ja muuttuvat puhtaan poliittisiksi järjestöiksi. Haasteita tuovat mukanaan myös kirkon ja seurakunnan sisäisen hallinnon vanhanaikaiset tavat, joista puuttuu avoimuus ja demokratia. Lisäksi kirkon asenne yhteiskuntaan on liian passiivinen. Kirkko on joutumassa yhteiskunnalliseen marginaaliin, kun on alettu korostaa vain henkilökohtaista pelastusta ilman yhteiskunnallisia velvollisuuksia, niin että kirkon ja yhteiskunnan välinen vuorovaikutus on hyvin niukkaa. Valitettavasti tällainen sokean pisteen – vanhurskauteen tyytyminen riittää monille kristityille. He korostavat hengellistä elämää ja jättävät pois yhteiskunnallisen, historiallisen, taloudellisen ja poliittisen välittämisen. Osa kristityistä jopa vastustaa tieteellisen tiedon oppimista vetoamalla siihen, että usko yksin riittää. Kirkolla onkin vaikeuksia sopeutua ja kehittää toimintaansa ja uskonnollista vakaumusta kiinalaisessa kontekstissa, sillä on vaikea löytää teologiaa ja sopivia kielellisiä ilmauksia, joiden avulla kohdata kiinalainen kulttuuri kaikesa monimuotoisuudessaan.

Ei ole epäilystäkään siitä, ettei kristityillä riittäisi Kiinan kokoisessa maassa niin ulkopuolisia kuin sisäisiä haasteita. Erityisesti huomiota olisi kiinnitettävä sisäisiin haasteisiin, joita pitäisi alkaa tarkastella ja hoitaa aktiivisesti, sen sijaan, että odoteltaisiin olosuhteiden muuttuvan ensin. Kristillisen kirkon on alettava toimia avoimesti demokratian periaatteita noudattaen ja ryhdyttävä toimiin, joilla saisi siirrettyä itsensä yhteiskunnan laitamilta sen keskiöön, ei uhaksi vaan avuksi muille siellä oleville tahoilla. Kiina on juuri nyt käymässä läpi suurta henkisen eetoksen muodostumisen vaihetta ja nyt, jos koskaan, kristinuskon olisi oltava aloitteellinen ja annettava kaikki positiivinen osaamisensa kiinalaisen yhteiskunnan hyväksi.

3. KRISTINUSKON KEHITTÄMISEN MAHDOLLISUUKSIA NYKY-KIINASSA

Kiinan nykyinen hallitus ei oikeastaan rohkaise, mutta ei myöskään varsinaisesti estä kristinuskon kehittymistä. Kristityillä ja kirkolla ei olekaan tällä hetkellä mitään syytä vältellä itsetutkiskelua ja velvollisuutta kehittää itseään vastaamaan nykyajan vaatimuksia. Kiinassa on nyt ainutlaatuisen hyvät mahdollisuudet ryhtyä aktiivisesti kehittämään toimivaa, hyvää ja kiinalaista kristinuskoa.

Vaikka olosuhteet ovat kristinuskolle varovaisen suopeat, niin Kiinassa on yhä enenevässä määrin havaittavissa eräänlainen arvotyhjiö, uskon ja hengellisen elämän kriisi, joka on muuttumassa yhä vakavammaksi sitä mukaa, kun maan talous jatkaa kiihkeää nousuaan. Tämä kriisi on seurausta siitä, että ihmiset joutuvat Kiinassa kohtaamaan haasteita toisensa perään tavoittellessaan hyvää elämää: he eksyvät etsiessään hengellisen elämän merkitystä, kadottavat uskonsa ja kamppailevat selvitäkseen yhä armottomammaksi käyvässä ympäristössä maailmassa, jossa ei ole luottamusta eikä moraalia.

Perinteinen, Kiinan arvomaailman kantavana pilarina toiminut konfutselaisuus on menettänyt asemansa kansan omanatuntona. Vaikka konfutselaisuudessa on paljon hyvää ja sillä on annettavanaan paljon viisaita neuvoja ihmisten välisten suhteiden hoitamiseen ja vaikka monet ihmiset ovat päivittämässä näitä viisauksia nykyaikaan, siltä puuttuu hengellinen aspekti ja näkökulma tuonpuoleiseen elämään. Näin ollen siltä puuttuu mahdollisuus antaa Kiinan yhteiskunnalle kristinuskon kaltaista lohdutusta ja toivoa.

Jokaisella uskonnolla on Kiinassa omat vaikeutensa. Islamilla on pohdittavaa terrorismin ja separatismien saralla, taolaisuuden on selvittävä ongelmistaan salaisten lahkosten kanssa, buddhalaisuus on törmännyt liiallisen materiaallisen hyvän ja sekularismin tavoittelemisen ongelmaan ja roomalaiskatolisella kirkolla on hoidettavanaan poliittisia ongelmia Vatikaanin kanssa.

Kristinuskolla, erityisesti protestanttisuudella, on aiemmin mainittujen haasteiden lisäksi omat etunsa ja vahvuutensa. Toisaalta protestanttinen kristinuskokorostaa tulevaa elämää ja pitää ihmisten hengellistä pelastusta tärkeänä, mutta toisaalta se korostaa myös tätä maallista elämää, tätä hetkeä ja ihmisten velvollisuuksia tässä maailmassa, yhteiskunnassa, perheessä, työpaikalla ja henkilökohdaisessa elämässä. Ihmisarvo ja oikeus, ihmisen tarve hengellisyyteen, käsitykset maailmankaikkeudesta ja maanpäällisestä elämästä, suhde ihmisen ja Jumalan välillä, Jumalan absoluuttisuus, perisynti, pyhittämisen tavoittelemisen ja vanhurskauden armo, oikeus, yhteiskunnallinen järjestys ja viimeinen tuomio ovat kaikki tärkeitä elementtejä, jotka voisivat palvella Kiinaa nyt ehkä paremmalla tavalla kuin muut uskonnot. Monet kiinalaiset eivät vielä ole huomanneet tai ymmärtäneet protestanttisen kristinuskon positiivisia аспекteja.

Uskon puutteen ja moraalivajeen synnyttämän kriisin ratkaisukyvyyn ja tehokkuuden näkökulmasta kristinuskovoisi palvella Kiinaa hyvin. Tässä on ainutlaatuinen mahdollisuus antaa kristinuskon ottaa askel eteenpäin. Lisäksi globalisoitumisen myötä Kiina tarvitsee rauhallista kansainvälistä ympäristöä, ja kristinuskovoisi olla mukana rakentamassa siltaa Kiinan ja länsimaiden välillä, auttaa ymmärtämään toinen toistaan, toimia yhteistyössä yli rajojen, olla mukana arvojen ja sääntöjen luomisessa ja asettamisessa ja olla edistämässä yleistä rauhaa ja välittämisen kulttuuria.

4. KIINALAISEN KRISTINUSKON TEOLOGISEN POHJAN VAHVISTAMINEN JA TULEVAISUUS

Teoria voisi ohjata käytäntöä. Jotta olisi mahdollista luoda suotuisat olosuhteet kristinuskon kehittymiselle Kiinassa, olisi tarpeen tutkia ja vahvistaa teologisia rakenteita erityisesti seuraaviin kolmeen aiheeseen liittyen, joita olen jo aiemmin pohtinut: Kuinka hoitaa kristinuskon ja politiikan välistä suhdetta, miten kristinuskon olisi suhtauduttava kiinalaiseen kulttuuri-identiteettiin liittyviin kysymyksiin ja mitä käytännön hyötyä kristinuskosta voisi olla kiinalaisen yhteiskunnan kehittämisessä?³

Strategisesti katsottuna kristinuskolla on oltava selvä visio, niin että siitä voisi muodostaa reaali maailmaan sovellettavissa olevan teorian. Esimerkiksi sellainen, johon perustaen olisi mahdollista rakentaa hengellistä tukikohtaa ja toimivaa uskon systeemiä Kiinaan. Hyvä teoreettinen pohja auttaisi myös muodostamaan hyvää ja kestävää moraaliperustaa, joka ottaisi yhdessä yhteiskunnallisten toimijoiden kanssa vastuulleen kiinalaisen perinteisiin perustuvan arvokentän ylläpitämisen ja siinä olevien aukkojen korjaamisen.

Tämän vision toteutumisen edellytyksenä on, että kristinuskko pystyy voittamaan puolelleen yleisen luottamuksen ja hyväksynnän ja pääsee siirtymään harvojen uskonnosta kiinalaisen yhteiskunnan keskiöön. Vaikka kristinuskko huolehtii tuonpuoleisesta ja pelastuksesta, sen täytyy olla myös konkreettisesti mukana auttamassa nyky-Kiinan yhteiskunnan ongelmakohdissa, niiltä osin kuin se on mahdollista ja suotavaa.

Kirkon on avattava ovensa kiinalaiselle yhteiskunnalle, palveltava sitä ja toki myös kutsuttava kaikkia kansalaisia tulemaan kristityiksi, koulutettava heitä ja annettava heillekin mahdollisuus palvella. Kiinan kirkon on siis jatkettava julistustyötä, niin että positiivinen vuorovaikutus Kiinan ja muiden maiden välillä vahvistaisi myös kirkon sisäistä kehitystä. Samoin erityisesti diakoniatyö on hyvä mahdollisuus liittää kirkko osaksi yhteiskuntaa, että ajan myötä yhä useammat tutustuisivat ja tottuisivat kristinuskoon siinä määrin, että kristinuskosta tulisi yleisesti hyväksytty asia.

Jos kristinuskko, tai tarkemmin sanottuna kristityt itse, aktiiviset seurakuntien jäsenet ja heidän tukijoukkonsa ja mahdolliset kristityistä arvoista kiinnostuneet ihmiset, oikein tosissaan yrittäisivät toimia yhdessä tavoitellen edellä mainittuja asioita, se voisi edistää kristinuskon kehittymistä todella positiivisesti. Tietenkään ei voi odottaa, että kristinuskko itsekseen yhtäkkiä muuttuisi kaikin tavoin täydelliseksi systeemiksi ja koko maailman arvoperustaksi, sillä kristinuskon kehittyminen on Jumalan antama tehtävä ihmisille, jotka, kuten hyvin tiedämme, ovat parhaimmillaankin hyvin vajavaisia. Yhteiskunnan muuttuminen kui-

3 Huang 2013: *Kristinuskon haasteet ja mahdollisuudet Kiinassa*. (Ilmestyy 2013).

tenkin monessa mielessä riippuu ihmisistä ja heidän toiminnastaan, ja kristin-usko voisi hyvinkin omalta osaltaan olla mukana kasvattamassa ihmisiä tämän maailman suolaksi ja valoksi.

Tällaiset uskossa uudet ihmiset, kaikki kristityt siis, kilvoittelisivat kykijensä mukaan moraalissa, rakkaudessa, yhteiskunnan lakien noudattamisessa, palvelemisessa, ihmisarvon kunnioittamisessa ja oikeudenmukaisuuden tavoittelemisessa. Ideaalisessa maailmassa kaikki tukisivat tässä mahdottomassa tehtävässä toisiaan, mutta jo pelkkä yrittäminen olisi hyvä ja tehokas tapa kehittää kristinuskoa ja saada se siirtymään pois marginaalista.

Kiina on suurten lukujen maa, mutta kristillisillä kirkkoilla on väkimäärään nähden vain vähän koulutettuja työntekijöitä, joiden tiedot ja taidot eivät riitä kohtaamaan arjen haasteita. Teologian kehittäminen ja teologinen koulutus ovat siis hyvin tärkeässä asemassa. Länsimaalaiset lähetystyöntekijät ja kiinalaiset teologit aloittivat tämän työn jo 1580-luvulla. 1900–1930-luvuilla osa kiinalaisista kristityistä jatkoi parhaansa mukaan kiinalaisen teologian kehittämistä, mutta 1950-luvulta lähtien kiinalaiset kristityt, teologit ja kristinuskoon myönteisesti suhtautuneet ihmiset alkoivat joutua vaikeuksiin uskonsa takia ja kiinalainen teologia joutui jäihin kymmenien vuosien ajaksi.

1980-luvun lopun Kiinassa niin sanotut kulttuurikristityt ja aiheesta kiinnostuneet ei-kristityt alkoivat tehdä teologista tutkimusta, joka vaikutti ja vaikuttaa edelleen koko Kiinan yhteiskunnan suhtautumiseen kristinuskoon. Heidän ansiostaan ilmapiiri on muuttunut aiempaa myönteisempään ja objektiivisempaan suuntaan, mutta kristittyjen on silti otettava itse päävastuu kristinuskon ja kirkon kehittämisestä. Siksi, vaikka ruohonjuuritason kristinuskon ja seurakuntaelämän ovat äärimmäisen tärkeitä, tarvitaan myös teoreettisia asioita tutkivia kristittyjä ja teologeja, jotka pystyvät auttamaan tutkimustyössä, kouluttamaan seurakuntien papistoa ja työntekijöitä sekä tukemaan seurakuntalaisia kristinuskon kehittämisessä yhä parempaan suuntaan.

LOPUKSI

Pystyykö kristinuskon kiinalaisessa kontekstissa vastaamaan haasteisiin? Ilmapiiri on erittäin lupaava. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, antaako Kiinan hallitus myönteisiä vai kielteisiä lausuntoja, vaan siitä mitä tavalliset kansalaiset tekevät ja kuinka yhteiskunta vaikuttaa asioihin.

Jos kristinuskon saisi hyväksynnän niin kansalaisilta kuin yhteiskunnalta ja löytäisi oman paikkansa kiinalaisessa kulttuurissa, niin luultavasti hallituksellaan ei olisi mitään sen hyväksymistä vastaan. Toisaalta, vaikka Kiinan hallitus liputtaisi täysin palkein kristinuskon puolesta, mutta kansalaiset, yhteiskunta ja kulttuuri olisivat yhtenä rintamana sitä vastaan, se jäisi yhä marginaaliseen asemaansa.

Jotta me pystyisimme tarjoamaan kiinalaisille hengellisen kodin ja jotta me voisimme auttaa Kiinan yhteiskuntaa ratkaisemaan uskon ja moraalin kriisin, on meidän pystyttävä tuomaan kristinusko tähän aikaan ja paikkaan jollakin konkreettisella tavalla.

Vastataksemme tähän haasteeseen, olemme järjestäneet kansainvälisen tutkimusryhmän kääntämään Martin Lutherin huone- ja kirkkopostillat Luther Academy for China (LAC)in kautta. Kirkkovuoden kalenterin mukaisesti järjestetyt Reformaattorin saarnat voisivat palvella kiinalaista kirkkoa aivan ruohonjuuritasollakin. Koulutetuista papeista ja saarnaajista on niin suuri puute, että monin paikoin puhujan paikalle joutuvat maallikot, joilla ei välttämättä ole tarpeeksi tietoa pysyäksään kristinuskon teologisesti hyväksyttävillä poluilla. Tällöin Lutherin teksteistä olisi apua; niiden lukeminen ääneen ei vaatisi erityistä koulutusta, mutta parhaimmillaan ne avaisivat uusia näkökulmia ja vahvistaisivat kristittyjen yhteistä identiteettiä.

Teologisesta ja akateemisen tutkimuksen näkökulmasta katsottuna, eikö olisikin kiinnostavaa, jos nuo saarnat, joiden kautta reformaattori Luther ravisteli koko Eurooppaa heräämään viisi vuosisataa sitten, voisivat auttaa herättämään nykypäivän kiinalaisia kristittyjä? Meillä on tällainen kunnianhimoinen toive, että onnistuisimme julkaisemaan Lutherin saarnat kiinaksi vuoteen 2017 mennessä, jolloin uskonpuhdistuksesta on kulunut 500 vuotta.

KIRJALLISUUS

PAULOS HUANG

2013 *Kristinuskon haasteet ja mahdollisuudet Kiinassa*. (Ilmestyy 2013).

LIU PENG

2012 *Kiinan kristinusko huomenna*. (Julkaisematon käsikirjoitus).

ZHONGGUO SHEHUI KEXUEYUAN SHIJIE ZONGJIAO YANJIUSUO

2010 *Zongjiao lanpishu (The Blue Book of Chinese Religions)*. Sheke wenxian chubanshe. Beijing.

Prosessiteologia idän ja lännen välittäjänä

Tutkiessani kiinalaisen piispa K. H. Tingin, aiemmin myös Kolmen itsen liikkeen johtajan, teologiaa hämmästyin sen tarjoamaa kristillistä maailmankuvaa, joka osin oli tutun länsimainen, mutta osittain tarjosi aivan uudenlaisia käsityksiä Jumalan olemuksesta. Oletan, että Tingin käsityksiin ja ajatteluun on vaikuttanut perinteinen kiinalainen kungfutselaisuus ja buddhalaisuus, jossa keskeisiä käsitteitä ovat harmonia, kaiken jumalallisuus (panteismi) ja kaiken muuttuvuus, ikuinen liike. Näin tulivat ymmärrettäviksi Tingin käsitteet Kosminen Kristus, Jumala periksi antavana ja yhteistyöhön houkuttelevana (*persuasive*) rakkautena, ihmisen moraalinen vapaus ja ihminen puolivalmiina tuotteena sekä syntikäsitteen sivuuttaminen. Lukiessani Tingin tekstejä hän viittasi niin prosessiteologiaan kuin Teilhard de Chardinin teologiaan. Nämä molemmat ajattelutavat nojaavat evoluutioteoriaan ja pyrkivät sopeuttamaan uskonnon tieteen tuloksiin. Tuloksena on panenteistinen jumalakuva, joka muistuttaa itämaista panteismia jossain määrin. Pysin nyt seuraavassa kuvailemaan löytöjäni idän ja lännen välisessä uskontojen kohtaamisessa.

PROSESSITEOLOGIAN LÄHTÖKOHTIA

Prosessiteologian lähtökohtana on Alfred North Whiteheadin ja Charles Hartshornen prosessifilosofia. Macquarrie nimittää sen lähtökohtia realistiseksi metafysiikaksi. Tavoitteena prosessifilosofian luojilla oli uskonnollinen maailmankuva, joka ottaa huomioon viimeisimmät tieteen saavutukset ja muokkaa käsitystä jumaluudesta/Jumalasta tieteen uusiin näkemyksiin sopivaksi.¹ Prosessiteologit, kuten Norman Pittenger, Daniel Day Williams ja John B. Cobb jr. omaksuivat prosessifilosofiset lähtökohdat, mutta kehittivät Whiteheadin ja Hartshornen ajatuksia teologisen sisällön osalta.² Kullakin mainituista filosofeista ja teologeista on luonnollisesti omat painotuksensa, mutta pyrin kuvaamaan tässä heidän omaksumiaan yhteisiä lähtökohtia. Thomas J. McFarlane on sitä mieltä, että buddhalaisuus ja prosessifilosofia ovat monilta lähtökohdiltaan

1 Williams 1981, 5.4.

2 Esim. Pittenger 1967, 12.

hyvin samantyyppisiä; termeinä mainittakoon esimerkiksi prosessi filosofisena terminä vs. kaiken muuttuvuus buddhalaisuudessa, edelleen tyhjiys tai substanssin puute, olemassaolon suhteellisuus vs. kausaalisuus, väärä havainto vs. vapaus ja edistys, subjektiivisen kokemuksellisuuden korostaminen kaiken perustana tai näkemys käsitteiden rajoituksista.³

Prosessifilosofia on lähtökohdaltaan kaiken virtaavuuteen perustava filosofia. Hegelillä ja siten myös Marxilla, sekä toisaalta buddhalaisissa peruskäsityksissä todellisuus on dynaamista ja historiallista, muuttuvaa ja katoavaa.⁴ Lähtökohtana prosessifilosofiassa on, että kaikki, mikä on todellista, on aikaan sidottua: "Everything which is real is, therefore, temporal." Se ottaa huomioon tieteen tulokset ja pitää kokemusta merkittävänä tekijänä todellisuuden ymmärtämisessä. Tämä kokemuksen ottaminen lähtökohdaksi on tuttua anglo-amerikkalaisesta filosofiasta (esimerkiksi Locke) ja anglikaanisesta teologiasta.

Prosessiteologialle on yhteistä eksistentialismin kanssa ihmisen radikaali vapaus ja olemisen riskien hyväksyminen. Prosessifilosofia on lähempänä klassista filosofiaa kuin eksistentialismi etsiessään vastausta järkevään, realistiseen metafysiikkaan.

Macquarrie kuvailee realistisen metafysiikan lähtökohdaksi evoluutioteoriaa (emergent evolution). Evoluutioprosessissa on eri tasoja, jolloin uudelle tasolle siirryttäessä ilmaantuu jotain aikaisemmasta täysin poikkeavaa. Evoluutio ei siten toimi ennustettavasti eikä mekanistisesti.⁵

KIINALAINEN AJATTELU JA PROSESSITEOLOGIA

Kiinalaisessa ajattelussa kaiken muuttuvuus on keskeisellä sijalla, joten prosessifilosofian lähtökohta sopii itämaiseen ajatteluun. Buddhalaisuudessa keskeinen opetus on, että kaikki on muuttuvaa eikä mikään ole pysyvää. Marxilainen ajattelu nojaa hegeliläiseen idealismiin ja perustuu muutokseen historiassa. Kiinalaiseen maailmankuvaan prosessiteologinen ja prosessifilosofinen ajattelu sopii siten hyvin ajattelun välineeksi. Esimerkiksi piispa Tingille evoluution ja

3 McFarlane 2004.

4 Buddhalaisuudessakin on yksi periaatteessa muuttumaton asia: karma ja sen toteutuminen jättää ikuisen jäljen historiaan. "Unwholesome intentions and actions result in a perpetuation of suffering, while wholesome intentions and actions result in beneficial effects, culminating in liberation from the cycle of suffering." McFarlane 2004.

5 Whitehead oli Bertrand Russelin aikalainen ja kehitti hänen kanssaan matemaattista logiikkaa, mutta päätyi Russelin analyyttisen logiikan sijasta kattavaan synteisiin filosofiassaan, "organismifilosofiaan". Organismi ei ole terminä tässä biologinen kapea käsite, vaan sillä tarkoitetaan todellisuuskäsitystä, jossa kaikki kokemuksen aspektit – esteettinen, moraalinen, uskonnollinen ja tieteellinen – linkittyvät toisiinsa yhdeksi kokemukseksi todellisuudesta. Hänen mukaansa ei tule ajatella jonkun staattisen, muuttumattoman substanssin olevan todellisuuden takana, vielä vähemmän pitää jakaa todellisuus kahteen substanssiin, henkeen ja aineeseen. Whitehead ajattelee maailmaa prosessina. Macquarrie 1963, 264.

muuttuvuuden ajatus on hyvin keskeistä, ja se liittyy hänen jumalakuvaansa: ”Kun painotetaan Jumalan olevan suuri Rakastaja, joka toimii saavuttaakseen tavoitteensa maailmassa, se sisältää ajatuksen todellisuudesta prosessina.”⁶

Tingin mukaan ”luominen on pitkä prosessi, kuitenkin vielä epätäydellinen ja, kuten Paavali väittää, vielä epätäydellinen ja altis turhautumiselle.” Jumala luovana voimana on muutoksen takana. Jumala liikkuu jumalallisesta tapahtumasta, joka on ympäristön säätelemä, kohti osittain avointa tulevaisuutta, joka on Jumalan luovasti määrittämä. Jumalan täytyy olla mukana ajan virrassa, kun klassisessa teologiassa ja filosofiassa Jumala on ajan ulkopuolella, ikuinen ja muuttumaton.⁷

Kritiikin kohteeksi prosessiteologiien ajattelussa nousee Jumalan ominaisuuksien muuttumattomuus, kuten täydellisyys, intohimottomuus, kaikkivaltius ja kaikkietävyys, jotka eivät sovi prosessiseen jumalakuvaan. Toisaalta kristinusko ei koskaan ole täysin samastunut platonilaiseen maailmankuvaan. Myös klassisessa teologiassa, esimerkiksi Lutherilla, on paradoksaalisia käsitteitä, jotka käsittelevät samoja ongelmia. Juutalaisuuden Jumala oli elävä Jumala, joka saattoi kostaa ja sitten katua.⁸ Kiinassa juuri piispa Ting on omaksunut muutos- ja prosessiajattelun. Hänelle muutos, prosessi kuitenkin merkitsee jatkuvaa Jumalan läsnäoloa prosessissa, jota Pyhä Henki johtaa.

PROSESSITEOLOGIAN PANENTEISTINEN JUMALA

Prosessifilosofian ja -teologian jumalakuva on panenteistinen. Termi panenteismi on Hartshornen, ja hän haluaa erottaa sillä prosessifilosofisen käsityksen sekä teismistä että panteismista. Kaikki maailmassa on Jumalan kokemaa ja Jumala reagoi kaikkeen maailmassa, niin että kaikki maailmassa on kuitenkin lopulta jumalallisen valinnan tulosta. Jumalan käsite on avoin ja muuttuva.⁹ Panenteismin Jumala on kaikenkattava, kasvava, täydellinen, hän on kaikkialla läsnä ja sisällyttää kaiken itseensä. Myös ihminen itse on osa tätä todellisuutta, hän on vapaasti Jumalan kanssa päättämässä ja vastaa Jumalan tunnusteluihin yhteisen luomisen prosessissa. Panenteismissa ajatellaan, että toisin kuin teismissä, kaikki osallistuu Jumalan olemiseen tai tulemiseen, mutta Jumalan olemus operoi monista suhteellisen itsenäisistä keskuksista ja olemassaolon perspektiiveistä käsin. Jumala ja maailma ovat toisistaan riippuvaiset. Oleminen on vapautta

6 ”The emphasis on God as the great Lover working out his purpose for the world brings in its train an understanding of reality as in the process of becoming.” CCET 2002, 99:1991 *The cosmic Christ*, England 1991.

7 ”Creation is a long process yet incomplete and, as Paul insists imperfect and subject to frustration.” CCET 2002, 94. 1991, CCET 2002, 97. *The cosmic Christ*, England 1991.

8 Sekä tästä todellisuusanalyysistä johtuen että koska se johtaa epäkoherenssiin: pahan ongelmaan.

9 Cobb and Griffin 1976, 42; Pittenger 1968, 48. Pittenger kuvaa Jumalan superpersoonaksi, jonka kaltainen ihminenkin persoonana on. Pittenger 1967, 15.

valita ja nauttia kilpailevista vaikutteista ja tehdä itsenäisiä päätöksiä.¹⁰ Tällaisia ajatuksia näemme myös Tingin teologiassa, jossa kuvaillaan ihmistä keskeneräisenä tuotteena.

Panenteistien Jumala antaa olioille vapauden ja spontaaniuden, niin että Jumalan vuorovaikutus luotujen kanssa on todellista kommunikointia, toimintaa ja historiaa.¹¹ Whiteheadillä alkuperäinen (*primordial*) Jumalan luonto on abstrakti rakenne, joka liittää itseensä olemassaolon kaikki mahdolliset merkitykset ja arvot, ja se on sellaisena muuttumaton, täydellinen ja ajaton. Seurauksista johtuva (*consequent*) luonto on välitöntä jumalallista tietoisuutta kaikesta, mikä aktualisoituu tiettyinä hetkenä. Edellisellä (*primordial*) tarkoitetaan tietoisuutta kaikista potentiaalisista todellisuuden mahdollisuuksista. Tämä puoli jumaluutta on ikuinen ja muuttumaton eikä kärsi, ja siten se on kristillisen tradition kanssa yhtenevä.¹² Cobb ja Griffin arvelevat, että suhde Jumalan alkuperäisen ja seurauksista johtuvan luonnon välillä ei aina ole yksiselitteinen. Taolainen käsite yin ja yang, joka kuvaa olemassaolon vastakohtien harmoniaa, sopii heidän mukaansa vertauskohdaksi panenteistiselle jumalakuvalle.¹³ Toisaalta prosessiteologiaan liittyy myös pysyvyyden aspekti, toisaalta aktuaalisuus tarvitsee liikkeen saavuttaakseen täydellisyyden tilan, jonka oletetaan olevan muuttumaton.¹⁴ Ting ei käytä näitä prosessiteologisia termejä, mutta hän näkee Jumalan johtavan ihmiskuntaa monenlaisien mutkien kautta kohti täydellisyyden tilaa. Teilherd de Chardinin termin hän näkee tien Alphasta Omegaan olevan mutkainen ja täynnä esteitä, mutta Jumala johdattaa ihmiskuntaa.

Tingille kuten myös prosessiteologian mukaan Jumalan valta on ”persuasive”, lempeästi houkuttelevaa. Prosessiteologia kuvaa Jumalan maailmaa ylläpitävänä ja muuttavana todellisuutena (Reality), joka on itse osallisena maailman muutoksessa. Jumala ei ole maailmanprosessi, vaan ikuinen struktuuri, joka tekee maailman mahdolliseksi ja joka ottaa osaa maailman tulemiseen todeksi, eikä maailmaa olisi ilman häntä. Konkreettisena elämänä Jumala on tiedostava, persoonallinen olento. Jumala ei siis ole kaikkivaltias sanan tiukassa merkityksessä. Tähän myös Ting vetoaa puheissaan. Hänen mielestään Jumalan rakkaus rajoittaa hänen kaikkivaltiuttaan.

10 Anderson & Whitehouse.

11 Williams 1981, 5.4.

12 Ibid. Whitehead ja Hartshorne poikkeavat toisistaan suhtautumisessaan Jumalaan. Hartshornen jumalakäsitys on persoonallisempi ja aktiivisempi kuin Whiteheadin ja siten sopii paremmin perinteiseen teologiseen ajatteluun. Molemmat ovat kuitenkin sitä mieltä, että Jumala ei ole ainutlaatuinen poikkeus metafysiikan laeista. Pikemminkin metafysiikan lait ovat merkkejä Jumalasta. ”Charles Hartshorne (1897–2000)” 1994.

13 Cobb & Griffin 1976, 61–62.

14 McFarlane 2004: ”There is the double problem: actuality with permanence, requiring fluency as its completion; and actuality with fluency, requiring permanence as its completion”.

Prosessiteologeista esimerkiksi Pittengerillä sana "atonement", sovitus, saa tulkinnan sanasta "at-one-ment", yhdistyminen, yhdeksi tuleminen. Kristus on täydellinen esimerkki kuuliaisuudesta Jumalalle, ja näin hänestä tuli Jumalan rakkauden sakramentti. Myös Pittenger toistaa Tingin tavoin, että ihminen ei ole, kuten Augustinus todistaa, "mass of corruption", täysin turmeltunut. Jumalan kuva tai *Logos spermaticos* ei ole täysin tuhoutunut meissä, vaikka se on hämärtynyt. Ihminen on Pittengerin mukaan väärän oman tahdon vuoksi etääntynyt Jumalasta, joka kuitenkin ei koskaan jätä meitä. Jumalan sovittaessa meidät itsensä kanssa ihmisestä tulee yksi Jumalan kanssa, *at-one-ment*, siis sovitettu. Persoonallisuutemme jakautuneisuus, joka johtuu omasta vapaasta tahdosta, joka on kääntynyt pois päin Jumalasta, parantuu.¹⁵ Risti on merkki siitä, että Jumala on ihmisen lähin kanssakärsijä.¹⁶ Tingillä tämä sama teema näkyy hänen tulkittessaan tuhlaajapojan tarinaa, joka palatessaan kotiin löytää oman itsensä.

Jumala on prosessiteologiien mukaan luova rakkaus. Jumala on todellisuus, johon kehitys perustuu. Jumala on kaikesta tapahtuneesta tietoinen, ja hän myös tietää kaikki tulevaisuuden mahdollisuudet. Jumala vetää todellisuutta yhä suurempaa kokemisen rikkautta kohti. Tätä voi kuvata hitaana ja hiljaisena taivutteluna, kumppanuutena, ymmärtämisenä ja kärsivänä rakkautena.¹⁷ Pittengerin mukaan voidaan uskoa tavoitteelliseen todellisuuteen, "purposive Reality", jolle on useita selitysmalleja Hegelistä dialektiseen materialismiin,¹⁸ buddhalaista käsitystä unohtamatta. Ting kuvaa Jumalan tavoitteellisena todellisuutena, johon kaikki lopulta päättyy:

Jumala ei ole vain kosmisen järjestyksen lähde ja ensimmäinen syy kaikelle, mitä maailmassa tapahtuu. Tärkeämmässä mielessä, Jumala on Rakastaja, johon jokainen syyseuraus -suhde lopulta palaa.¹⁹

Whitehead kuvaa Jumalaa termillä Divine Eros, jumalallinen rakastaja.²⁰ Ting luonnehtii Jumalaa olemukseltaan ennen kaikkea rakkaudeksi:

15 Pittenger 1967, 36.

16 Ibid., 37.

17 "Charles Hartshorne (1897–2000)" 1994.

18 Pittenger 1968, 42, ks. myös 61–62.

19 "God is not only the source of cosmic order and the first cause of all happenings in the world. In a more important sense, God is the Lover to whom every chain of cause and effect returns in the end." LNE 2000, 149.

20 Cobb & Griffin 1976, 59. Cobb ja Griffin kuvaavat Jumalan levottomuuden lähteeksi maailmankaikkeudessa, vastakohtana status quon säilyttäjäksi kuvatulle Jumalalle. Whiteheadin mukaan "The pure conservatism is fighting against the essence of the universe". AI 354 (Whitehead).

Jumalan perusominaisuus ei ole hänen kaikkivaltiutensa tai hänen kaiken tietämyytensä tai hänen kaikkialla läsnäolonsa tai hänen olemassaolonsa tai hänen majesteettisuutensa ja kunniansa, vaan hänen rakkautensa. Rakkaus ei ole vain jumalan ominaisuus, vaan rakkaus on jumalallista, sillä Jumala on Rakkaus. Hän on rakastaja todellisuuden sydämessä.²¹

Ting näyttää lainanneen terminsä prosessiteologiasta.

Panenteistinen Jumala on "responsive love", sympaattinen kanssakärsijä ja -iloitsija, ei tunteeton tai luomakuntaansa ulkopuolelta tarkasteleva. Whitehead on kritisoinut klassista teologiaa siitä, että se antoi Jumalalle ominaisuuksia, jotka kuuluivat keisarille.²² Tähän käsitykseen yhtyy myös Ting:

Meidän täytyy lopettaa kuvittelemasta Jumala egyptiläisten, persialaisten, roomalaisten ja kiinalaisten johtajien mukaiseksi... meidän täytyy siirtää sivuun nuo ominaisuudet kuten hänen absoluuttinen valtansa, absoluuttinen tietonsa, absoluuttinen muuttumattomuutensa, hänen absoluuttinen valtansa ja majesteettisuutensa, hänen mielivaltaisuu- tensa ja kärsimättömyytensä. Nämä ominaisuudet on lisätty keinotekoisesti Jumalalle, ja näin olemme absolutisoineet omat inhimilliset toiveemme. Nämä ominaisuudet tulee kaikki alistaa Jumalan tärkeimmälle ominaisuudelle, rakkaudelle.²³

Se että Kristus on kosminen, vakuuttaa meidät siitä, että Jumala on kosminen rakastaja, ei kosminen tyranni tai rankaisija. Hän työskentelee mieluummin opettamalla ja taivuttele- malla kuin pakolla ja pakotetulla tottelevaisuudella.²⁴

21 "The root attribute of God is not his omnipotence, or his omniscience, or his omnipresence, or his self-existence, or his majesty and glory, but his love. Love is not just an attribute of God, but is God like, for God is Love. He is the Lover at the heart of reality." Ting LNE 2000, 149.

22 Whitehead 1929, 250; Williams 1981, 5,4; Cobb & Griffin 1976, 43–44, 136.

23 "We must stop fashioning God in the image of Egyptian, Persian, Roman and Chinese rulers... We need to relegate to the side all those attributes such as his absolute power, his absolute knowledge, his absolute changelessness, his absolute dominion and majesty, his arbitrariness and intolerance. These are imposed on God but largely reflect an absolutization of our own human cravings – especially male human cravings. These attributes need to be de-absolutized and subordinated to God's supreme attribute of love." CCET 2002, 98: *The cosmic Christ, England* 1991. Myös CCET 2002, 109: God's Self-Revelation in the Bible, Sixth National Christian Conference 1998: "Without love on God's part, God could be seen simply as a deity absorbed in his own perfection, unconcerned for human beings. If we speak only of God's righteousness and do not speak of God's love, the image we give of God is that of a punisher. Christian faith becomes a religion of fear and dread brought down to the level of common primitive folk religion. In fact, righteousness is derived from love. Only with love as the prerequisite can there be talk of righteousness."

24 "That Christ is cosmic gives us assurance that God is the cosmic lover, not a cosmic tyrant or punisher. He works by education and persuasion rather than coercion and forced obedience." CCET 2002, 98. *The cosmic Christ, England* 1991.

Jumala on välttämättä, muuttumatta ja absoluuttisesti olemassa; toisaalta Jumalan senhetkinen luonne on riippuvainen niistä valinnoista, jotka tapahtuvat todellisuudessa. Siten Jumala on ehdollinen, muuttuva ja riippuvainen noista valinnoista.²⁵ Ting yhtyy tähän ihmisen ja Jumalan toisistaan riippuvaan olemiseen:

Monet asiat, jotka tapahtuvat, ovat Jumalan rakastavan hyvyyden vastaisia ja haittaavat maailman hyvinvointia. Luominen on pitkä prosessi ja kuitenkin epätäydellinen. ... Erityisesti se sisältää vapaiden ihmisten tekemisen, jotka eivät ole orjia, vaan Jumalan lapsia.²⁶

Tingin käsitys Jumalan todellisuudesta on kuitenkin riippumaton ihmisten ratkaisuista – vain todellisuus on epätäydellinen, sillä luominen on vielä kesken.

KRITIIKKIÄ ERÄILLE PERINTEISILLE KRISTILLISILLE OPINKAPPALEILLE

Prosessiteologinen käsitys johtaa väistämättä joidenkin perinteisten kristillisten opinkappaleitten uudelleenarviointiin. Pittenger sanoo kristillisen uskon tarvitsevan uudelleenajattelua.²⁷ Williams kuvailee prosessifilosofian seurannaisvaihtumuksia teologiaan seuraavasti:

- 1) Vapaus ja historia ovat todellisia olemassaolon aspekteja. Klassisessa filosofiassa ajallinen on jotain vähemmän todellista. Käsitys kaiken ikuisesta muutoksesta on myös buddhalaisuuden perusaksiooma.
- 2) Pahan ongelmaa käsitellään uudesta näkökulmasta. Paha ei selitetä pois, koska Jumala ei ole kaiken syy. Hyvän ja pahan kietoutuminen toisiinsa (*Yin ja Yang*) löytyy myös ajatuksena itämaisestä panteismista.
- 3) Prosessifilosofia antaa uuden merkityksen sekä Jumalan että ihmisen rakkaudelle.

Edellisen pohjalta prosessiteologia arvostelee klassisen teologian jumalakuvaa. Se tahtoo tehdä kristinuskon jumalakuvasta tieteellisen, sisällöltään ristiriidatto-

25 Hartshornen kaksipolaarinen käsitys Jumalasta on aktiivisempi kuin Whiteheadilla ja siten lähempänä kristillistä teismä.

26 "Many things are happening that contradict God's loving kindness and are harmful to the welfare of the world. Creation is a long process yet incomplete and, as Paul insists imperfect and subject to frustration. Especially as it involves the making of free human beings who are not slaves but children of God." CCET 2002, 94. 1991, CCET 2002, 97; *The cosmic Christ, England* 1991.

27 Pittenger 1968, 50.

man ja arvostelea eräitä perinteisiä kristillisiä oppeja: Oppi Jumalan muuttumattomuudesta ja kaikkivaltiuudesta hylätään sisäisesti ristiriitaisena, samoin teodikean ongelma saa uuden vastauksen. Antropologiaan prosessiteologia vaikuttaa korostamalla ihmisen tahdonvapautta ja toimintaa Jumalan työtoverina. Tingen teologisessa antropologiassa ihminen kuvataan Jumalan luomistyön työtoverina:

Me olemme puolittain valmiita tuotteita ja meidän velvollisuutemme on auttaa Jumalaa luomisen projektissa ja samaan aikaan muuttaa itsemme puolivalmiista lopullisiksi tuotteiksi. Luominen sisältää lunastuksen, ja lunastuksen päämäärä on täyttää Jumalan luomistyö.²⁸

Koska Jumala on rakkaus, me voimme olla rauhassa, ei kuolemakaan voi olla meille vaikea. Meidän ei tarvitse huolehtia mistään. Voimme osallistua aktiivisesti sosiaaliseen muutoksen liikkeisiin ja toimia siinä roolissa, mikä meille on annettu historian kehityksessä, koska Jumalan rakkaus on aina kanssamme.²⁹

Prosessiteologialle on yhteistä eksistentialismin kanssa ihmisen radikaali vapaus ja olemisen riskien hyväksyminen. Prosessifilosofia kuten -teologiakin olettavat, että ihmiset, kuten kaikki yksiköt universumissa, ovat todella vapaita.³⁰ Ihminen on toisaalta menneisyyden määrittämä, toisaalta vapaa. Menneisyys ei määrää tulevaisuuttamme absoluuttisesti. Daniel Day Williams kritisoi klassista Augustinusta siitä, että ihmisen päätöksellä ei näytä olevan mitään merkitystä hänen pelastumiseensa. Jumala on tehnyt päätöksen etukäteen. Ihmisellä ei siis ole Jumalan edessä todellista vapautta. Williamsille oikeaoppinen ikuinen rangaistus kadotukseen predestinoiduille ja toisaalta usko Jumalan rakkauteen ovat ristiriidassa ja eräs liian harvoin tutkittuja ongelmia kristillisessä opissa.³¹ Tingillä

28 "We are half finished products and our duty is to assist God in the project of creation and, at the same time, transform ourselves from half-finished to finished products. Creation contains redemption and the purpose of redemption is to fulfil God's creation." CCET 2002, 104: Creation and redemption 1995, Nanjing.

29 "God being love, we can be at peace, even death will not be difficult for us. We need not be anxious about anything. We can actively participate in movements of social change and play the role we should play in the progress of history, because the love of God is ever at our side." God is love, Hungary, 1986; LNE 2000, 269.

30 "Charles Hartshorne (1897–2000)" 1994. Hartshornen filosofiassa metafyyssinen idealismi ja epistemologinen realismi kohtaavat. Hän on kriittinen metafyyssistä materialismia ja dualismia kohtaan. Wesley J. Wildman, 1988: The Thought of Charles Hartshorne.

"Whitehead's answer to subject-object-question takes into account the time: since everything we consider material, comes to us through our senses when we observe it, then, actually, the real event/occurrence is already in the past and since only in our mind; what we consider material is actually the idea of it. Thus, ideas come from reality and are formed by reality." Katso Cobb 1965; Williams 1981;5.4.

31 Williams 1981, 5, 3. Mm. Calvin sanoo, että Jumala tahtoo jokaisen tapahtuman. <http://>

korostuu ihmisen valinnanvapauden merkitys esimerkiksi hänen kuvatessaan Marian päätöstä vastata enkelille myönteisesti, samoin hän kuvaa Tuhlaajapojan päätöstä palata kotiin vapaan tahdon päätökseksi:

Kun tuhlaajapoika ymmärsi oman tilanteensa, Herramme sanoi hänestä: hän meni itseensä. (Lk.15:17). Ilmeisesti synnissään hän ei ollut oma itsensä, mutta kun hän katui, hänen todellinen itsensä näyttäytyi. Tässä näemme, että Jeesuksella oli korkea käsitys ihmisestä, sellainen, jota ei varmasti voi kutsua pessimistiseksi.³²

Augustinukselle Jumalan täydellisyys on hänen muuttumattomuuttaan. Siitä tehdään johtopäätös, että täydellinen ei voi muuttua eikä kärsiä, ja että rakkaus muuttumattomaan on korkeampaa ja parempaa kuin rakkaus ajalliseen. Tämä platoninen ajattelu alentaa ja vähentää Williamsin mukaan luomistyön ja luotujen arvoa, koska meidän tulee rakastaa vain täydellistä.

Williams arvosteleo oppia, että täydellinen Jumala ei voi kärsiä. Sen hyväksyttävään Luther ja Calvin ovat joutuneet kamppailemaan kysymyksestä ihmisen vapaudesta.³³ Calvin hyväksyi Augustinuksen tapaan predestinaatio-opin. Luther puolestaan turvautui perisyntioppiin, siihen, että ihminen ei ole todella vapaa suhteessa Jumalaan eikä kykene rakastamaan Jumalaa yli kaiken.

Tingin käsitys ihmisen vapaudesta on lähellä prosessiteologian kritiikkiä Augustinusta kohtaan. Ting korostaa ihmisen arvoa Jumalan luomana ja laimentaa synnin merkitystä seuraavassa lainauksessa (edellä hän on kuvannut optimistista kiinalaista ja maolaista ihmiskäsitystä):

Tältä pohjalta on helppo nähdä, miksi kristityt, jotka huomaavat synnin ja ihmisen keskeneräisyyden tosiasian, pitävät mahdottomana mennä niin pitkälle, että he jättäisivät huomiotta ihmisessä piilevän Jumalan kuvan ja Jumalan Hengen asumisen maailmassa kevyesti viittaamalla äärimmäiseen turmeltuneisuuteen, tai kuten Nietzsche, nähden ihmiskunnan ”vain sairautena maan iholla”.³⁴

www.religion-online.org/showchapter.asp?title=2080&C=1973 / 12.9.2012.

32 ”...When the Prodigal Son came to understand his own situation, our Lord said of him, ‘He came to himself’ (Luke 15:17). Evidently in his sin he was not himself but when he repented his true self showed itself. From this we see that Jesus had a very high view of man, one which certainly cannot be called pessimistic.” CCET 2002, 36. *On Christian Theism* 27–40 at *Nanjing seminary GIL* 2004, 91–107.

33 Williams 1981, 5.3.

34 ”From this background it is easy to see why Christians who do recognize the fact of sin and human finiteness find it impossible to go so far as to ignore the latent image of God in a man and the indwelling of the Holy Spirit in the world by lightly resorting to the formula of ‘utter depravity’, or seeing with Nietzsche, humanity as ‘only a disease on the skin of the earth’.” LNE 2000, 142, *Theological mass movement*, 1979.

Pittengerin mukaan Jumala sallii pahan hintana suuremmasta hyvästä, ihmisen vapaudesta, mutta Ting ei perustele käsityksiään.³⁵

KÄRSIMYS JA SYNTI

Kärsimyksen mahdollisuus on suhteessa prosessin ja kehityksen tasoon. Ensinnäkin, jos Jumala ei olisi luonut kaaoksesta järjestystä ja rajallisuuden maailmaa, myöskään kärsimystä ei olisi olemassa.³⁶ Prosessiteologian mukaan koko luomakunta nauttii olemassaolostaan, sitä enemmän, mitä korkeammalla kehityksen tasolla se on ja mitä monimutkaisempi on kokonaisuus, joka muodostaa harmonian. Kärsimys johtuu prosessiteologian mukaan triviaalisuudesta tai epäsoinnusta (harmoniassa), ei niinkään ihmisen syntisyydestä. Epäsointu on kärsimystä ja jotain itsessään pahaa. Triviaalisuus on ainoastaan suhteellista pahaa silloin, kun olisi mahdollisuus suurempaan harmoniaan ja nautintoon. Mitä suurempaan hyvään ihminen kykenee, sitä suurempaan pahaan ja kärsimiseen hän myös pystyy. Kun rakastettu tuhoutuu, silloin rakkauden tunne muuttuu vastaavasti suureksi kärsimykseksi.³⁷

Ihmisen päättäväisyys ja itsemääräämisoikeus on osa hänen luontaista ja välineellistä hyvyyttään tai pahuuttaan, sillä hänellä on kyky yhdistää tietonsa harmonian tai epäharmonian lisäämiseen. Ihminen voi tehdä itsestään tahallisesti olemassaoloa tuhoavan elementin. Hän voi myös tulkita olemassa olevaa todellisuutta negatiivisesti ja näin tehdä itsestään surkean ja säälettävän.³⁸

Tingin ajatteluun kuuluu universaali pelastus, jonka piiriin kuuluu koko ihmiskunta. Ihminen muuttuu valintojensa seurauksena, hän on vielä Jumalan keskeneräinen luomus. Kärsimys johtuu maailman ja ihmisen keskeneräisyydestä:

Maailman tapahtumat kertovat meille, kuinka monimutkainen on tie kohti täydellistä yhteisöä, rakastavia Jumalan lapsia, ja kuinka kalliin kärsimyksen hinnan Jumala ja ihmiset joutuvat maksamaan jokaisesta tuumasta kehityksessä tätä maalia kohti.³⁹

Kun Jumalan voima on lempeää taivuttelua, ajalliset olennot voivat epäonnistua Jumalan tahdon toteuttamisessa. Siten paha ei ole tarpeellista, mutta mahdollista.⁴⁰

35 Pittenger 1967, 16.

36 Cobb & Griffin 1976, 75.

37 Ibid., 70–71.

38 Ibid., 74.

39 "Events all over the world are telling us how tortuous the way is towards the perfect community, loving children of God and how dear a price in suffering God and human beings have to pay for every inch of progress towards that goal." CCET 2002, 97. *The cosmic Christ, England* 1991.

40 Cobb & Griffin 1976, 69.

Pittengerin mukaan olemme Jumalan työtovereita pahan voittamiseksi maailmassa. Kärsimys, joka muuten olisi kirous, on mahdollista kantaa Jumalan työtoverina.

Me ihmiset olemme syntisiä, kyllä; mutta synnistä huolimatta olemme silti Jumalan luomia, tehty hänen kuvakseen – ja Jumalan kuva asuu ja tekee työtä heissä kaikissa, Jumala Sanana, ”jonka kautta kaikki on tehty”, ”joka on valo, joka valaisee kaikki ihmiset”, ja joka yhtenä ihmisenä, Jeesuksena Kristuksena, Herranamme ”tuli ihmiseksi ja asui meidän keskellämme, täynnä armoa ja totuutta”.⁴¹

Schäferin mukaan kvanttiteorian ajatus todellisuudesta virtuaalitodellisuuden aktualisoitumisena antaa mahdollisuuden ajatella todellisuuden olevan perustaltaan transsendentti. Tämän virtuaalitodellisuuden ilmentyminen todellisuutena on sattuman tulosta. Schäferin mukaan vertaus Kristuksesta kaiken todellisuuden taustana ja pohjana ei enää olisi tieteellisesti mahdoton ajatus.⁴²

BUDDHALAISUUS JA PROSESSI

Mikä olisi sitten buddhalaisuuden suhde prosessifilosofiaan? Sekä buddhalaisuus että prosessifilosofia välttävät substantialismin ja nihilismin äärimmäisyydet ja ehdottavat, että asioilla on suhteellinen, itsenäinen olemassaolo. Prosessifilosofia on oleelliselta osaltaan harmoniassa buddhalaisen ajattelun kanssa Farlanen mukaan.⁴³ Hänen analyysinsä on pohjana seuraavien buddhalaisista ja prosessifilosofiaa kuvaavien käsitteiden vertailulle.

Buddhalaisuuden filosofiaan kuuluu neljä jaloa totuutta: Elämä on kärsimystä, jolle on syy, ja joka loppuu, kun kuljetaan oikeaa tietä. Syy kärsimykseen

41 Pittenger 1967, 16; Pittenger 1968, 26, 66.

42 Schäfer 2006, 118–120, 134.

43 McFarlane 2004: ”Both Buddhist doctrine and Whitehead’s philosophy avoid the extremes of substantialism and nihilism, and propose that things have a relational, interdependent type of existence.” – ”The aspect of the principle of Creativity is not present in the Buddhist doctrine of dependent arising. Whitehead roots evil in the impermanence itself, while Buddhist doctrine roots suffering not so much in impermanence but in our failure to come to terms with it. As for Buddhism, as a contemplative religious tradition, experience is the ultimate ground of reality. Beyond the common importance given to experience, Whitehead and the Buddha also shared a similar view regarding the relationship between philosophy and experience. For both, experience is the touchstone of truth for any philosophical system or concept. As Whitehead expressed it, ”whatever is found in ’practice’ must lie within the scope of the metaphysical description. When the description fails to include the ’practice,’ the metaphysics is inadequate and requires revision” (PR, p. 13). Thus, to the extent that Whitehead’s philosophy has medicinal powers to dispel our ignorance of dependent arising, it is essentially in harmony with the spirit of the Buddhist teachings, even if it differs in some of its details. In spite of their differences, however, there are many significant similarities between these two philosophies.”

on siinä, että kaikki kokemus on luonteeltaan väliaikaista. Ihminen vastustaa väliaikaisuutta ja takertuu kokemuksiinsa, ja se aiheuttaa kärsimystä. Itsekkyystään vapaata myötäkärsimystä harjoittamalla ja refleктоimalla kokemaamme voi päästä irti halusta takertua väliaikaiseen. Näin ihminen vapautuu kärsimyksestä ja saavuttaa lopulta nirvanan.

Eräs keskeinen termi buddhalaisuudessa on riippuvainen olemassaolo (*pratityasamutpada*). Tämän mukaan kaikki olemassa oleva on riippuvaista aikaisemmista ilmiöistä ja syistä, kuten myös jokainen ilmiö on riippuvainen toisista ilmiöistä. Mahayana-buddhalaisuuden keskitien koulussa ajatellaan myös, että kaikki olemassa oleva on osiensa ja sitä ilmaisevien ajatusten summa. Siten millään olemassa olevalla ei ole itsenäistä olemassaoloa. Tätä kuvataan tyhjyyden käsitteellä (*sunyata*). Tällä riippuvaisuudella ei kuitenkaan tarkoiteta sitä, että mikään ei olisi todella olemassa, vaan kuvataan kaiken riippuvuutta toisistaan. Jos joku ilmiö olisi riippumatonta, se olisi muuttumaton ja ikuinen (kuten Jumalan kristinuskossa), mutta koska kaikki riippuu toisistaan, kaikki on siten muuttuvaa. Myös karman laki liittyy ajatukseen kaiken riippuvuudesta: se on syyn ja seurauksen laki ja se hallitsee kaikkea mitä ihmiselle tapahtuu. Moraalisen syyn ja seurauksen suhde on yhtä lailla väistämätön ja riippuvainen tekojen laadusta. Hyvät ja terveelliset teot ja aikomukset johtavat suotuisiin tuloksiin ja vapauttavat kärsimyksen kierteestä.

Prosessifilosofian ja buddhalaisuuden selkein yhteneväisyys liittyy siihen, että molemmat katsovat todellisuuden olevan liikkuvaa ja muuttuvaa, ei staatista ja pysyvää. Buddhalainen perusaksiooma on siten myös prosessifilosofian keskeinen lähtökohta. Prosessifilosofian todelliset yksiköt ovat jatkuvassa muutoksen tilassa tullakseen joksikin tai hävitäkseen lopullisesti. Whiteheadilla on myös ajatus kuolemattomasta olemuksesta, joka on todellisen olemassaolon mahdollistava edellytys, mutta ei tapahdu välttämättä. Buddhalaisuudessa Farlane ehdottaa, että vastaava ikuinen prinssiippi olisi juuri karman laki, jonka mukaan jokaisella teolla ja valinnalla on ikuinen ja väistämätön seurauksensa. Siten riippuvuus toisista olisi ikuinen ja muuttumaton ominaisuus.

Tyhjyys ja olemassaolon puute on Mahayana-buddhalaisuudessa keskeinen käsite. Jos asiat ja ilmiöt olisivat riippumatta olemassa, maailma pysyisi muuttumattomana. Samoin Whitehead torjuu filosofiassaan kaiken muuttumattomuuden. Mikään todellisuus ei voi olla muuttumatonta. Kaikki todellisuus on ajallista, ja siksi muuttuvaa prosessifilosofiassa. Ajatus olemuksellisuudesta on parhaimmillaan hyvä abstraktio, pahimmillaan todellisuuden väärinkäsitys Whiteheadin mukaan.⁴⁴

44 Whitehead 1929, PR, 29. "The simple notion of an enduring substance sustaining persistent qualities, either essentially or accidentally, expresses a useful abstract for many purposes in life. But whenever we try to use it as a fundamental statement of the

Suhteessa kristinuskoon sekä prosessiteologia että buddhalaisuus katsovat, että ihminen ei ole ikuinen sielu, vaan hänen persoonansa koostuu muuttuvista osista. Prosessifilosofian mukaan hän on aina tulossa joksikin, ja buddhalaisuudessa ihmisen ajatellaan olevan ei-itse; ei fyysinen, psyykkinen tai spirituaalinen substanssi, vaan pikemminkin sarja toisiinsa suhteessa olevia tapahtumia, johon syyt ja seuraukset antavat jatkuvuuden tunteen ja mentaalisen käsityksen oman itsen pysyvyydestä. Buddhalaisuus ei kuitenkaan ajattele itsen olevan täysin tyhjä, vaan sen oleminen on toisista riippuvaista. Samoin Whiteheadin filosofia ei väitä, ettei mitään olisi olemassa, vaan että kaiken olemus on tulemista joksikin.

Pitäytyminen ja takertuminen olemassa olevaan, mutta jatkuvassa muutoksessa olevaan todellisuuteen aiheuttaa buddhalaisuuden mukaan ihmisen kärsimyksen. Myös Whitehead on samoilla linjoilla, vaikka hänen filosofiansa ei lähde tarpeesta päästä kärsimyksestä eroon. Molempien filosofioiden mukaan myös perimmäisinä pidetyt totuudet ja käsitteet ovat muuttuvia, Whiteheadin mukaan tieteen totuudet tulisi aina nähdä vain väliaikaisiksi, ja buddhalaisuus pyrkii suorastaan eroon käsitteiden muodostuksesta puhtaaseen kokemukseen.⁴⁵

LOPPUPÄÄTELMIÄ

Loppupäätelmänä voi sanoa, että prosessifilosofia ja -teologia ovat eräänlainen silta länsimaisen ja itämaisen ajattelun välillä. Voi kuitenkin kysyä, onko sen käsitteillä samaa kantavuutta kuin kristillisessä jumalakuvassa on ollut. Prosessiteologia, kuten myös itämainen ajattelu panee länsimaisen teologin miettimään käsitystään Jumalasta uudesta näkökulmasta. Samalla olen ollut huomaavinani myös nykyisen länsimaisen teologian saaneen paljon vaikutteita itämaisesta ajattelusta, erityisesti panenteismista. Kärsivän Jumalan ajatus on tullut maailmansotien jälkeen tärkeämmäksi kuin Jumalan kaikkivaltiuuden korostaminen.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ANDERSON, ALAN C. AND DEBORAH G. WHITEHOUSE

New Thought: A Practical American Spirituality, 89–92. <http://websyte.com/alan/pan.htm>, 12.9.2012

”CHARLES HARTSHORNE (1897–2000)”

1994 *The Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. Ed. by Wesley Wildman. <http://people.bu.edu/wwildman/bce/hartshorne.htm>, 12.9.2012.

COBB, JOHN B.

1965 *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North White-*

nature of things, it proves itself mistaken” PR, 79.

45 Garfield 1995; Cobb 2002: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1942>.

- head. Westminster Press. <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=1085>, 12.9.2012
- 2002 *Whitehead and Buddhism*. <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1942>. 12.9.2012.
- COBB, JOHN B. JR AND GRIFFIN, DAVID RAY
- 1976 *Process Theology: an Introductory Exposition*. Belfast: Westminster Press.
- GARFIELD, J.
- 1995 *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford University Press: New York.
- PITTENGER, W. NORMAN
- 1968 *Reconceptions in Christian Thinking 1817–1967*. New York: The Seabury Press.
- MACQUARRIE, JOHN
- 1963 *Twentieth Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900–1960*. SCM Press Ltd / The Camelot Press Ltd: London.
- MCFARLANE, THOMAS J.
- 2004 *Process and Emptiness: A Comparison of Whitehead's Process Philosophy and Mahayana Buddhist Philosophy*. Spring 2000. Revised and edited for the web March 2004. <http://www.integralscience.org/whiteheadbuddhism.html>, 25.5.2009.
- SCHÄFER, LOTHAR
- 2006 *The Emergence of Consciousness in Biological Evolution and Quantum Reality: In Teilhard and the Future of Humanity*. Ed. Thierry Meynard. S.J. Fordham University Press: New York, 109-134.
- PITTENGER, W. NORMAN
- 1967 *God in Process*. S.C.M. Press: London.
- 1968 *Reconceptions in Christian Thinking, 1817–1967*. Seabury Press: New York.
- TING, K. H.
- 2000 *LNE, Love Never Ends: Papers by K. H. Ting*. Ed. by Janice Wickeri. Yilin Press: Nanjing, China.
- 2002 *CCET, A Chinese Contribution to Ecumenical Theology: Selected Writings of Bishop K. H. Ting*. Ed. by Janice and Philip Wickeri. Geneva: WCC Publications.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH
- 1929 *Process and Reality*. Macmillan: New York.
- WILLIAMS, DANIEL DAY
- 1981 *Spirit and the Forms of Love*. Harper & Row, 1968, University Press of America 1981 reprint, online edition. <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2080>, 12.9.2012.

Kirkko ihmisoikeuksien puolustajana Nepalissa

IHMISOIKEUSTILANNE NEPALISSA

Nepal on siirtymävaiheessa vuonna 2006 päättyneen sisällissodan jälkeen. Rauhansopimus päätti kymmenen vuotta jatkuneen sisällissodan, jonka aikana kuoli yli 13 000 ihmistä. Aasian Ihmisoikeuskomission¹ vuoden 2011 raportin mukaan Nepalin tilannetta leimaavat yhteiskunnallinen epävakaus, yhteiskunnan kaikkien sektoreiden äärimmäinen politisoituminen, yleinen turvattomuus ja tehottomat instituutiot, erityisesti oikeuslaitoksen hampaattomuus ja poliittisen järjestelmän halvaantuminen. Puolueiden sisäinen ja välinen loputon valtataistelu ovat vaikeuttaneet sekä rauhanprosessin loppuunsaattamista että uuden perustuslain aikaansaamista. Poliittinen johtajuus oikeudenmukaisten ja demokraattisten yhteiskuntarakenteiden luomiseksi ovat pitkälti kateissa. Kaikki nämä tekijät yhdessä ovat vaikuttaneet myös siihen, että edistys ihmisoikeuksien turvaamisessa on ollut hidasta.

Yli puolet Nepalin väestöstä elää köyhyysrajan alapuolella. Sukupuolen, kastin, etnisen taustan tai maantieteellisten olosuhteiden perusteella tapahtuva syrjintä on yleistä Nepalissa. Kastilaitos sekä ihmisoikeusloukkaukset ovat arkipäivää erityisesti maaseudulla. Nämä tekijät yhdessä aiheuttavat syvää osattomuutta ja eriarvoisuutta sekä ylläpitävät köyhdyttäviä yhteiskunnallisia rakenteita. Sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puute oli keskeinen taustatekijä sisällissodalle, ja se aiheuttaa edelleen yhteiskunnallisia jännitteitä ja väestön turhautumista.

Vaikka rauhanprosessi on vaikuttanut myönteisesti ihmisoikeustilanteeseen, Nepalissa on edelleen vallalla rankaisemattomuuden ilmapiiri. Valtio ei ole esimerkiksi käsitellyt sisällissodan aikaisia rikoksia tai tutkinut tahdonvastaisia katoamisia, eikä asettanut ketään syytteeseen. Rankaisemattomuus oli YK:n ihmisoikeusneuvoston Nepalia koskeneen yleismaailmallisen määräaikaistarkastelun

1 Asian Human Rights Commission: *The State of Human Rights in Nepal in 2011*.

(Universal Periodic Review, UPR) istunnon keskeisin teema, johon muut valtiot vaativat vastauksia Nepalín hallitukselta.²

Yksi keskeinen haaste Nepalissa onkin oikeusturvan kehittäminen. Ongelmana on erityisesti lainsäädännön heikko toimeenpano ja järjestyksen ylläpito sekä siviiliväestön suojeleminen väkivallalta ja viranomaisten väärinkäytöksiltä. Sekä poliittisten puolueiden että rikollisryhmittymien ympärille on syntynyt aseellisia ryhmittymiä. Poliisivoimat ovat heikot ja politisoituneet. Poliisin ja muiden viranomaisten heikko läsnäolo ja toiminnan puute on ollut ongelmana erityisesti Terailia.³ Human Rights Watch⁴ ja Asian Human Rights Commission ja muut ihmisoikeusjärjestöt kiinnittävät huomiota myös Nepalissa asuvien tibetiläisten ja bhutanilaisten pakolaisten asemaan ja kohteluun.

Kirkon kannalta keskeinen ihmisoikeuskysymys Nepalissa on uskonnonvapaus. Ennen vuotta 1990 kristityksi kääntyneet tai evankelioimistyötä tekevät vangittiin. Vuoden 1991 jälkeen, Nepalín siirryttyä absoluuttisesta monarkiasta perustuslailliseen monarkiaan ja monipuoluejärjestelmään uskonnonvapaus on vähitellen lisääntynyt. Painostus ja toiminnan rajoitukset ovat kuitenkin edelleenkin arkipäivää, varsinkin alueilla, joilla kirkko kasvaa nopeasti. Uskonnonvapauskysymykset nousivat pinnalle uudelleen vuonna 2011, kun osana lainsäädännön uudistusta ja demokratisoitumisprosessia Nepalissa uudistettiin myös rikoslaki. Rikoslain osittainen uudistus hyväksyttiin toukokuussa 2012. Lain valmisteluvaiheessa oli esillä useita kohtia, jotka mahdollistaisivat voimaantullessaan uskonnonvapauden voimakkaan rajoittamisen ja voisivat vaarantaa uskonnollisten järjestöjen (erityisesti vähemmistöuskontoja edustavien kristittyjen ja muslimijärjestöjen) toimintavapauden Nepalissa. Ehdotettu pykälä § 160 kieltää käännättämisen ja kannustamisen vaihtamaan uskontoa, joko ilman tai kannustimen kanssa, tai toisen uskonnon tai uskon julistamisen riippumatta julistuksen tarkoitusperistä. Tämä tarkoittaisi, että kaikki toiminta, joka voisi saada ihmisen muuttamaan uskontoaan tai uskoaan, on rikos. Pykälän valossa sekä lähetysjärjestöjen työtä Nepalissa että niiden kristillisten kansalaisjärjestökumppanien toimintaa voidaan viranomaisten toimesta rajoittaa sen perusteella, että niiden hankkeet kannustavat ihmisiä katsomaan positiivisesti muuta kuin omaa uskontoaan (hindulaisuus tai buddhalaisuus) ja harkitsemaan uudelleen omaa uskonnollista identiteettiään.⁵ Potentiaalisesti pykälää voidaan myös tulkita niin, että kastisorron vastainen ihmisoikeustyö on hindulaisuuden vastaista – ja siksi laitonta – toimintaa. Ehdotettujen pykälien sisältö on risti-

2 Human Rights Council: *Report on the Working Group on the Universal Periodic Review*, Tenth session, Geneva, 24 January – 4 February 2011.

3 United Nations Country team in Nepal: *A Country Analysis, With a Human Face*, 2011.

4 Human Rights Watch: *Nepal Country Summary*, January 2012.

5 <http://www.christiantoday.com/article/concern.over.nepals.proposals.to.restrict.religious.freedom/28178.htm>.

riidassa voimassaolevan väliaikaisen perustuslain säädöksen ja Nepalín allekirjoittamien YK:n ihmisoikeussopimusten kanssa. Se, ettei edellä mainittua pykälää ainakaan vielä hyväksytty on osaltaan kirkollisten toimijoiden vaikuttamistyön tulosta.

IHMISOIKEUSLAINSÄÄDÄNNÖN TOIMEENPANOSTA

Lainsäädäntö Nepalissa muinaisista ajoista aina vuoteen 1951 saakka perustui uskontoon, paikallisiin tapoihin ja kuninkaallisiin määräyksiin. Lakia pidettiin yhtenä uskonnon osa-alueena ja hindulaisuus on vaikuttanut merkittävästi koko nepalilaisen oikeusjärjestelmän muotoutumiseen.⁶ Ihmisoikeudet länsimaissa demokratiassa eroavat hindulais-buddhalaisesta traditiosta. Lal Deosa Rai, tunnettu nepalilainen historioitsija, on kirjoittanut kirjan *Human Rights in Hindu Buddhist Traditions*⁷, jossa hän pyrkii avaamaan ihmisoikeusajattelun perusteita Nepalissa.

Nykyään Nepalín valtio on hyväksynyt lukuisia kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia. Suuri haaste Nepalín hallitukselle onkin ihmisoikeuksiin liittyvien lakien ja säädösten korjaaminen ja säätäminen, jotta ne noudattaisivat valtion allekirjoittamia ja ratifioimia kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia. Mutta ehkä kaikkein suurin ongelma ihmisoikeuksien toteutumiseksi piilee lainsäädännön toimeenpanossa.

Nepalissa on sekä valtiollisia että ei-valtiollisia ihmisoikeustoimijoita, mutta ihmisoikeuksien toteutuminen on silti puutteellista. Valtion instituutioiden kapasiteetti vaikuttaa ihmisoikeuksiin liittyvään lainsäädäntöön, juridiseen toimintaan ja toimeenpanoon on vähäinen. Kansallinen ihmisoikeuskomissio (National Human Rights Commission, NHRC) on keskeinen perustuslaillinen elin Nepalissa, ja sillä on lain mukaan laaja mandaatti ihmisoikeuksien suojelussa, edistämisessä ja toimeenpanossa. NHRC:n toimintaan on kuitenkin viime vuosina liittynyt isoja ongelmia. Vakava korruptio estää muun muassa täysipainoisen työn kassisorron estämiseksi tai minkään työn tekemisen ihmisoikeuksien toteutumiseksi.

YK:n ihmisoikeuspäävaltuutetun toimisto (Office of the High Commissioner for Human Rights, OHCHR) aloitti toimintansa Nepalissa vuonna 2005. Se on toiminut NHRC:n rinnalla edesauttaen NHRC:n roolin vahvistumista Nepalissa. Toimiston seuranta ja raportointi toimivat konfliktin aikana tehokkaana jarruna tilanteen eskaloitumista vastaan, ja sillä oli keskusteluyhteys kaikkiin osapuoliin kriisin vaikeimmillakin hetkillä.⁸

6 Kanak Bikram Thapa: *Religion and Law In Nepal*, Tribhuvan University of Nepal.

7 Lal Deosa Rai: *Human Rights in Hindu Buddhist Traditions*. New Delhi: South Asia Books, 1996.

8 <http://nepal.ohchr.org/en/AboutUs.html>.

KRISTILLINEN KIRKKO NEPALISSA

Oltuaan vuosisatojen ajan hindukuningaskunta Nepal on vuoden 2006 jälkeen ollut virallisesti sekulaari valtio. Suurin osa väestöstä, 81 %, on hinduja. Buddhalaisia on 11 %, muslimeja 4 % ja loput kuuluvat Kirat-, Jain-, Sikh- ja Bahai-uskontokuntiin ja kristittyihin.⁹ Vanhojen luonnonuskontojen perinteitä on sekoittunut valtauskontojen rituaaleihin, ja buddhalaisuus on pitkän rinnakkaiselon aikana saanut vaikutteita hindulaisuudesta. Vaikka hindujen kastijärjestelmä virallisesti kiellettiin vuonna 1963, se määrittelee edelleen pitkälti ihmisen paikan yhteiskunnassa. Etenkin ylimmät hindukastit pitävät kiinni erityisyydestään ja tavoistaan.

Arviot kristittyjen määrästä Nepalissa vaihtelevat hallituksen arviosta 0,5 % kristillisten järjestöjen arvioon 2 %. Kristittyjä arvioidaan olevan noin 700 000–800 000 maan noin 28 miljoonasta asukkaasta.¹⁰ Enemmistö nepalilaisista kristityistä on protestantteja, ja lisäksi on jonkin verran katolisia. Kristillinen kirkko Nepalissa on yksi nopeimmin kasvavista kristillisistä kirkkoista maailmassa. Hindulaisuuden äärikannattajat pitävät hindulaisuuden aseman muutosta suurena virheenä ja suhtautuvat kasvavaan kirkkoon vihamielisesti. Viime vuosina on ollut useita kirkkoihin kohdistuneita hindujen ääriryhmien tekemiä iskuja.

Toisin kuin monissa muissa maissa, Nepalissa kirkko on syntynyt nepalilaisten toimesta ja on nepalilaisten itsensä johtama. Kristinusko saapui Nepaliin pääasiassa ulkomailla opiskelevien tai Britannian tai Intian armeijassa työskentelevien ihmisten kautta. Esimerkiksi maailmankuulut nepalilaiset sotilaat, Gurkhat, kääntyivät kristityiksi palvellessaan brittiarmeijassa Singaporessa, Malesiassa ja muualla. Nepaliin palatessaan he muuttivat maan eri puolille ja kertoivat uskostaan.

Vuosina 1846–1950 Nepal oli autokraattisen Rana-suvun hallinnon alla. Nepal oli tällöin hyvin suljettu maa, ja ulkomaisille järjestöille oli hyvin vaikeaa, käytännössä lähes mahdotonta, päästä Nepaliin ja toimia siellä. Ensimmäiset lähetystyöntekijät, jotka työskentelivät nepalilaisten parissa, eivät tulleet suinkaan Euroopasta, vaan intialaisten kirkkojen toimesta 1800-luvun alkupuolella. Skotlannin kirkko toimi Darjeelingissä nepalilaisten keskuudessa vuodesta 1835 lähtien. Darjeeling ja kristityt siellä olivat tärkeässä asemassa kirkon syntymiselle ja kasvulle sekä Nepalissa että Bhutanissa.¹¹

Kristilliset lähetysjärjestöt aloittivat toimintansa Nepalissa pääasiassa vuoden 1951 poliittisen avautumisen jälkeen. Uskonnollinen toiminta oli edelleen kielletty, mutta järjestöt toivotettiin tervetulleiksi auttamaan maan kehityshaas-

9 United Nations Country team in Nepal: *A Country Analysis, With a Human Face*, 2011.

10 US Department of State: *International Religious Freedom Report 2004*, September 15, 2004.

11 Ivan Sada: *History of the Church in Nepal*, December 2005 at http://www.ecs.com.np/feature_detail.php?f_id=384.

teiden kanssa. Erityisesti hallitus pyysi järjestöjä rakentamaan sairaalan Tanseeniin ja avaamaan klinikoita Kathmandun laaksoon. Tämän kutsun perusteella 1954 syntyi Nepalin yhdistynyt lähetys (United Mission to Nepal, UMN) kahdeksasta Intiasta toimineesta lähetysjärjestöstä. Sen kautta kristityt ympäri maailmaa olivat auttamassa nepalilaisia.¹²

Vaikka monet kristilliset toimijat ovat olleet merkittävässä rooleissa tuke-
massa kirkon kasvua ja kehitystä, on johto ollut kuitenkin paikallisissa käsissä. Lähetysjärjestöjen rooli on siksi ollut tukea nepalilaisten ikioman kristillisyyden kehittymistä. Vuoden 1990 jälkeen ulkomaisia kristillisiä toimijoita tuli vielä lisää, ja he rahoittavat paikallisten kristillisten kirkkojen ja järjestöjen toimintaa. Kirkon syntyhistoria ja suhteet ulkomaisiin toimijoihin ovat vaikuttaneet siihen, että kristillinen kirkko Nepalissa koostuu hyvin monista kirkkokunnista ja ryhmistä.

Kristillinen kirkko on siis varsin nuori Nepalissa. Työn pääpaino on ollut julistus- ja seurakuntatyössä. Kirkko on myös monella tavalla vaikuttanut yhteiskunnalliseen kehitykseen esimerkiksi työskentelemällä kastiperäistä syrjintää vastaan sekä kehittämällä ja tarjoamalla koulutusta ja terveyspalveluja. Kirkko on ollut erityisesti syrjittyjen ja köyhien kirkko. Erityisesti etniset vähemmistöryhmät ja dalitit, eli alakastiset, ovat liittyneet kirkkoon.

Kasti on niin pitkäkestoinen ja syvällinen osa nepalilaista kulttuuria, että se vaikuttaa jossain määrin myös kristillisessä kirkossa. Tässä on kuitenkin suuri ero Nepalin ja Intian kirkkojen välillä, sillä Intiassa kastijärjestelmä aikoinaan omaksuttiin tietoisesti virallisella päätöksellä osaksi kirkon rakennetta. Nepalissa kirkko torjuu kastijärjestelmän tietoisesti. Kirkon sisälläkään dalit-taustan omaavat kristityt eivät kuitenkaan saa heti samoja mahdollisuuksia kuin yläkastisen taustan omaavat. Tällä ei ole niinkään tekemistä kirkon ajattelun kanssa, vaan taustaltaan yläkastiset kristityt lähtevät peruslähtökohdiltaan huomattavasti paremmista asemista. Tilanne tasoittuu, kun kirkon jäsenistössä mennään ensimmäisestä toiseen ja kolmanteen sukupolveen.

Kirkkoa on kuitenkin myös arvosteltu, että se ei ole toiminut riittävän aktiivisesti yhteiskunnallisissa kysymyksissä ja että se on suhtautunut osin välinpitämättömästi kansakuntaa haastaviin poliittisiin, sosiaalisiin ja taloudellisiin kysymyksiin. Kirkon ääntä on kaivattu erityisesti rauhan, oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien kysymyksissä. Kirkko on myös ollut varsin sisänpäin kääntynyt, ja suhteet muihin uskontokuntiin ovat olleet hyvin rajalliset – joskus jopa kielteiset. Uskontokuntien välisiä yhteisiä hankkeita ja yhteistyötä ei ole juuri ollut.¹³

12 Martin Allaby: "United in mission". *Interaction*, First Quarter 2004.

13 <http://nccnepal.org/>.

Kirkko on kuitenkin heräämässä yhä laajempaan yhteiskunnalliseen vastuuseen ja yhteistyön vahvistamiseen sekä kristittyjen kesken että uskontokuntien välillä. Yksi pioneereista on ollut tohtori K.B. Rokaya, joka toimii Nepalín kirkkojen neuvoston (National Council of Churches of Nepal, NCCN) pääsihteerinä, vetää uskontokuntien yhteistyöfoorumia ja on Nepalín ihmisoikeuskomission jäsen. Rokyan johdolla Nepalín kirkkojen neuvosto on yhdessä kansalaisyhteiskunnan ja muiden uskonnollisten ryhmien kanssa osallistunut aktiivisesti rauhanprosessiin ja perustuslain kirjoitusprosessiin korostaen oikeudenmukaisuutta, tasa-arvoa ja uskonnonvapautta.¹⁴

Vuonna 2011 käynnistyi UMN:n tuella hanke ”Kristittyjen sitoumus uuden Nepalín rakentamiseen”¹⁵. Sen tavoitteena on muun muassa voimaannuttaa ja vahvistaa kirkkoja ja kristillisiä järjestöjä yhteiskunnalliseen vaikuttamistyöhön ja kokonaisvaltaiseen lähetystyöhön sekä vahvistaa vuoropuhelua kirkon johtajien ja virkamiesten sekä poliitikkojen välillä. Hanke on tuonut yhteen eri kirkkokuntien edustajia tutustumaan toisiinsa ja keskustelemaan yhteiskunnallisista ja sosiaalisista kysymyksistä. Kirkon ja kristillisten järjestöjen johtajat ovat tavanneet yhteiskunnallisia päätöksentekijöitä sekä alue- että kansallisella tasolla ja keskustelleet yhdessä sopimistaan keskeisistä yhteiskunnallisista haasteista ja kristillisten toimijoiden näkökannoista ja suosituksista.

KRISTILLISET TOIMIJAT IHMISOIKEUKSIEN PUOLUSTAJINA

Kristillisten toimijoiden, kuten kirkkojen ja kansalaisjärjestöjen, juuret Nepalín ihmisoikeus- ja sosiaalisen muutoksen agentteina ulottuvat yhtä kauas kuin Nepalín avautuminen ulkomaalaisille. Sosiaaliin epäkohtiin puuttuminen ja heikoimpien auttaminen olivat jo ensimmäisten Nepaliin saapuneitten lähetysjärjestöjen työlistalla 1950-luvun alussa¹⁶. Nepalín monikulttuurisessa ja moniuskontoisessa yhteiskunnassa tämä kohtasi erityisiä haasteita, kun Nepalín nuoret kristilliset yhteisöt pyrkivät ulottamaan toimintaansa oman yhteisönsä ulkopuolella tilanteessa, jossa uskonvapaus oli vielä tavoittamattomissa. Uskonnonvapauden lisäksi pyrkimys puuttua sosiaaliin epäkohtiin ja syrjintään kanavoitui nepalilaisissa kristillisissä yhteisöissä ja kansalaisjärjestöissä kahteen suuntaan: diakonia-pohjaiseen sosiaaliin apuun kaikkein vaikeimmassa asemassa oleville, kuten orvoille, leskille, vanhuksille ja vammaisille; ja toisaalta kyläyhteisöjä voimaannuttavaan kehitysyhteistyöhön.

Ihmisoikeuspohjaisuus on leimannut nepalilaisten kristillisten diakonia- ja kehitysyhteistyötoimijoiden työtä luonnostaan, koska he ovat itse omassa elämässään saaneet konkreettisesti kokea, mitä sosiaalinen syrjiminen ja eristämi-

14 Dr. K. B. Rokaya: *The Conflict in Nepal and the Role of the Church in Peace Making*.

15 United Mission to Nepal: *Christian Commitment to Building a New Nepal*.

16 <http://www.inf.org/about-inf>.

nen muusta yhteisöstä tarkoittavat. Lähes kaikilla Nepalin kristityillä on kerrottavanaan vaikuttava psyykkinen ja joskus myös fyysinen selviytymistarina yhteiskunnassa, jossa uskonto sanelee elämän ehdot ja tulevaisuuden.¹⁷ Solidaarisuus oman, suurin uhrauksin saavutetun kristillisen elämäntavan jakavia kohtaan on vahva. Toisaalta kristinuskon ytimessä oleva kaikkien ihmisten tasaveroisuus Jumalan edessä velvoittaa auttamaan kaikkia lähimmäisiä, ei vain uskonsisaria tai -veljiä. Diakoniatyö tai sosiaaliset hankkeet, jotka vielä jokin aika sitten kohdistuivat enimmäkseen kristittyjen omiin riveihin tai sellaisiin, joista toivottiin tulevan kristittyjä kanssakäymisen myötä, ovat vaihtumassa avarampaan näkyyn¹⁸.

Nepalin kristityillä yhteisöllä on tehtävä nepalilaisen yhteiskunnan ja identiteetin muuttamiseksi kaikkien ihmisten ihmisoikeuksia kunnioittavaksi, riippumatta heidän etnisestä, kastin ja perinteiden tai sukupuolen määrittämästä statuksestaan. Seuraavassa kuvaillaan niitä monipuolisia ja innovatiivisia toimintatapoja, joilla nepalilaiset kristilliset kansalaisjärjestöt pyrkivät muuttamaan yhteiskuntaa ruohonjuuritasolla niin, että myös kaikkein heikoimmassa asemassa olevien ihmisoikeudet toteutuisivat.

IHMISOIKEUSTYÖTÄ PAIKALLISTASOLLA

Nepalin kristillisten kansalaisjärjestöjen työssä painottuu oikeudenmukaisuus ja tasaveroisuus. Vaikka köyhyys sinänsä on ihmisoikeusloukkaus, Nepalin kontekstissa köyhyys on tosiasia, jonka muuttaminen vaatii aikaa. Kansalaisjärjestöjen strategiana on toimia sen puolesta, että kaikilla nepalilaisilla olisi yhdenvertainen mahdollisuus parantaa asemaansa ja että huonoimmassa asemassa olevien sosiaalinen ja taloudellinen tilanne paranisi eniten. Suomen Lähetysseuran nepalilaiset kansalaisjärjestökumppanit toimivat erityisesti parantaakseen dalitien (alakastisten), naisten, vammaisten ja etnisten vähemmistöjen kykyä ajaa omia etujaan ja yhteisöjen välistä harmoniaa.

Samaritan Uplift Service (SUS) on pieni kansalaisjärjestö, jonka perusti joukko dalit-taustaisia kristittyjä nepalilaisia vuonna 2005.¹⁹ Ammattitaitonsa ja omien elämäkokemustensa vuoksi SUS:n työntekijät onnistuivat kuuden ensimmäisen toimintavuotensa kuluessa voittamaan viiden hyvin erilaisen dalityhteisön luottamuksen ja saamaan yhteisöt liikkeelle omien etujensa puolesta sekä kyläyhteisö- että paikallishallintotasolla eteläisen Nepalin Terain alueelle.

17 Anni Takko: "Usko antoi levottomalle sisäisen rauhan". *Lähetysseuran lehti*, 8/2011, 26–29 sekä Salla Matilainen: "Syrjitystä tuli määrätietoinen taistelija". *Lähetysseuran lehti*, 4/2011, 26–28.

18 Christian Commitment to Building New Nepal (CCBNN): *Three-year Programme Proposal*, 5.6.2012.

19 Kanta Singh (2010): *Impact Evaluation of the Uplift Programme in Punarbas and Badarhujla Communities*.

Terain dalitit ovat maattomia perheitä, jotka ovat sukupolvien ajan työskennelleet lähes maaorjan asemassa Nepalin viljavimmilla pelloilla. Valtaosa työikäisistä miehistä on joko kokonaan tai valtaosan vuodesta siirtotyöläisinä Intiassa, jolloin taloudellinen ja sosiaalinen vastuu perheestä on kokonaan naisten harteilla. Uplift-hankkeen ytimenä on kannustaa ja tukea erityisesti dalit-naisia aktivoitumaan omaa ja yhteisöjensä elämää koskevassa päätöksenteossa ja päätösten toteuttamisessa. Naisryhmien käymät keskustelut ja koulutukset (lukutaidosta hygieniasta ja ravintoasioihin ja äitilapsiterveyteen) ja heidän aloittamansa pienlainaryhmät ovat vähitellen parantaneet sekä naisten taloudellista että sosiaalista tilannetta. Naiset on alettu hyväksyä tasavertaisiksi kumppaneiksi kyläyhteisöjen keskustellessa siitä, miten ja kenen voimin muutoksia parempaan pyritään tekemään. Paikallisviranomaisien piirissä naisten ajamat koulutus- ja terveysaloitteet ovat johtaneet hyviin tuloksiin: Badarhjulan ja Punarbasiin dalit-lapset pääsivät Uplift-hankkeen kautta käymään koulua, ja molempiin kyliin on saatu alkeelliset terveyspalvelut. Mushar-dalitien yhteisössä naisia autettiin hankkimaan henkilöllisyystodistukset, jotka mahdollistivat heille ja heidän lapsilleen pääsyn julkisen koulutuksen ja terveydenhoidon piiriin. Babiya-Hoklan alueen kylissä naisten taloudellista asemaa parannettiin lukutaito- ja maatalouskoulutuksin, pienlainaryhmin ja lisäämällä naisten tietoja oikeuksistaan ja tavoista ehkäistä perheväkivaltaa. Kaikkiaan hankkeen piirissä on noin 10 000 dalitia Chtiwanin, Sarlahin ja Morangin piirikunnissa.²⁰

Toinen kristittyjen perustama kansalaisjärjestö, Shanti Nepal, toimii hyvin samantyyppisissä olosuhteissa Keski-Nepalin Dhadingin piirikunnassa etnisiin vähemmistöihin kuuluvissa chepang- ja tamang-yhteisöissä. Keski-Nepalin vuoristoseudulla kylät elävät edelleen eristynyttä elämää, sillä teitä on vähän. Matkat kuljetaan kävellen tai muuleilla. Väestönkasvu pakottaa vuoriston asukkaat levittäytymään yhä karummille elinalueille. Valtaväestön silmissä vuoristoalueitten chepangit ja tamangit elävät hyvin alkeellista elämää. Ruoantuotanto ei riitä kattamaan perheiden vuosittaisia tarpeita. Kouluja tai klinikoita ei juuri ole, tai ne ovat päivien kävelymatkan päässä. Aliravitsemus, riittävän puhtaan juomaveden puute ja heikot hygieniolot merkitsevät jatkuvaa taistelua olemassaolosta vuoriston ympäristöltään hyvin vaativissa, mutta haavoittuvissa oloissa.

Vahvistamalla yhteisöissä olevia keskustelu- ja päätöksentekomekanismeja ja tarjoamalla koulutus- ja materiaaliapua Shanti Nepal on neljän vuoden aikana saanut CHEP-hankkeellaan aikaan muutoksia noin 30 000 ihmisen toimeentulo- ja ruokatilanteessa, hygieniakäyttäytymisessä ja terveydenhoidossa.²¹

20 Bimala Gayak (2012): *Annual Project Report 2011*, Uplift – Community Development & Empowerment Project, 3.

21 Shanti Nepal Community Health and Empowerment Project (CHEP): *Project Ethnic and*

Vaihtoehtoisten viljelymenetelmien ja lajikkeitten sekä pienkarjan ja vihannes-
ten tuotannon avulla niin perheiden toimeentulo kuin oma ravintotilannekin
ovat parantuneet. Aiemmin kuivan kauden aikana (marras–maaliskuu) pieniä
lapsia kuoli kuukausittain huonon hygienian ja väärän hoidon vuoksi,²² mutta
esimerkiksi vuoden 2011 kuivan kauden kuluessa vastaavaa ei enää tapahtunut.
Kyläyhteisöt ovat terveystervanomaisten ja Shanti Nepaliln tuella luoneet kyliin
perusterveysasemia, joissa koulutettu terveysvapaaehtoinen pystyy hoitamaan
tavallisimpia terveysongelmia ja antamaan rokotuksia ja terveysneuvontaa.

Nepaliln sisällissota ja vuosisatojen aikana kasautunut eriarvoisuus jättivät
jälkensä yhteisöihin ja yhteiskuntaan. Perheen tai yhteisön sisäisissä konflikti-
tilanteissa osapuolet turvautuvat herkästi väkivaltaan. Yhteisöjen väliset yh-
teenotot muun muassa maan- ja vedenkäytöstä ovat lisääntyneet sodan ja väes-
töpaineen tuomien väestöliikkeitten myötä. Uskonnonvapauden myötä oman
uskonnon julkinen ilmaiseminen etsii Nepalissa muotoaan. Yhteisöjen välille
syntyy konflikteja, koska perinteiset sovittelumenetelmät ovat unohtuneet tai
eivät kulttuurien tai uskontojen kohdatessa anna keinoja ristiriitojen ehkäisyyn
ja sovitteluun.²³ Nepalilainen kristillinen rauhantyön verkosto Sanjal koulut-
taa Rauhankoulu-hankkeessaan vuosittain noin 60 nuorta eri puolilta Nepalia
ehkäisemään ja selvittelemään konflikteja yhteisöissään. Koulutuksen alussa
rauhankoululaiset tekevät omasta yhteisöstään sosiaalisen auditin, jossa kartoit-
tetaan yhteisön potentiaaliset konfliktit ja yhteisön vahvuudet (mm. perinteiset
sovittelumenetelmät) ja heikkoudet niiden selvittämiseen. Koulutuksen edetes-
sä nuoret oppivat tekniikoita konfliktien ratkaisemiseen ja palaavat yhteisöönsä
toteuttamaan suunnittelemaansa pienhanketta, jossa heidän tunnistamansa po-
tentiaalinen konflikti pyritään ehkäisemään tai lieennyttämään. Joskus konfliktit
ovat yhteisön sisäisiä, joskin esimerkiksi Terain alueella konfliktit liittyvät kasti-
järjestelmän vuoksi usein dalitien ja ylempikastisten tai hindujen ja muslimivä-
hemmistön välisiin hankauksiin.

Nepalilaisessa kulttuurissa vammaisuuteen liittyy voimakas negatiivinen
leima. Vammaisen lapsen syntymän tai ihmisen vammautuman syynä pide-
tään yleensä jälleensyntymän perusteella vammaisen tai hänen vanhempiansa
pahoja tekoja aiemmissa elämissään. Taustalla on ajatus siitä, että vammai-
suus on rangaistus ja se tulee kärsiä valittamatta ja yrittämättä parantaa omaa
asemaansa.²⁴ Vammaislainsäädäntö takaa vammaisille samat oikeudet kuin
ei-vammaisillekin,²⁵ mutta käytäntö on toinen. Vammaisille tarkoitettuja palve-

Gender Data 2011, 2012.

22 Keskustelu Shanti Nepaliln johtajan Krishna Man Shakyaniin kanssa Dhadingissa
huhtikuussa 2010.

23 Shasthagat Bikas Sanjal: *A Newsletter of Shasthagat Bikas Sanjal*, Vol 5, July 2011.

24 *Forward Looking: The Study on Empowerment of the Blind in Nepal*, 2009.

25 *The Act Concerning to Persons with Disabilities*, 2068 BS, 2011. (epävirallinen käännös)

luita, kuten kuurojen tai näkövammaisten koulutusta, on vähän, ja vain harvat pääsevät niiden piiriin. Pelkkä peruskoulutus ei sekään takaa tasaveroisia elämän ehtoja vammaisille, sillä negatiivinen asenne vammaisia kohtaan on esteenä myös työsaannille. Oikeus toimentuloon, perheen perustamiseen tai yhteiskunnan päätöksentekoon osallistumiseen on monelle nepalilaiselle vammaiselle edelleen vain haave.

Forward Looking on nepalilaisten kristittyjen perustama nuori kansalaisjärjestö, joka pyrkii voimaannuttamaan näkö-, kuulo- ja liikuntavammaisia nuoria ja aikuisia niin, että he pystyvät toteuttamaan perusoikeuksiaan. Tärkein edellytys tälle on oman työn ja toimeentulon hankkiminen. Forward Lookingin paikalliset yhteistyökumppanit, kuten vammaisyhdistykset eri puolilla Nepalia, järjestävät työhön pätevöittävää lisäkurssitusta (esimerkiksi tietokoneen käyttö, radiotyö) ja harjoittelupaikan vammaisille nuorille. Kouluttamattomille vammaisille järjestetään koulutusta uuden käsityöammatin (nestesaippuan valmistaminen, rottinkihuonekalujen ja korien punominen, jne.) hankkimiseksi ja koulutuksen suorittaneita tuetaan perustamaan joko oma mikroyritys tai osuuskunta yhdessä muiden koulutukseen osallistuneiden kanssa. Toimeentulon turvaaminen avaa vammaisille mahdollisuuden itsenäiseen elämään ja perheen perustamiseen. Se myös muuttaa yhteisön asenteita heitä kohtaan myönteisemmiksi. Forward Looking tukee myös vammaisuuden syistä ja vammaisten oikeuksista tehtävää tiedottamista esimerkiksi paikallisradioissa ja lehdistössä, jotta yhteiskunnan ja vammaisten oma asenne vammaisuutta kohtaan paranisi. Esimerkiksi vuonna 2011 kaikkiaan 226 näkö-, kuulo- ja liikuntavammaista (joista 102 naista) on Forward Looking-järjestön tekemän työn ansiosta päässyt oman elämän alkuun ja omalta osaltaan osoittanut nepalilaisessa yhteiskunnassa vammaisiin kohdistuvat ennakkoluulot vääriksi ja epäoikeudenmukaisiksi.²⁶

Nepalissa toimii useita kansallisia dalit-järjestöjä eri tasoilla. Järjestökenttä on myös näiltä osin varsin fragmentoitunut, ja ruohonjuuritasolla toimivien järjestöjen ääni ja yhteydet eivät aina kanna vahvempien, kansallisella tasolla toimivien järjestöjen kuuluviin. Suomen Lähetysseuran kumppanit ovat nuoria ja hauraita, pääasiassa yhteisötasolla toimivia järjestöjä ja varsin riippuvaisia saamastaan asiantuntija- ja taloudellisesta tuesta. Tulevaisuudessa Suomen Lähetysseuran tavoitteena on vahvistaa kansallisten dalit-järjestöjen toimintakykyä, jotta ne voivat itsenäistyä ja vähentää riippuvuuttaan ulkopuolisesta tuesta. Työnjako ja suhde Suomen Lähetysseuran ja kansallisten dalit-järjestöjen välillä kehittyy ja muuttuu järjestöjen voimavarojen vahvistuessa.

nepalista englanniksi).

26 Annual Project Report 2011, Disabled Empowerment Programme, Forward Looking, 2012.

KIRJALLISUUS

- THE ACT CONCERNING TO PERSONS WITH DISABILITIES, 2068 BS
2011 *The Interim Constitution of Nepal*. (Epävirallinen käänös nepalista englanniksi.) ALLABY, MARTIN
- 2004 "United in mission". *Interaction*, First Quarter 2004.
- ASIAN HUMAN RIGHTS COMMISSION
2011 *The State of Human Rights in Nepal in 2011*.
BIKRAM THAPA, KANAK
- *Religion and Law in Nepal*. Tribhuvan University of Nepal.
- CHRISTIAN COMMITMENT TO BUILDING NEW NEPAL (CCBNN)
2012 *Three-year Programme Proposal*, 5.6.2012.
- FORWARD LOOKING
2009 *The Study on Empowerment of the Blind in Nepal*, 2009.
2012 *Annual Project Report 2011*, Disabled Empowerment Programme.
- GAYAK, BIMALA
2012 *Annual Project Report 2011*, Uplift – Community Development & Empowerment Project.
- HUMAN RIGHTS COUNCIL
2011 *Report on the Working Group on the Universal Periodic Review*, Tenth session, Geneva, 24 January – 4 February 2011.
- HUMAN RIGHTS WATCH
2012 *Nepal Country Summary*.
- MATILAINEN, SALLA
2011 "Syrjitystä tuli määrätietoinen taistelija". *Lähetysseurakuntien tiedotus*, 4/2011, 26–28.
- RAI, LAL DEOSA
1996 *Human Rights in Hindu Buddhist Traditions*. New Delhi: South Asia Books.
- ROKAYA, K. B., DR.
2006 *The Conflict in Nepal and the Role of the Christians in Peace Making*. <http://www.eed.de/de/de.sub/de.sub.32/de.sub.info/de.info.248/index.html>
- SADA, IVAN
2005 *History of the Church in Nepal*, December 2005. http://www.ecs.com.np/feature_detail.php?f_id=384
- SHANTI NEPAL COMMUNITY HEALTH AND EMPOWERMENT PROJECT (CHEP)
2012 *Project Ethnic and Gender Data 2011*.
- SHASTHAGAT BIKAS SANJAL
2011 *A Newsletter of Shasthagat Bikas Sanjal*, Vol. 5, July 2011.

SINGH, KANTA

2010 *Impact Evaluation of the Uplift Programme in Punarbas and Badarhjula Communities.*

TAKKO, ANNI

2011 "Usko antoi levottomalle sisäisen rauhan". *Lähetysseurakuntien tiedotus*, 8/2011, 26–29.

UNITED MISSION TO NEPAL

2012 *Christian Commitment to Building a New Nepal.*

UNITED NATIONS COUNTRY TEAM IN NEPAL

2011 *A Country Analysis, With a Human Face.*

US DEPARTMENT OF STATE

2004 *International Religious Freedom Report 2004.* September 15, 2004.

Internetlähteet

CHRISTIAN TODAY

<http://www.christiantoday.com/article/concern.over.nepals.proposals.to.restrict.religious.freedom/28178.htm>

INTERNATIONAL NEPAL FELLOWSHIP

<http://www.inf.org/about-inf>

NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES OF NEPAL

<http://nccnepal.org/>

OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS IN NEPAL

<http://nepal.ohchr.org/en/AboutUs.html>

Haastattelut

VASAMIES-HACKENBRUCH, ANU

2010 Keskustelu Shanti Nepalin johtajan Krishna Man Shakyenin kanssa Dhadingissa huhtikuussa 2010.

Missiological Challenges

An Indian Perspective

The Christian mission in India has had mixed responses from the communities with positive transformation. The early Christian missionary activities focussed itself mainly on evangelisation, charity, education and medical missions. But the mission mandates kept changing as the needs and challenges emerging out of different contexts challenged the whole scenario. The present context in India demands the Christian mission to address the new paradigms emerging out of the changing context in India. To carry out the mission works more effectively, the very understanding of mission has to be re-defined and it has to see how effectively the subaltern communities become partners in mission. This paper highlights few pertinent challenges such as poverty, gender justice, HIV & AIDS, degradation of the earth, infertility and surrogacy, caste system, religious fundamentalism and struggles of the sexual minorities. This paper attempts to address the above issues as challenges for a purpose-driven mission today and also to rethink our participation with the suffering in their struggles for life and justice.

MISSIONISING AS MISSION WITH INSTEAD OF MISSION TO

According to M. C. Thomas, "in the ultimate sense mission belongs to God, and mission is God's engagement for the transformation of the whole creation through Jesus Christ. We are participating with God through Christ in this engagement of transformation."² But in this whole process of God's mission the colonial mission strategy of missionising the "non-Christian" and the "non-European world" has been the paradigm. The people who received the mission have always been seen as the "other" to be evangelised, converted, helped for etc., instead of seeing them as partners and missionaries who can execute God's mission. This strategy has always devalued their epistemology and their moral

1 Rev. Dr. A. G. Augustine Jeyakumar is the Executive Secretary of the United Evangelical Lutheran Churches in India (UELCI), the Indian Lutheran communion with 11 member churches.

2 M. C. Thomas, "Re-locating the 'Missiological Other': Re-reading the Text of Jonah", in *Gurukul Journal of Theological Studies*, Vol. XXI, No. 1, Jan 2010, ed. by George Zachariah (Chennai: Gurukul Lutheran Theological College), 2010, 65.

agency. A recognition has already grown among all mission works to recognise the wounded and the subaltern as the missionaries and mission partners representing themselves in strategising and execution of God's mission. This change in the approach towards mission makes mission more inclusive, an idea which runs through this paper where a mission *to* is consciously attempted as mission *with*.

MISSIONISING A JUSTICE MISSION

Poverty, hunger, malnourishment, unemployment and illiteracy have always been the characteristics of Indian reality. India has the largest hungry population and it has the largest population of children born underweight.³ India has emerged as the fourth largest economy in the world, but it has the poorest per capita income among the G-20 nations.⁴ One of the most highlighting aspects as of the early Christian mission in India has been its focus in poverty reduction, nutritional support, educational and medical mission. Mission was always considered in a multi-dimensional aspect of evangelisation, education and empowerment. The Church in the present scenario has the same mission challenge to uplift the poor and marginalised to eradicate poverty by all means. The Church cannot address this problem from its earlier strategy of only a charity-based approach. This perennial problem of poverty and hunger in India especially from the post-independent period has been the result of faulty systemic, structural economic and political system. The dominant development paradigm fuelled by the neo-liberal capitalistic approach based on rapid industrialisation has completely made our economic system market-based. The mega projects such as the dams, irrigation project and industrialisation have basically resulted in massive displacement of the indigenous and the poor. In India, during the last 50 years, more than 50 million people have been uprooted from their homes and huts, displaced from their farms, jungles and rivers and sacrificed at the altar of "National Interest".⁵ It has been very commonly stated that it is easy for the Indian government to clear a Special Economic Zone (SEZ) and also to sign an MOU (Memorandum of Understanding) on the mountains and rivers for multinational companies but delay its process in poverty reduction.

Mission in such a context demands a prophetic discernment of the Church in condemning and challenging the evil of the selfish political governing and the economic planning which benefits only the rich. It also requires of us the need

3 http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2012-07-03/india/32522807_1_underweight-children-extreme-poverty-hunger.

4 <http://indiatoday.intoday.in/story/economic-survey-2012-13-india-growth-poverty/1/177886.html>.

5 <http://www.calternatives.org/resource/pdf/Development%20Induced%20Displacement%20in%20India.pdf>.

for advocacy and participation in the people's struggle expressing our mission of solidarity as a Christian witness towards *justice*. It requires from the Church a political witness for *justice* as its mission for the structural changes from a greedy political and economic strategising to that of subsistence, need-based and just economic and political practices ensuring *justice* for all. What is more important is that the impoverished are not passive victims but they are active agents of transformation who need our solidarity and support. The people's struggle in Posco and Kudangulam are the witness of the people strategising and carrying out the struggles enabling them as agents for their mission and liberation. Our participation is our mission with them in their struggles for *justice*.

MISSIONISING A PARTNERING MISSION CHALLENGING THE PATRIARCHAL HEGEMONY

According to a popular Hindu saying, *The birth of a girl child is akin to the arrival of Lakshmi – the four-armed goddess of wealth*. This should assure pride of place for women in Indian society, especially now when the country is growing both in global influence and affluence. In reality, India's women are discriminated against, abused and even killed on a scale unparalleled in the top 19 economies of the world, according to a new poll by the Thomson Reuters Foundation.⁶ The threats to the female populace in India are manifold – from female foeticide, child marriage, dowry and honour killings to discrimination in health and education, and crimes such as rape, domestic violence and human trafficking. Indeed, a girl's fight for survival begins in the womb due to an overwhelming desire for sons and fear of dowry, which has resulted in 12 million girls being aborted over the last three decades, according to a 2011 study by The Lancet.⁷

According to Sushma Kapoor, South Asia deputy director for UN Women, "There are two Indias: one where we can see more equality and prosperity for women, but another where the vast majority of women are living with no choice, voice or rights." Gender experts say the challenges are immense, given India's vast population of 1.2 billion, its diversity, and geographical spread. But they add they are not insurmountable. Tiny pockets show positive change by giving women opportunities such as access to higher education, vocational training and finance – tools that should transform the perception of women as burdens to assets.

The life situation is not very different for women in the churches. They are seen as inferiors to men. Women ordination remains to be a challenge in many

6 <http://www.hindustantimes.com/India-news/NewDelhi/India-worst-place-for-women-among-top-19-economies-Canada-best/Article1-870387.aspx> (accessed on 17 Aug. 2012 at 3 pm).

7 Ibid.

churches. Women are also partners-in-priesthood of all believers and they too have a role to play in the welfare and growth of the Church. Mission in such a context demands the Church to challenge the patriarchal hegemony which patronises only the men. It also requires of us the need for education to change the mindset, the mentality of the men who are feudal-minded, who regard women as inferior.

MISSIONISING A POSITIVE MISSION WITH THE PLHAS

In 2007, according to UNAIDS and National Aids Control Organisation NACO, between 2 million and 3.1 million people are living with HIV in India. In 2008, the figure was estimated to be 2.31 million. In 2009, it was estimated that 2.4 million people were living with HIV in India, which equates to a prevalence of 0.3%.⁸ According to the report of NACO, "Of these, an estimated 39% are female and 3.5% are children."⁹ With a population of around a billion, a mere 0.1% increase in HIV prevalence would increase the estimated number of people living with HIV by over half a million. In a country where poverty, illiteracy and poor health are widespread, the spread of HIV presents a daunting challenge. With India having the largest number of AIDS orphans in the world, and many do get access to antiretroviral therapy (ART) treatment, it is a very important mission challenge to India.

The Church's mission in this scenario has to be that of compassionate care and justice. The mission of care which involves in removing the stigma and moralistic condemning to that of self-dignity and respect where the people living HIV & AIDS (PLHAs) can live with dignity in communities, church and societies. The justice aspect of it deals with their rights to medical care such as access to ART treatments. The children who are living with HIV & AIDS face the worst situation of discrimination and alienation in schools and family. A justice approach will also ensure their right to education. The dominant missiological approach towards PLHAs has always been informed by the perspective of the "perfect" and "abled-bodied" people with a very moralistic framework. We tend to consider the PLHAs as an empirical category, who are in need of our mercy, charity and care. The PLHAs have been considered as the "other" and are at the receiving end of the projects and programs we design and execute for them.

The Church and the society need to see, with an inclusive lens, that the infected bodies that have endured pain, stigma, exclusion, assault and poverty can be the positive agents of change to organise themselves to resist all inhumane interventions of exclusions. The churches need to recognise them as the mis-

8 <http://www.avert.org/aidsindia.htm> (accessed on 24 Nov 2011 at 11.00 pm).

9 http://www.nacoonline.org/Quick_Links/HIV_Data/ (accessed on 24 Nov 2011 at 11.30 pm). See also <http://www.avert.org/india-hiv-aids-statistics.htm>.

sionaries who can bring the *positive* feeling of living and caring to experience the fullness of life. The PLHAs through their infectious bodies and memories can derive strength and courage from the wounds of the risen Christ who shared his life for the wounded and despised to live a life with dignity and peace.

MISSIONISING A SAVING MISSION WITH THE EARTH AND THE EARTH COMMUNITIES

Climate change is the consequence of the unjust and exploitative interventions of imperial, capitalist and neoliberal projects on earth and the earth communities. India like many other third world countries is a major victim of climate change. Impacts are already being seen in the unprecedented heat waves, cyclones, floods and effects on agriculture, fisheries, and health. Erratic monsoon has created serious effects on rain-fed agriculture, peninsular rivers, water and energy resources. The communities who are marginalised suffer the most due to the impact of climate change. Moreover oppressive social practices such as casteism, patriarchy and economic injustices perpetuate and exacerbate the effects of climate change more on the subaltern communities. The unpredictability of monsoons and the unusual rainfall have totally changed their agricultural and farming practices. As a result the subaltern communities have been uprooted from their habitats such as forests, land, and the coastal regions becoming unemployed and they are forced to migrate as climate refugees. Though the contribution of the subaltern communities to climate change is very insignificant when compared with the dominant caste and class in India, they are the ones who are the victims of climate-induced disasters highlights the climate injustice exerted on subaltern communities. The struggle for climate justice is the struggle for affirming their identity, equality, dignity, freedom of the tribals, dalits and other subaltern communities and the struggle to save their forest, land and water. This liberative praxis invites the subaltern communities as the moral agents in bringing about the alternatives to save the earth and earth communities.

Christoph Stueckelberger in his effort to provide a guideline for climate justice brings in different aspects of climate justice. They are capability-related justice, performance-related justice, needs-related justice, distributive justice, justice of equal treatment, intergenerational justice, participatory justice, procedural justice, functional justice, punitive justice, transitional justice, restorative justice, transformative justice and on-time justice.¹⁰ All these justice paradigms, when applied to the dalits and adhvavis, crisis on climate change affirms clearly that justice starts at the grass roots level prioritising social justice before climate justice.

10 Christoph Stueckelberger, *We all are guests on Earth* (Bangalore: Dharmaram Publications, 2010), 30–35.

Thus a mission to save the earth and earth communities cannot come only through scientific strategies. Rather it requires a strong political will to listen to the earth and resistance of the subaltern communities. The mission on climate justice can only be done in partnering with the subaltern communities whose voices and sustainable epistemologies are unfortunately silenced by the dominant hegemonic understanding. The three dalit women who travelled from India to Copenhagen burnt their badges in protest to listen to their alternatives they have in addressing climate change.¹¹ Dalit women have come up with adaptive strategies of farming which is family or community-based, low-carbon and more in harmony with natural ecological system. With these we also need to promote ecological economics. For Felix Wilfred ecological economics is an alternate approach which could be defined as follows: *Ecological economics is a human enterprise that seeks to maximise the optimal functioning of the planet's gifts and services for all users. Ecological economics, then, is first of all a vision of how human beings ought to live on planet Earth in light of the perceived reality of where and how we live. We live in, with, and from the Earth.*¹²

MISSIONISING AN ADOPTING MISSION IN MARRIAGE

In India, one in five couples is childless. 15% couples remain childless and they need medical assistance. Of those who need help, 25–30% will require ARTs (Artificial or Assisted Reproductive Technologies) to conceive while the rest can be treated using simple interventions. Of those undergoing ART, one in three gets pregnant in the first attempt. Since 15% of Indian population is infertile, ARTs have a higher place in India.¹³

Infertility exacts an enormous toll on both the affected individuals and on society. Couples in their most active and productive years are distracted by the physical, financial and emotional hardships of this disease. For these couples, infertility is more than a disease. It is a devastating life crisis which can greatly impact the couple's general health, marriage, family relationships, job performance and social interactions. Added to the emotional and physical toll exacted by infertility is the financial burden carried by some couples seeking treatment for their disease.¹⁴ Women with infertility expressed higher distress by infertility than their husbands. The social sufferings of women due to childlessness include stigma and contempt from the family and their powerless status within the community.

11 A Dalit View on Climate Change, <http://writingcaste.wordpress.com/2011/07/23/a-dalit-view-on-climate-change/> (3 Aug 2012), 10 a.m.

12 Felix Wilfred, *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times* (Delhi: ISPCK, 2010), 160.

13 Asha Krishnakumar, "The Science of Art", *Front Line*, (13th September 2000), 34.

14 <http://www.infertilityindia.com/> (accessed on 3 Aug 2012 at 10.30 am).

When the couple resort to ARTs they are pushed into a lot of uncertainties related to moralistic as well as economic factors. Christianity does not clearly approve of the ART methods which involve assistance beyond the couples. Some denominations completely demonise ARTs. Moreover these treatment costs range hugely and many poor couples can never get access to these treatments. Most of these treatments are not regulated properly. This issue needs right to medical care and missionary approach to treat infertility as a general health concern with medical facilities available for the subaltern communities too. It also requires the Church to change its understanding of childlessness as also a natural condition and that the couples are part of God's plan of salvation.

Along with ARTs, surrogacy is a major justice issue in India today. Commercial surrogacy is a growing industry in India where the embryo is transferred to the womb of the surrogate woman. Today many foreign couples come to India cradling hopes of parenthood. When foreign infertile couples come for surrogate mothers, they pay a fraction of amount that they pay in their own country.¹⁵ The place called Anand in Gujarat is the hub of surrogacy and most of the surrogate mothers belong to the dalit families. Surrogacy is in a legal vacuum in India. There is no Indian law governing it but just a set of ethical guidelines recommended by the Indian Council for Medical Research.

In both the cases the mother's womb is either ill-treated or marketed. Considering infertility as a general disease the Church should extend its services medically to the couple in right guidance looking it as a common disease, rather condemn them with moralistic views. In the same line surrogacy though could be argued from different perspectives clearly highlights that poor women's womb are commodified. It is high time that the Church extends its mission to the protect women and bring life to the childless couples and surrogate mothers. The most common alternative given is the mission of adoption, but in these cases we need to respect the couple's childlessness as natural and allow them to take the decision in which they are comfortable.

MISSIONISING AN INCLUSIVE MISSION WITH THE EXCLUDED

Meera Velayudhan, a policy analyst, gives the following statistics on Dalits. According to her, Dalits in India today number more than 160 million, and about half of them are women. Owing to their historical exclusion from the ownership of land, assets, mainstream knowledge, and community resources, the vast majority of Dalits are landless labourers. Dalits were pushed to earn their livelihood from fishing, hunting, flaying, de-skinning of dead animals, works related to leather, stone and handicrafts. It is reported that 80% of the Dalits live in rural

15 Rohini Mohan, "Society and Lifestyle", *Tehelka* (11th October 2008), 54.

areas, 86% are landless, 60% are dependent on occasional employment and only 30% are literate. The majority of the Dalits live in extreme poverty and continue to go through severe discrimination. An estimated 800,000 Dalit women today clean latrines and remove night soil despite the ban on manual scavenging. With the emergence of neo-liberal economic policies and industrialisation, the agricultural dependence of the Dalit communities are completely shattered. More over the Dalit communities are needed in the industrialised world again to do menial jobs.¹⁶

The Dalit communities are the most excluded communities in all spheres of life. Their resistance and struggle for self-dignity, human rights, political rights, rights to education has been continuing with many martyrs sacrificing for their liberation. Christian mission has also focussed a lot on the empowerment of the Dalit communities but largely concentrating on conversion. The converted Dalits have always felt that Christianity has given them an identity in the society. They have felt the inclusiveness in the Church, yet the Church is still casteist. But Y. T. Vinayaraj through his postmodern analyses, in his book *Re-imagining Dalit Theology*, explains that the Dalit communities need to be included in strategising the mission mandate for themselves rather than them being always at the receiving end. He identifies the need for the social space for the Dalits to re-imagine themselves, while asserting their moral agency should come up with mission mandates challenging their hegemonic forces with their epistemologies for a more inclusive mission. The mission for the Dalits should change its approach to a mission with the Dalits who will inform us the real meaning of inclusiveness in God's mission.

MISSIONISING A RECONCILING MISSION WITH CO-RELIGIONISTS

India being the cradle of many religions has also witnessed blood baths in the name of communal violence challenging the very idea of secularism and pluralism in India. A clear problematisation of the communal violence in India has pointed out that the outcome of communal violence were the vested interests of the elite and affluent for their religio-politico interest and not their poor co-religionists. The brutal attack on tribal and dalit Christians in Kandhamal district in Orissa has also pointed out the issue of conversion and re-conversion, with the underlying issue of the subaltern communities emerging up in the societal

16 Statistics related to Dalit communities vary according to various researches. The data used here are the findings of Meera Velayudhan (Policy Analyst, CESC, Ahmedabad) based on national census 2001. Paper presented by Meera Velayudhan on "Ending corruption: Thoughts on Way Forward", in the National Seminar on *Corruption and its impact on Dalits: An Indian Panorama*, NCCI, Kerala, 20th Jan, 2012.

ladder. The recent ongoing ethnic clash between the Bodos and the Muslims is another stark example of the religio-fanatic device used by the dominant political structures for their vested interests. The desire for harmony remains apallingly to be out of focus. At this juncture the mission of reconciliation along with co-religionists is very important.

For the Christian Church to actively involve in the mission of reconciliation it needs a theology of reconciliation. Robert Schreiter points out in the book *Mission, Violence and Reconciliation*, the paradigm shift in the mission-thinking towards a theology of reconciliation. He sums up the theology of reconciliation in the following five points: Reconciliation is the first and foremost the work of God, God's reconciling work begins with the victim, God makes both the victim and the wrongdoer a "new creation", The Christian places suffering inside the story of the suffering and death of Christ, Full reconciliation will happen only when God will be with all.¹⁷ This theology leads to the mission of healing the traumas, truth telling, initiating forgiveness and repentance and a moral reconstructing of the society in the context of conflicts and violence. But this mission of reconciliation first challenges the Church to reconcile within its inner conflicts and resolving the socio-economic disparities. It also challenges the overzealous evangelistic mission to be more fundamentalist and to shift towards inter-faith initiatives in mission areas. It is the need to identify the gospel message today with a pluralistic approach drawing resources from various religious traditions.

MISSIONISING A RAINBOW MISSION WITH THE SEXUAL MINORITIES

The Delhi high court verdict of repealing section 377 of the Indian Penal Code (IPC) which recognised the different sexual orientation as natural and allowing the lesbian, gay, bisexual and transgender (LGBT) community from criminalising was a liberative verdict for the sexual minorities. Still, the Church is only demoralising them instead of accepting them as God's creation. The criminalisation of different sexual orientations as sin with a heterosexist perspective emerges from the missiological motif of the British steaming from the Judeo-Christian understanding of sexual moralities.¹⁸ This repealing act of section 377 was a long struggle for justice and human rights by the sexual minorities. Now, the society, in a way is conscientised at least to understand them and few accepting them, but the Church is still demonising them. Many Christians who have different

17 Robert Schreiter, *The Theology of Reconciliation and Peace Making Mission*, in the book *Mission, Violence and Reconciliation*, edited by Howard Miller & Timothy Yates, (NR Sheffield: Cliff college Publishing), 2004, 11–28.

18 George Zachariah, *Church: A Rainbow Community of the Beloved and Equals*, in *Public and Sensual: Exploring Solutions*, edited by Christopher Rajkumar, Nagpur : NCCI, 2012, 19–33.

sexual orientations commit suicide, or participate in the Church listening to all the heterosexist curses on them and some leave the Church. They still cry and thirst for the love of Christ and the community life which they enjoyed in their family, society and Church. It is a missiological challenge for the church today to accept the different sexual orientations as part of God's diversity in creation. The LGBT community has chosen the rainbow as their identity which signifies the plurality and diversity of the nature. Thus the Church is also called to be a rainbow community in expressing its mission to help all the creations of God to experience the love of Christ and God's providence.

MISSIONISING A PURPOSE-DRIVEN MISSION AS A CHURCH

The Church is an institution that God uses to reach and teach people. It is an institution not only meant for propogating the good news but also a place for spiritual strenghtening, diakonal service and holistic shaping. But, the biggest problem that we encounter today in the Church is understanding its purpose. According to Rick Warren, "Every church is driven by something. Tradition, finances, programs, personalities, events, seekers and even buildings can each be the controlling force in a church."¹⁹ But he believes that in order for a church to be healthy it must become a Purpose-Driven Church. The Purpose-Driven Church shifts the focus away from church-building programs to emphasizing a people-building process – a process that builds people into matured disciples of Jesus. The UELCI's Purpose-Driven Church ministry focus is to make the Church realize that it as an inclusive and accommodating communion.

The Church is not one that is to be confined to just a building having activities within but to go out and exercise the calling given to us in the Nazareth Manifesto – to bring good news to the poor, to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free, to proclaim the year of the Lord's favour. The Manifesto is a message for the marginalized, and it overturns preconceived ideas and prejudices against them. The Church must be an accommodating and inclusive community. There is no the *other* in the Church. As God has created people in God's image we are to see the *other* as *us*.

CONCLUSION

According to Enrique Dussel, "the poor constitute the epiphany of God".²⁰ Thus, the struggles of the subalterns and the subaltern earth become the site of God's politics. In other words, Christian mission is not merely religious conversion but it is a socio-political struggle to ensure justice as the expression of God's reign in

19 <http://www.rickwarren.com/books/thepurposedrivenchurch/> (accessed on 17 Aug. 2012 at 1 pm).

20 Enrique Dussel, *Ethics and Community* (New York : Orbis, 1988), 222.

this world. The very first step in God's mission is to discern the signs of our time which involve in decolonising our prejudices and faith informed by the colonial paradigm to that of a re-imagination and newer engagement towards liberation informed by the wounded and the neglected. Mission *with* the marginalised signifies the fact that there are challenges to be continued and at the same time the marginalised are the agents of transformation. The Christian mission has brought a lot of changes in the Indian community and it is for us now to continue the saving and life-giving mission along with others with a purpose to make the earth a place echoing the sounds of peace, justice and love.

LITERATURE AND SOURCES

DUSSEL, ENRIQUE

1988 *Ethics and Community*. New York: Orbis.

KRISHNAKUMAR, ASHA

2000 "The Science of Art". *Front Line*.

MOHAN, ROHINI

2008 "Society and Lifestyle". *Tehelka*.

SCHREITER, ROBERT

2004 "The Theology of Reconciliation and Peace Making Mission". *Mission, Violence and Reconciliation*. Ed. by Howard Miller and Timothy Yates. NR Sheffield: Cliff College Publishing.

STUECKELBERGER, CHRISTOPH

2010 *We all are guests on Earth*. Bangalore: Dharmaram Publications.

THOMAS, M. C.

2010 "Re-locating the 'Missiological Other': Re-reading the Text of Jonah". *Gurukul Journal of Theological Studies*, Vol. XXI, No. 1, Jan 2010. Ed. by George Zachariah. Chennai: Gurukul Lutheran Theological College.

VELAYUDHAN, MEERA

2012 "Ending corruption: Thoughts on Way Forward". In the National Seminar on *Corruption and its impact on Dalits: An Indian Panorama*. Kerala: NCCI.

WILFRED, FELIX

2010 *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times*. Delhi: ISPCK

ZACHARIAH, GEORGE

2012 "Church: A Rainbow Community of the Beloved and Equals". *Public and Sensual: Exploring Solutions*. Ed. by Christopher Rajkumar. Nagpur: NCCI.

ADALIT VIEW ON CLIMATE CHANGE

2011 <http://writingcaste.wordpress.com/2011/07/23/a-Dalit-view-on-climate-change/> (accessed 3 Aug 2012 at 10 a.m.).

Internet sources

<http://www.avert.org/aidsindia.htm> (accessed on 24 Nov 2011 at 11.00 pm).

<http://www.calternatives.org/resource/pdf/Development%20Induced%20Displacement%20in%20India.pdf>.

<http://www.hindustantimes.com/India-news/NewDelhi/India-worst-place-for-women-among-top-19-economies-Canada-best/Article1-870387.aspx> (accessed on 17 Aug. 2012 at 3 pm).

<http://indiatoday.intoday.in/story/economic-survey-2012-13-india-growth-poverty/1/177886.html>.

<http://www.infertilityindia.com/> (accessed on 3 Aug 2012 at 10.30 am).

http://www.nacoonline.org/Quick_Links/HIV_Data/ (accessed on 24 Nov 2011 at 11.30 pm). *See also* <http://www.avert.org/india-hiv-aids-statistics.htm>.

<http://www.rickwarren.com/books/thepurposedrivenchurch/> (accessed on 17 Aug. 2012 at 1 pm).

Dalit-teologia 2000-luvulla

Julkaisin vuonna 1999 kirjan *Intialainen dalit-teologia* (Kirkon tutkimuskeskus). Muutamaa vuotta aikaisemmin olin tutustunut uuteen vapautuksen teologiaan, johon halusin tutustuttaa myös suomalaisia. Koska kastin sitkeä vaikutus kulttuuriin ja dalitien kamppailu ihmisarvonsa puolesta olivat suomalaisille tuntemattomia, laadin kirjaani taustaosan, joka käsittelee kastilaitosta, kastisorron ilmenemismuotoja ja nousevaa dalit-liikettä. Nämä tiedot ovat edelleen relevantteja, joten en palaa niiden esittelyyn.¹

Ensimmäiset muotoilunsa dalit-teologia oli saanut 1980-luvun alussa, joten kirjani kuvasi uuden teologian varhaisvaihetta. Olin ensimmäisiä ulkomaalaisia tutkijoita, joka esitteli tätä kontekstuaalisen teologian muotoa. Dalit-teologia ei ole osoittautunut ohimeneväksi ilmiöksi, vaan sitä tekevät jo toisen sukupolven dalit-teologit. Tässä artikkelissa kuvaan 2000-luvun dalit-teologian pääpiirteitä ja sen keskeisiä tekijöitä ja pyrin vertaamaan, mitä uutta seuraavan aallon dalit-teologeilla on ollut sanottavanaan.

JOHDANTO: DALIT-TEOLOGIAN KEHKEYTYMINEN

Bangaloressa sijaitsevan United Theological Collegien kirkkohistorian professori George Oommen julkaisi kesällä 2000 artikkelin, jossa hän kuvaili dalit-teologian syntyhistorian ja sen keskeiset piirteet. Oommen polveutuu itse Keralan ”syyrialaiskristityistä” eikä hän lukeudu daliteihin.

Vaikka sanaa ”dalit” käytti ensimmäisen kerran sosiaalinen uudistaja Mahatma Jyotirao Phule jo 1800-luvulla, sen käyttö alkoi vasta kun Maharashtran (Mumbain) alueella 1970-luvulla toiminut ryhmä Dalit Panthers antoi sille sen nykyisen sisällön. Yleisessä käytössä termi on siten varsin tuore. Koskettamattomista on käytetty muita yleisnimiä kuten *harijan* (Jumalan lapset), *avarna* (kastiton), *panchama* (viides kasti), *chandala* (epäpuhdas, huonoin maan päällä), *depressed classes* (alistetut luokat, brittiläisen hallinnon käyttämä termi) ja *Scheduled Castes* (ulkopuoliset kastit, Intian perustuslain käyttämä termi).

Daliteja on lähes viidenes Intian 1,2 miljardin ihmisen väestöstä. Hindulaisen rituaalisen puhtaus- ja saastaisuuskäsityksen mukaan heitä pidetään kosket-

1 Malkavaara 1999.

tamattomina, minkä takia heidät on suljettu ulos sosiaalisesta todellisuudesta, heidän pääsyään julkisille paikoille rajoitetaan ja heille varataan yhteiskunnassa likaisimpina ja halpa-arvoisimpina pidetyt tehtävät.

Oommen selostaa, miten kastijärjestelmä löysi tiensä myös kristilliseen kirkkoon, vaikka kristinuskoa pidetään tasa-arvoisena uskontona. Kaikista kristityistä heitä on noin 70 prosenttia, mutta kirkoissakin heitä syrjitään.

Historioitsijana Oommen kuvaa varhaisia dalitien kapinoita ja emansipaatiotyrsityksiä, samoin dalitien kansanrunouden keräysinnostuksen 1960-luvulta lähtien. Luonnollisesti Oommen ei unohda mainita B. R. Ambedkarin, ”1900-luvun dalitien voiman ja protestin symbolin”, opetuksia siitä, miten dalitit on jätetty hindulaisuuden ulkopuolelle, ja hänen demonstraatiotaan klassista brahmanistista hindulaisuutta vastaan. Valitettavasti dalit-liike ei kuitenkaan ole yhtenäinen.

Varhaisista dalit-teologeista Oommen mainitsee A. P. Nirmalin, James Massey, M. E. Prabhakaran, M. Azariah, K. Wilsonin, V. Devasahayamin ja F. J. Balasundaramin. He alkoivat systemaattisesti kuvata uskoa kontekstissa, jota hallitsi dalitien kasvava toivo vapautumisesta. Dalit-teologia muotoutui vastateologian liikkeeksi. Se torjui sekä eurooppalaisen lähetystyön että intialaisen klassisen teologian metafyyysisinä spekulatioina, joilla ei ollut mitään tekemistä Intian kirkon syrjäytetyn enemmistön historian ja elämän todellisuuden kanssa. Dalit-teologeilla oli tarve heijastaa tunnontarkasti Intian dalitien sorron kokemusta.

Daliteilta oli estetty hindulaisten pyhien tekstien lukeminen. Ensimmäisen polven dalit-teologeista merkittävimmän, A. P. Nirmalin, tekstiin nojautuen Oommen toteaa, että dalit-teologia oli korjausliike epätasa-arvolle ja kiellolle lukea pyhiä tekstejä. Vastaava oli ollut daliteille todellisuutta myös konservatiivisessa kristillisyydessä, syrjintä oli jatkunut myös kirkossa. Dalit-teologia oli siten luonteeltaan vapauttavaa.

Oommen kuvaa dalit-teologien keskinäisen ristiriidan dalit-teologian eksklusiivisuudesta. Esimerkiksi Nirmalin mielestä se voi olla vain dalitien tekemää daliteille, kun taas Balasundaram ja K. Wilson kiistävät dalit-teologian eksklusiivisuuden ja korostavat sen vapauttavaa voimaa muille. Dalit-teologia oli alkanut vapautuksen teologiana, joka otti käyttöön marxilaisen analyysin, mutta olennaisinta oli Ambedkarilta omaksuttu ajatus, jonka mukaan dalitien sorron ainoa syy oli kasti.

Dalit-teologian keskeisiin lähteisiin kuuluu Oommenin mukaan kokemus kärsimyksestä ja tuskasta. Kertomuksilla päätöksestä ja protestista oli keskeinen sija. Tärkeä pyrkimys on toipua muistoista, menneisyydestä ja haavoittuneesta sielusta. Realistinen historian ymmärtäminen on välttämättömyys, koska sen perusteella dalitit tajuavat myös itsensä historian subjekteiksi ja näkevät ihmi-

syytensä ja ihmisarvonsa. Brahmanistisen syklisen maailmankuvan ja metafysiikan torjuminen on tärkeää. James Massey mukaan arjalaiset, muslimit, britit ja ylimmät kastit olivat kolonialisoineet dalitit kerta toisensa jälkeen ja aiheuttaneet heille kärsimystä.

Dalit-teologian päämäärä on kaksijakoinen. Se tähtää solidaariseen toimintaan ja vapautumiseen. Teologisesti vapautuminen ei ole vain uskon ilmaisu. Teologia, joka ei johda toimintaan, on turhaa. Solidaarisuuden muotoja ovat kristilliset arvot uhrista, lähimmäisenrakkaudesta ja sitoutumisesta. Daliteja kutsutaan ”kadottamaan itsensä toisen tähden”. Inkarnaation teologia on lähtökohta solidaarisuudelle Jumalan ja toisten dalitien kanssa. Jumalan inkarnaatio Jeesuksessa oli solidaarisuutta ihmisten, erityisesti maailman sorrettujen kanssa.

Dalitien on syytä nähdä, etteivät he ole ainoastaan ylempien kastien orjuuttamia, vaan kyse oli myös dalitien omasta psyykestä. Dalitit tuomitsivat itse itsensä vankeuteen. Dalit-teologian tuli vapauttaa dalitit myös siitä orjuudesta, johon orjuutetut olivat itsensä asettaneet.

Kristittyjen Jumala on dalit-Jumala, joka ilmoitti itsensä Vanhassa testamentissa ja Jeesuksessa, joka asettui dalitien rinnalle. Vapautuksen lähtökohta ei ole vain historian ymmärtämisessä, vaan siinä, että Jumala palautti ja saattoi ennalleen dalitien ihmisyyden Jeesuksen persoonassa.

Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologialle exodus on merkinnyt paljon, ja se on vaikuttava motiivi myös dalit-teologiassa. Nirmal on käyttänyt sitä kuvauksessaan dalitien muuttumisesta ei-ihmisistä Jumalan ihmisiksi. Kristillisen dalit-teologian kuvaaman vapautuksen päämääränä ei ole maa, jossa maito ja hunaja virtaavat, ei myöskään pelkkien yhteiskunnallisten oikeuksien saaminen, vaan täysi ihmisyyys ja täysi jumalallisuus, *Imago Dei*, Jumalan kuva meissä. Päämääränä on Jumalan lapsen vapaus.

Dalit-teologeille Jumala on palvelija, joka samastuu dalitien palvelijan roolin kanssa. Jeesus on perimmäinen dalit, palvelija-Jumala, jonka Jumala ilmoittaa. Jeesus, joka kääntyy kohti köyhiä ja syrjäytyneitä, veronkantajia, prostituoituja ja lepraa sairastavia, on Devasahayamin mukaan dalitina inkarnoitunut Jumala. Jeesus ilmoittaa vapaan Jumalan, joka on riippumaton uskontoon identifioiduvista. Tämä Jumala on vapaa kuulemaan kastista ulosheitettyjen dalitien huudon uskonnollisen yhteisön vartijoita vastaan. Hän ei alistu Brahmanin tai brahmaanien ja muiden yläkastisten voiman alle, vaan asettuu vapaasti dalitien rinnalle ja puolustaa niitä, joilta on kielletty pääsy temppeleihin ja pyhien kirjoitusten lukemiseen.

Dalit-teologiassa ristillä on erityinen merkitys. Ristillä Jeesus oli särkynyt, musertunut ja rikki revitty, ja sellaisena Jumala paljasti dalitiutensa. Dalit-teologia on ristin teologiaa, jossa Jumala samastuu heikkouteen.

Osalle ensimmäisen polven dalit-teologeista tärkeä on ajatus uudesta Jumalan yhteisöstä. He korostavat Jeesuksen kutsua uuteen kumppanuuteen, johon kaikki osallistuvat tasa-arvoisesti ja täydesti. Esimerkiksi K. Wilson on korostanut, että Jumalan suunnitelmana on vapauttaa dalitit yhteisöksi, joka ei vapauta vain daliteja vaan myös heidän sortajansa.

Dalit-teologia ei poikkea muusta vapautuksen teologiasta siinä, että Raamatulla ja sen lukemisella on siinä erityisasema. Merkittävää on kuitenkin, että dalit-teologeilla on taipumus lukea Raamattua uhrin näkökulmasta.

Oommenin artikkelin omintakeisin osa on sen loppu, jossa hän suosittelee dalit-teologialle teemoja, joihin sen tulisi syventyä tulevaisuudessa. Hän kuvaillee, miten daliteihin vaikuttaa pysyvästi kolme trendiä. Globalisaatio muuttaa dalitienkin elinoloja koko ajan. Hindulainen uudistusliike *hindutva* pyrkii sulauttamaan daliteja monoliittiseen hindulaisuuteen, kun taas dalit-liike ja dalit-kristittyjen liike sen osana korostaa dalitien omaa identiteettiä. Dalitit kohtaavat jatkuvasti kysymyksen, osoittavatko he solidaarisuutensa hindulaisuudelle vai dalitiudellensa. Dalit-teologian tulisi nähdä tämä historiallinen realiteetti paremmin.

Ehkä yllättävästi Oommen pitää dalit-teologiaa liiankin riippuvaisena Raamatusta. Hänen mielestään sen tulisi nähdä paremmin dalitien historiallinen protesti ja ammentaa enemmän dalitien omasta kansanperinteestä, suullisesta traditiosta ja lauluista. Tämä auttaisi luomaan dalit-teologialle sille ainutlaatuisia hermeneutiikkaa. Dalitien myyteissä ja lauluissa esiintyy paljon naispuolisia jumaluuksia. Hän ehdottaa dalit-teologeille, että nämä tutkisivat näiden ikivanhojen uskonnollisen kulttuurin piirteiden muovautumista kristillisessä tulkinassa, ja miten ne vaikuttavat jokapäiväisen elämään. Tämä olisi merkittävä lähde teologialle ja intialaiselle uskon ilmaisemiselle. Paatoksella, kärsimyksellä ja tuskalla on tärkeä rooli dalit-teologiassa. Se on kuitenkin jättänyt lähes kokonaan hyödyntämättä dalitien rikkaan tradition, jossa ilmaistaan juhlaa yhteisölisten arvojen kautta ja jossa on myös voimakas tasa-arvon korostus.

Viimeiseksi Oommen ehdottaa systemaattista syventymistä käytännön tason kulttuuridialogiin dalit-kylien ihmisten parissa. Hiljaisesti ihmiset ilmentävät pluralistista sosiokulttuurista vuorovaikutusta, jossa on läsnä sekä hindulaisia että kristillisiä ideoita. Usko esiintyy moninaisena, eivätkä rajat uskomusjärjestelmien välillä ole kylien ihmisille jyrkkiä. Kansanomaisessa jumalanpalveluksessa käytännöt, symbolit ja arvot sekoittuvat ja vaikuttavat toisiinsa. Tämä yhteiskunnan syrjäytyneiden kulttuuri ansaitsisi erityishuomion, Oommen toteaa.²

2 Oommen 2000, 19–37.

ANTROPOLOGINEN JA HISTORIAALLINEN NÄKÖKULMA: KRISTUS ON RUMPU

Jo kahta vuotta aikaisemmin yksi merkittävimmistä toisen sukupolven keskeisistä dalit-teologeista, Sathianathan Clarke, oli julkaissut teoksensa *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. Siinä hän kuvaa syrjäytyneiden dalit-yhteisöjen sekä kristillisen kirkon valtauomaan kuuluvien yhteisöjen välistä suhdetta Etelä-Intiassa.

Dalit-teologian yleisesityksessään George Oommen on velkaa Sathianathan Clarkelle, joka etsii intialaisen kristillisen teologian lähtökohtia ja pyrkii purkamaan niitä osiin. Hän ehdottaa dialogista ja inklusiivista teologista projektia, joka muistaisi, kokoaisi ja tallettaisi dalitien äänen.

Tutkimuksensa Clarke on tehnyt paraiyarien parissa. Paraiyar on suuri dalit-adi (dalit-jati tai dalit-kasti, siis kastien alapuolinen ”alakastiryhmä”), johon kuuluu noin seitsemän miljoonaa henkeä pääosin Tamil Nadussa, mutta myös Keralan osavaltiossa. Nimeä paraiyar käytetään Tamil Nadun pohjoisosassa, etelämpänä samasta ryhmästä käytetään nimeä samban. Paraiyar on lähtökohdiana sorrettujen luokkien yleisnimelle pariah). Sanan juuri on parai, joka merkitsee rumpua. Paraiyarien historiallinen palvelutehtävä on ollut yhteisöllisten hää- ja hautajaiskulkueitten rummunlyöjinä. Tehtävä on ollut tarpeellinen mutta saastuttavana pidetty, koska rumpu on valmistettu naudan nahkasta. Pääosa paraiyareista on työskennellyt kuitenkin alimpina maataloustyöläisinä ja huonepalvelijoina.

Clarke kuvailee paraiyarien historiaa ja uskontoa, heidän jumaliaan, rituaalejaan ja uskonnollisia virkojaan. Keskeinen hahmo on Ellaiyamman, paraiyarien naispuolinen jumala, joka on symboli dalitien vastarinnalle hallitsevia kasteja kohtaan. Vaikka paraiyareilla ei ole ollut omaa maata, he ovat viljelleet kastikylvien reunamilla sijaitsevien kyläyhteisöjensä lähistöjen peltoja. Ellaiyammanin tehtävä on ollut vartioida näitä dalitien omia peltoja. Käsitteellisemmällä tasolla hän vartioi dalitien uskontoa ja kulttuuria. Mikä tärkeintä, hänet kuvataan tottelemattomana hindujumalille.³

Ellaiyammanin ohella toinen voimaannuttava elementti paraiyarien vanhasa kulttuurissa on juuri rumpu. Se on symboli sekä dalitien emansipaatiolle että vastarinnalle. Rumpu tekee paraiyarin vahvaksi ja tarpeelliseksi, ja rummunlyönti ilmentää sekä surua että juhlaa. Samanaikaisesti Ellaiyamman, kulttuurin keskeinen jumaluus, ja rumpu, identiteettitekijä ja oman kulttuurin symboli, ovat indikaattoreita paraiyarin alistetulle asemalle.

Kirjassaan Clarke etsii keskeisen symbolinsa rummun avulla tilaa alistettujen uskonnon ilmaisemiselle intialaisessa kristillisessä teologiassa. Rumpu kuvaa

3 Clarke 1998b, 35–53.

dalitien uskonnollisen aktiivisuuden ydintä ja se yhdistää dalitit pyhään ja ennen hindulaisuutta vallinneeseen hengellisyys. Rumpu on sekä kastien että kastittomien palveluksessa, mutta koska rummuttaja on aina dalit, se on eksklusiivisesti dalit-symboli. Rummusta Clarke etenee kristologiaan ja Kristukseen alistettuna ja kärsivänä palvelijana. Rumpu Kristuksena merkitsee kristologian ulospäin kääntyvää ja laajenevaa luonnetta, mutta Kristus rumpuna kuvastaa sen sisäisempää, vähenevää ja heikkouteen katsovaa puolta.⁴

EVANKELIKAALINEN KRITIIKKI DALIT-TEOLOGIAA KOHTAAN

Samuel Jayakumar on tutkinut Tirunelvelin aluetta Tamil Nadussa ja siellä asuvien paraiyarien ja nadarien yhteisöjen kääntymistä kristityiksi. Nadar-kasti kuuluu ns. OBC-ryhmiin (*Other Backward Castes*) eli shudriin. Nykyisin sosioekonomisesti varsin kehittyneeseen alakastiin kuuluu noin 12 prosenttia Tamil Nadun 70-miljoonaisesta väestöstä. Nadareista noin 150 000 on kristittyjä, jotka avioituvat endogaamisesti vain omaan kastiryhmän kanssa.

Madrasin teologisen seminaarin rehtorina toimiva Jeyakumar tutkii myös historiaa, mutta kirjassaan *Dalit Consciousness and Christian Conversion: Historical Resources for a Contemporary Debate* hän käyttää historiallista näkökulmaa esittääkseen evankelikaalisen teologian kritiikin dalit-teologiaa kohtaan.

Dalit-teologit käyttävät hänen mukaansa sekulaareja olettamuksia, joilla ei ole vastaavuutta historiassa. Jayakumar ei siis lukeudu dalit-teologeihin, joita hän kuvaa löyhästi määriteltäväksi intialaisten kristittyjen ryhmäksi, joka kantaa huolta dalitien aseman parantamisesta ja joka pohjaa ajattelunsa toisaalta marxilaisuuteen, toisaalta Latalalaisen Amerikan vapautuksen teologiaan sekä korostaa dalitien etnistä tiedostamista. Jayakumar väittää dalit-tietoisuuden korostamisen johtavan samanlaiseen eksklusiivisuuteen, joka on ollut ominaista yläkastien hinduille ja kristityille. Tiedostaminen korvaa dalit-teologeilla kääntymisen, jota Jayakumar pitää ainoana merkittävänä kastin haastajana. Joidenkin dalit-teologiien mukaan kääntymisen kristityksi ei ole auttanut dalitien sosiaalisessa kohoamisessa, mutta on lisäksi vieraannuttanut heitä omasta kulttuuristaan. Tämän Jayakumar haluaa kumota.⁵

Vaikka dalit-teologit painottavat historian merkitystä, he ovat lukeneet dalitien historiaa väärin, Jayakumar sanoo. He ovat vähätelleet evankeliumin merkitystä dalitien mentaalisen ja sosiaalisen kohoamisen katalyyttinä. Jayakumar katsoo tämän johtuvan siitä, että dalit-teologit ovat omaksuneet sekulaarin näkemyksen kristinuskosta brittiläisen kolonialismin tuotteena, vaikka kristinuskoa ei pitäisi nähdä eurooppalaisena, vaan sen oman näkemyksen mukaisesti

4 Clarke 1998a; Hebden 2011, 131.

5 Oman identiteetin vahvistumisen ja kääntymisen erottaminen toisistaan periytyy Ambedkarin ajattelusta. Hebden 2011, 85.

universaalina uskontona. Dalit-teologiien virhetulkinta on johtanut heidät korostamaan eurooppalaisten lähetystyöntekijöiden paternalistisia ja jopa rasistisia piirteitä sekä yksinkertaistamaan heidän ja brittihallinnon monimutkaista suhdetta. Jayakumar ei kiellä lähetystyössä tehtyjä virheitä, mutta pitää kiinni siitä, että lähetystyöntekijöiden sanoman ja heidän toimintansa välillä pitää nähdä ero. Huolimatta tehdyistä virheistä evankeliumin sanomalla on joka tapauksessa oma voimansa.

Jayakumar korostaa, että vastoin yleistä käsitystä lähetystyöntekijät eivät huolehtineet vain tuonpuoleisesta, vaan heidän kiinnostuksensa kohdistui kokonaisvaltaisesti koko persoonaan. He halusivat edistää dalitien asemaa ja heidän sosiaalista hyvinvointiaan. Tässä mielessä heitä voi hyvällä syyllä pitää dalit-teologiien edeltäjinä. He sitoutuivat sosiaaliseen voimaannuttamiseen ja tasa-arvoon. Näiden tuominen tamilien alimmille ryhmille oli Etelä-Intiassa ennennäkemätöntä.

Jayakumar pyrkii kumoamaan myös stereotypian, jonka mukaan lähetysaarnajat olisivat tukeneet kristittyjä omaksumaan eurooppalaista kulttuuria. Jayakumarin mukaan he vahvistivat tamilinkielisen kulttuurin kehittämistä, mikä jää usein vaille riittävää huomiota. Intialaisessa historiankirjoituksessa kristinuskon saavutuksille ei yleensä anneta arvoa.⁶

DALIT-TEOLOGIA EDELLYTTÄÄ AKATEEMISEN TEOLOGIAN PURKAMISTA

Etelä-Intian kirkon presbyteeri ja Maduraissa toimivan Tamil Nadun teologisen seminaarin opettaja P. Mohan Larbeer esittelee dalit-teologiaa artikkelissaan ”Deconstruction of Academic Theology and Reconstruction of Dalit Theology” (2003), joka on julkaistu Kirkkojen maailmanneuvoston lehdessä *Ministerial Formation*. Kansainväliselle lukijakunnalle suunnatussa tekstissä Larbeer on ärhäkkä sekä länsimaista että intialaista konservatiivista teologiaa kohtaan, mutta esittää myös dalit-teologian kritiikin.

Ihmisten kokemuksesta nousevaa teologiaa sanotaan kontekstuaaliseksi ja kolonialistisen perinnön opettamaa universaaliksi. Todellisuudessa universaaliksi sanottu perustuu kuitenkin eri kirkkokuntien oppeihin, mikä on Larbeerin mukaan Intialle vierasta. Kontekstuaalisen teologian ensimmäisen motiivin tulisi olla vapautuminen kolonialistis-denominationalitisesta paradigmasta.

Käytännöstä nousevan teologian tulisi olla suhteessa yhteisöön, joka odottaa Jumalan valtakuntaa. Alkukokemus liittyy ihmisiin, jotka tulevat yhteen Jumalan nimessä. Yhteisön lisäksi tärkeitä ovat konkreettiset ja historialliset käytän-

6 Jayakumar 1999; Roberts 2003, 61–62; Yung 2005, 331–332. – Robertsin ja Yungin kirja-arvioiden merkitystä vähentää, että he eivät tee eroa paraiyarien ja nadarien välille ja pitävät niitä molempia dalit-kasteina.

nöt, joiden kriteeriksi Larbeer tarjoaa dalitien vanhan kulttuurin vapauttavia ja humaaneja arvoja. Kriittinen praxis tukee protestia ja oikeuskamppailua ja tähtää osallisuuteen, demokratiaan ja oikeudenmukaisuuteen. Kun usko liittyy kansanomaiseen vapauttavaan käytäntöön, ihmiset alkavat luoda uutta teologiaa, joka muuttuu profetioiksi, Larbeer kirjoittaa.

Intian kirkkoja hallitseva läntinen teologia edustaa yhtä kulttuurisen ylivallan muotoa. Se on kuitenkin vain yksi kristinuskon historiallinen tulkintatapa, eikä sitä tulisi omaksua kritiikittömästi. Larbeer kehottaa uskollisuuteen evankeliumille ja omalle kansalle. Oli pohdittava oman kansan kärsimystä ja kamppailua ja tulkittava Jumalan sanaa tätä realiteettia vasten. Oli kieltäydyttävä hyväksymästä akateemista teologiaa, joka kieltää toiminnan. Larbeer näkee edessään epistemologian radikaalin murroksen, joka tekee käytäntöön sitoutumisesta teologian ytimen.

Akateemisen teologian kritiikkinsä Larbeer johtaa ensinnä eurooppalaisesta imperialismista ja kolonialismista Intiassa. Siirtomaavallat solmivat liiton Intian hallitsevien kastien ja luokkien kanssa, mikä lisäsi sorrettujen syrjäytymistä ja koskettamattomien orjuutusta. Brahmanistinen hindulaisuus oli luonut karman lakiin ja sykliseen aikakäsitykseen perustuvan hierarkkisen kastijärjestelmän, jonka ulkopuolelle dalitit jätettiin. Kristinuskon leviäminen vahvisti brahmaanien valtaa ja kastilaitosta. Lähetystyöntekijät ummistivat silmänsä kehitykseltä, ja siten heidän julistamansa evankeliumi suoraan tai epäsuorasti oikeutti dalitien sorron.

Toinen akateemisen teologian kritiikki nousee 1800-luvulta asti jatkuneesta kehityslinjasta, jossa intialainen teologia on ollut dialogisessa suhteessa vedalaisen hinduteologian kanssa ja pyrkinyt tulkitsemaan kristillisiä käsitteitä sen kannalta. Dalitit ja heidän kokemuksensa intialainen kristillinen teologia jätti huomioimatta. Vasta 1900-luvulla akateemisen teologian piiristä alkoi kuulua ääniä ihmisten teologiasta, kun kolmannen maailman teologien ajattelu pohjautui köyhien ja sorrettujen kokemukseen. He antoivat arvoa tavallisten ihmisten uskon kokemukselle.

Dalit-teologina Larbeer tekee kuitenkin eron marxilaisen yhteiskuntaluokka-analyysin ja kastiasemaan perustuvan analyysin välillä. Vaikka kastilla ja luokalla on yhtymäkohtia, luokka on joustava ja perustuu yksilöön ja hänen asemaansa, kun taas kasti on syntymään pohjautuvana jäykkä ja lopullinen. Luokan lähtökohtana on taloudellinen asema ja markkinakilpailu, mutta kasti määrittyy uskonnosta ja toisiaan täydentävistä tehtävistä. Marxilaiset teologit pitivät köyhyyttä yleiskäsitteenä eivätkä nähneet kastin erityisluonnetta. Heidät Larbeer leimaa yläkastitaustaisiksi ja ulkomailla opiskelleiksi, joilla on ollut enemmän kiinnostusta luoda akateemista teologiaa kuin itse lähestyä äänettä köyhiä.

Dalit-teologiakaan ei saa Larbeerilta hyväksyntää. Se on vain pienen dalit-eliitin yritys eikä se ole onnistunut inkusiivisuuden ehtojen täyttämässä. Jos dalit-teologia ei kykene ottamaan roolia kamppailussa koskettamattomuuden harjoittamista ja kastilaitosta vastaan eikä tarjoamaan vapautusta daliteille riippumatta näiden uskonnollisesta identiteetistä, se vieraantuu itse sekä kontekstista että kärsivästä kansasta. Uskonnollinen identiteetti jakaa dalitit, joiden alkuperäisen uskonnon brahmanistinen hindulaisuus yhdessä islamin ja kristinuskon kanssa on tuhonnut. Daliteja kuuluu eri leireihin.

Larbeer pitää tarpeellisenä haastaa kristillisyyden käsitteen dalitien pluralistisen uskonnon ja kulttuuri-identiteetin valossa. Todellista vapauttavaa intialaista kristillistä teologiaa ei voi muotoilla hänen mielestään ilman lähetystyön, perinteisen teologian, konfessionalismin ja paternalismin kritiikkiä. Jos dalit-teologia ei ota huomioon pluralismia vakavasti, se ei ansaitse kontekstuaalisen teologian nimeä ja se tekee saman virheen kuin muukin intialainen teologia.

Intian rikkaus on Larbeerin mielestä sen kulttuurin, uskontojen, rotujen ja ideologioiden pluralistisessa moneudessa, joka haastaa hindulaisessa ja kristillisessä teologiassa esiintyvän ykseyden vaatimuksen. Larbeer ei pidä tarpeellisenä korostaa kristinuskoa ainoana pelastavana uskontona eikä Kristusta ainoana tienä synnistä pelastukseen, joita käsitteitä ei dalitien yhteisöissä alun perin edes tunnettu. Pluralismin tunnustaminen ja dialogi eri uskontojen kanssa on Larbeerin mukaan dalit-teologialle välttämätöntä, koska useimmat dalitit eivät ole kristittyjä.

Larbeer puolustaa Jayakumarin kritisoimaa mielipidettä, jonka mukaan teologisen mission tähtäyspisteenä ei pitänyt enää olla kääntyminen kristityksi vaan dialoginen suhde muiden uskontojen kanssa. Dalit-teologian tuli muuttaa ykseyttä korostavaa luonnettaan pluralistiseksi. R. S. Sugirtharajaan vedoten Larbeer pitää turhana edes puolustautua synkretismisyytöksiltä, jotka perustui-
vat epäluuloon ja väärin ennakkokäsityksiin sekä kristinuskon luonteesta että toisten uskosta. Dalit-teologia näyttäytyy Larbeerin kuvaamana postmodernina ilmiönä, kun hän A. P. Nirmaliin tukeutuen ehdottaa, että suhteellisuuden tulisi korvata ykseyden käsitteen.

Kaikkiaan Larbeer edellyttää dalit-teologialta radikalisoitumista. Lähetystyö oli rohkaissut ihmisiä jättämään kulttuuriperintönsä ja liittymään kristillisiin yhteisöihin, joissa vaikutti läntinen elämäntyyli, mutta dalit-teologian ei pitänyt vieraannuttaa ihmisiä yhteisöistään. Dalit-teologian ei pitänyt myöskään unoh-
taa dalitien oman historian merkitystä.⁷

7 Larbeer 2003, 17–24.

KOHTI DALIT-TEOLOGIAN UUTTA AALTOA

Larbeerin dalit-teologialle esittämä vaatimus sen radikalisoitumisesta ja terävöitymisestä oli ymmärrettävä. Jos dalit-teologia ei ollut vastateologia, sen vaarana oli jauhautua akateemisen teologian osaksi, mistä oli nähtävissä merkkejä. Ehkä juuri tästä syystä 2000-luvun alkuvuodet olivat dalit-teologian hiljaiseloa. Se oli saavuttanut vakiintuneen aseman oppiaineen kaikissa Seramporen senaatin alaisissa intialaisissa protestanttisissa teologisissa seminaareissa ja sitä tutkittiin eri puolilla maailmaa. Joko sen oli vahvistettava identiteettiään ja omintakeisuuttaan tai sulauduttava muihin kontekstuaalisiin teologioihin ja jätävä yhden aikakauden ilmiöksi.

Uusi aalto alkoi julkaisujen tihentymisellä. Niissä esiintyi provokatiivisia vaatimuksia dalit-teologian uudistumista kohtaan.⁸ Keskeisenä voimahahmona tässäkin toimi ensimmäisen aallon tuotteliaimpiin kuuluva professori James Massey. Hänen yhdessä Samson Prabhakirin kanssa toimittamansa teos *Frontiers in Dalit Hermeneutics* on koottu New Delhissä lokakuussa 2004 ja Velloressa maaliskuussa 2005 pidetyissä dalit-teologian hermeneutiikkaa pohtineiden seminaarien esitelmistä. Erityishuomio oli dalit-naisten asemassa, mutta merkillepantava oli myös Deepti Sukhumarin kirjoitus safaikarmachareista eli käymälätyöläisistä Kristuksen ruumiissa.⁹ Massey'n (yhdessä kollegojensa kanssa) toimittamia ovat myös dalit-tutkimuksen teoreettista perustaa pohtiva *Breaking Theoretical Grounds for Dalit Studies* sekä raportti *Dalit Tribal Theological Interface* dalitien ja adivasiens teologioiden kohtaamisesta.¹⁰

Hetkeksi katse siirtyi myös dalit-teologian taustavaikuttajiin ja pioneereihin. Bangalossa toimiva kristillinen sosiaalitutkimusinstituutti (*Christian Institute for the Study of Religion and Society – CISRS*) julkaisi vuonna 2006 postuumisti entisen apulaisjohtajansa A. M. Abraham Ayrookuzhielin (1933–1996) artikkelikokoelman *Essays on Dalits, Religion and Liberation*.¹¹ Ayrookuzhiel oli taustaltaan syyrialais-ortodoksi ja itäiseen riitukseen lukeutunut katolinen pappi, joka toimi tutkijana CISRS:ssä yli 20 vuotta. CISRS:n tutkijoista Ayrookuzhielin lisäksi CISRS:n teologeista Saral K. Chatterji ja M. E. Prabhakar olivat keskeisiä dalit-teologian muotoutumisessa.¹²

Ayrookuzhielille dalitien kamppailu oli uskonnon koetinkivi Intiassa. Kokoomateoksen ensimmäisessä artikkelissa Ayrookuzhiel näki CISRS:n rooliksi intialaisen kristillisen teologian tunnistamisessa dalitien, adivasiens ja naisten inhimillistämisen. Metodiksi daliteille hän esitti oman historian löytämistä. Se

8 Gideon 2010.

9 *Frontiers in Dalit Hermeneutics* 2005.

10 *Breaking Theoretical Grounds for Dalit Studies* 2006; *Dalit Tribal Theological Interface* 2007.

11 Ayrookuzhiel 2006; Thanni 2007.

12 Malkavaara 1999, 218–235.

olisi identiteetin muokkaajana uskonnon ja kulttuurin traditioita tärkeämpää. Dalitien tuli kuvata kamppailunsa ja sisäiset liikehdintänsä, johtajiensa elämäkerrat sekä tutkittava uskonnollisia symboleitaan ja vanhaa kulttuuriaan välttyäkseen brahmanistisen hindulaisuuden kuristusotteelta, jolla heitä oli aina hallittu.¹³ Toisessa artikkelissa hän pyrki kehittämään metodia dalitien uskonnollisen perinnön tutkimiseksi, jotta sillä vahvistettaisiin dalitien heikkoa ja stigmatisoitunutta identiteettiä. Hän tutki dalitien jumalanpalveluspaikkoja ja jumalia ja tuli vakuuttuneeksi, että dalitit eivät olleet hinduja eivätkä he mahtuneet hindujen traditionaalisiin jumalanpalvelusmuotoihin.¹⁴

Toisen dalit-teologian taustavaikuttajan toi päivänvaloon brittiläinen akateeminen kirkkohistorian tutkimus, kun vuonna 2008 Edinburghin yliopistossa julkaistiin Adrian Birdin väitöskirja *M.M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*. Bird kutsuu tätä Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitean puheenjohtajana ja Geneven Kirkko ja yhteiskunta konferenssin (1966) johtajana toiminutta maallikkoa 1900-luvun tärkeimmäksi intialaiseksi teologiksi, joka ei ole dalit. Myös Thomas oli ollut aikoinaan CISRS:n tutkija.

Tutkimuksensa lähtökohdaksi Bird esittää väitteen, että M. M. Thomas (1916–1996) vaikutti dalit-teologian syntymiseen, vaikka ei-dalitina ei voinut sellaista luoda. Bird ei kuitenkaan tyytynyt vain tutkimaan M. M. Thomasin tuotantoa, vaan asetti sen kriittiseen vuoropuheluun kahden ensimmäisen sukupolven dalit-teologin, piispa M. Azariahin ja piispa V. Devasahayamin teologisen ajattelun kanssa. Väitöskirjatyötään puolisen vuotta Bangaloressa valmistellut Bird otti kiinnostavasti vuoropuheluun mukaan toisen polven dalit-teologeiksi nimeämänsä United Theological Collegien dalit-teologian opiskelijat, joiden Thomasin teologiasta esittämät ajatukset hän nosti myös aineistokseen.¹⁵

Huolimatta siitä, että ensimmäisen sukupolven dalit-teologit lähes tyystin sivuuttivat Thomasin dalitien vapautuksen kannalta irrelevanttina elitistisenä kastikristittynä, Bird pyrkii osoittamaan Thomasin vaikutuksen sekä Azariahin että Devasahayamin ajattelussa, vaikkei Thomas kirjoita kastin vaikutuksesta mitään erityistä.¹⁶ Ensimmäisen sukupolven dalit-teologit eivät jäykän ajattelunsa takia kyenneet riittävästi paikallistamaan M. M. Thomasin teologian merkitystä, Bird toteaa. Thomas edusti intialaista vapautuksen teologiaa ja vastusti kastikommunalismia, epäoikeudenmukaisuutta ja epäinhimillisyyttä. Hän nosti esiin teologisia kysymyksiä pelastuksen ja inhimillistämisen välisestä suhteesta ja toi teologiseen keskusteluun inhimillistämisen ja oikeudenmukai-

13 Ayrookuzhiel 2006, 12–13; Thanni 2007.

14 Ayrookuzhiel 2006, 25; Thanni 2007.

15 Bird 2008, 1–24.

16 Kirjassani Intialainen dalit-teologia pidin myös M. M. Thomasin teologista ajattelua välivaiheena kohti dalit-teologiaa. Malkavaara 1999, 176–181.

suuden käsitteet. Inhimillistäminen tarkoitti hänelle muutosta nöyryytyksestä ihmisarvoon, epätasa-arvosta tasa-arvoon, epäoikeudenmukaisuudesta oikeudenmukaisuuteen sekä voimattomuudesta voimaantuneeseen identiteettiin ja yhteiskunnalliseen ja poliittiseen osallisuuteen.¹⁷

Toisen polven dalit-teologi Peniel Rajkumar kyseenalaistaa kirjassaan *Dalit Theology and Dalit Liberation* Birdin väitteen. Hän perustelee kantansa vetoamalla sekä A. P. Nirmalin että Sathianathan Clarcken teoksiin. Huolimatta siitä, että M.M. Thomasin ajattelussa monien muiden Intian varhaisten vapautuksen teologioiden lailla oli voimakkaita vapauttavia korostuksia, Thomas ei syyrialaisena kastikristittyinä kiinnittänyt huomiota kastiin ja dalitien asemaan, vaikka Intian kristittyjen enemmistö oli daliteja.¹⁸

KESKUSTELU DALIT-TEOLOGIAN METODISTA

Keskustelussa M. M. Thomasista ja hänen roolistaan muotoutuvalle dalit-teologialle olennaista ovat kysymykset identiteetistä ja dalit-teologian metodologiasista. Chennaissa toimivan Gurukulin luterilaisen teologisen seminaarin (Gurukul Lutheran Theological College) eksegetiikan professori Monica Jyotsni Melanchton julkaisi 2005 artikkelin ”Dalits, Bible and Method”, jossa hän kuvasi dalit-teologian tapaa käyttää Raamattua ja esitti sille kriittisiä kysymyksiä.

Melanchton pitää ymmärrettävänä, että kirjallisen kulttuurin ulkopuolella pidetyille ja pitkään täysin lukutaidottomille daliteille Raamattu on erityisellä tavalla pyhä kirja, jolla on salattuja voimia. Joillekin daliteille se voi olla jopa talismanin kaltainen pahalta suojaava taikaesine. Vaikka aivan niin siihen ei suhtauduttaisikaan, kristityissä dalit-kodeissa Raamatulla on suuri arvo. On mahdotonta ymmärtää dalitien suhtautumista Raamattuun, ellei ota huomioon, miten perinteiset kastiyhteisöt olivat käyttäneet hyväkseen hindulaisia pyhiä kirjoituksia daliteja vastaan.

Dalitien tarve saada hyväksyntää teki heidät vastaanottavaisiksi kristilliselle sanomalle. Julistus rakastavasta Jumalasta, joka on ruumiillistunut Jeesuksessa Kristuksessa, tarjosi daliteille kokemuksen ihmisarvosta, jollaista muut uskonnot, ideologiat tai hallituksen politiikka eivät olleet kyenneet tuottamaan. Tähän nojaa Raamatun kumouksellinen rooli. Se syrjäytti hindulaisten kirjoitusten maailmankuvan, ja siitä tuli kristillinen Veda.

Tätä idealistista näkyä seurasi pettymys, kun dalit-liikkeen politisoituessa kristillinen kirkko ei sitoutunutkaan poliittiseen muutokseen. Se oli jakautunut kastilinjoihin, joilla oli omat kiinnostuksen kohteensa. Kastikristityt eivät tulkinneet Raamattua niin, että he auktoriteetillaan olisivat legitimoineet dalitien orjuuden. He olivat vain hiljaa. Dalitien näkymättömyys ja haavoittunut asema

¹⁷ Bird 2008, 274–275.

¹⁸ Rajkumar 2010a, 34–38.

kirkon sisällä johtuu Melanchtonin mielestä puolueellisesta ja virheellisestä raamatuntulkinnasta. Vain muutaman vuosikymmenen aikana daliteille on tarjottu vaihtoehtoista raamatuntulkintaa, jossa tulkitsijalla on ulkopuolisen rooli. Johdonmukaisesti dalit-kristityt julistavat, että Jumalan todellisuus on myös niiden, jotka on jätetty ulkopuolelle.

Dalit-teologiaa ei voi Melanchtonin mielestä käsittää ottamatta huomioon Raamatun vaikutusta. Raamatun avulla yhteisö ymmärtää Jumalan teot ja olemassaolon. Raamattu on dalit-teologian keskus ja dalit-teologia raamatullista teologiaa. Raamattu on voiman ja lohdutuksen lähde, joka antaa kristitylle hänen identiteettinsä sekä luo jatkuvuuden kristilliseen traditioon.

Leonardo Boffia mukaillen M. Gnanavaram on kuvaillut dalit-teologian hermeneutiikassa keskeiseksi ”katseen taakse”, joka merkitsee katsetta historiaan ja siihen tilanteeseen, jossa tekstit ovat syntyneet, sekä ”katseen eteen”, joka merkitsee nykytilanteen ymmärtämistä sosiaalisen analyysin keinoin. Nämä kaksi horisonttia muodostavat dalit-teologian hermeneuttisen kehän komponentit, jotka ovat luovassa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa.

Dalit-tulkitsijan oman kokemuksen keskiössä on kielletty ihmisyyys. Dalitit ovat olleet kahden gurun – kastin ja köyhyyden – kovassa opissa. Dalit-naiset ovat saaneet oppia vielä kolmanneltakin, sukupuolisyrynnältä. Dalitien teologinen pohdinta alkaa tämän todellisuuden kokemuksista. Dalitien oman kontekstin hermeneuttista merkitystä esitellessään Melanchton vetoaa ensimmäisen polven dalit-teologeihin V. Devasahayamiin ja James Masseyhin.

Eksegeettinä Melanchton korostaa tekstin syntyhistorian kontekstin ymmärtämistä. Raamattu ei ole Jumalan inspiroima, mutta se muuttuu Sanaksi yhteisön lukemana ja sen kokemusten valossa. Raamatun tekstien inhimillisen alkuperän korostaminen on Melanchtonin mukaan ristiriidassa dalit-seurakuntien Raamatun erehtymättömyyttä korostavan lukutavan kanssa. Lukijan oma tulkinta nousee silloin pääasiaksi ja ohittaa tekstin historiallisuuden ja alkuperän.

Melanchton muistuttaa, että dalit-teologian lähteitä ovat myös dalitien yhteisöissä syntyneet kansantarinat, laulut, tanssit ja kuvat, samoin dalitien kapina ja protesti, jotka saatetaan vuorovaikutukseen Raamatun tekstien kanssa. Muistaminen on tärkeä osa dalit-hermeneutiikkaa. Keskeistä on dalit-tietoisuus, dalit-identiteetti sekä vapautuksen perspektiivi. Raamatuntulkinnassa Melanchton rohkaisee luovaan mielikuvituksen käyttämiseen.¹⁹

Melanchtonin dalitien vapautusta korostava hermeneutiikka edustaa dalit-teologian jonkinlaista keskitietä ja normaalilinjaa. Samantapaista omassa raamatuntulkinnassaan edustavat myös Sathianathan Clarke, jonka artikkeli ”Viewing The Bible Through The Eyes And Ears of Subalterns In India”²⁰ olikin vaikutta-

19 Melanchton 2005.

20 Clarke 2001.

nut Melanchtonin artikkelin sisältöön, sekä esimerkiksi K. Jesurathnam, joka on tutkinut Psalmien kirjaa dalit-teologian näkökulmasta.²¹

Melanchtonia kriittisempi on Maduraissa toimivan Tamil Nadun teologisen seminaarin professori ja Etelä-Intian kirkon presbyteeri Charles Singaram, jonka mukaan dalit-teologialta puuttuu johdonmukainen käsitteistö. Hänen Birminghamin yliopistossa hyväksytty väitöskirjansa *The Question of Method in Dalit Theology* keskittyy dalit-teologian metodologiaan, johon hän pyytää ennen muuta selkeyttä. Singaram pitää dalit-teologiaa toistaiseksi lähinnä hajanaisina fragmentteina. Singaramin tähtäyksenä on tehdä dalit-teologiasta entistä uskottavampi teologinen ohjelma, joka kiinnittää riittävästi huomiota omaan metodologiaansa.²²

Bangaloren United Theological Collegen professori J. Jayakiran Sebastian, joka toimii professorina myös Philadelphiassa, esittää tärkeitä huomautuksia dalit-teologian metodologialle artikkelissaan ”’Can We Now Bypass That Truth?’ – Interrogating the Methodology of Dalit Theology”. Vuonna 2008 julkaistussa tutkimuksessaan Sebastian korostaa dalit-tutkimuksen uutta tulemistä. Vanha aalto oli mennyt, välissä oli ollut hiljaisempaa, ja uusi aalto oli noussut. Hän liittää dalit-teologian laajempaan dalit-tutkimukseen, josta on tullut lyhyessä ajassa produktiivinen ja luova haaste vakiintuneille tavoille tulkita historiaa, taloutta, sosiologiaa, kulttuuria, globalisaatiota, rasismia ja vakiintuneita antropologisia totuuksia.

Dalit-teologia on seurannut tätä valtavirtaa. Sebastianin mukaan on erityisesti A. P. Nirmalin ansiota, että dalit-hermeneutiikka löysi uomansa ja dalit-teologiasta kohosi teologinen oppiaine eikä pelkkä teologisen ajattelun haarake. Suhtaudutaan siihen sitten vastahakoisesti tai intohimoisen myönteisesti, se vaikuttaa voimakkaasti teologiaan ja kirkkoihin eikä sitä voi enää leimata teologian sivupoluksi.

Dalit-tutkimuksesta on tullut välttämätön osa tutkimuskokonaisuutta, jossa pyritään selvittämään ja analysoimaan intialaisen yhteiskunnan kompleksisuutta. Tässä dalit-kristittyjen historian tutkimus samoin kuin dalit-naisten identiteetin tutkimus on ollut ensiarvoista. Aivan liian pitkään vallitsi hämmäntävä hiljaisuus ja tietämättömyys daliteista ja heidän kulttuuristaan. Dalit-tutkimukselle on Sebastianin mukaan ominaista toivon näköalan esillä pitäminen kaikesta toivottomuudesta ja massiivisista huolenaiheista huolimatta. Toinen tyypillinen piirre on sanskritin kielen ja sanskritinkielisten pyhien tekstien näkeminen dalitien sorron ja orjuuden vakiinnuttajaksi. Kolmas tyypillisuus on Ambedkarin rooli dalitien kärsimyksen ja toivon yhteisenä symbolina. Näistä aineksista oli

21 Jesurathnam 2002.

22 Singaram 2008.

alkanut nousta hämmästyttävän tarkkaa dalit-kulttuurien ja dalit-yhteisöjen tutkimusta, jota tekevät myös ulkomaalaiset.

Näistä havainnoista Sebastian tekee ensimmäisen huomautuksensa dalit-teologian metodista. Sen luonne on oppiaineiden rajat ylittävä, ja tätä poikkitieteellisyyttä sen olisi edelleen hyödynnettävä. Dalit-teologiaa kohtaan oli esitetty syytöksiä siitä, että se olisi vain kapea ismi, josta on hyötyä vain heille, joilla on kokemusta ”dalit-paatoksesta” (Nirmalin termi) tai joilla on empaattinen tai sympaattinen suhde sitä kohtaan. Juuri siksi sen oli näytettävä voimansa monipuolisen metodologian ja tietoteoreettisen avoimuuden avulla.²³

Sebastian esittelee Delhin yliopiston sosiologian professorin Satish Deshpanden hätkähdyttävän tutkimustuloksen vuodelta 2006. Laajaan intialaisiin kristittyihin kohdistuneeseen kenttätutkimukseensa perustuen Deshpande osoitti, että kristityistä vain noin kymmenesosa (maaseudulla 12,5 prosenttia, kaupungeissa 8,4 prosenttia) ilmoitti lukeutuvansa daliteihin, kun tutkimuksien mukaan heitä on kristityistä selvästi yli puolet. Kristityillä näyttää siten olevan valtava tarve ilmoittaa taustansa paremmaksi ja ainakin muuksi kuin dalitin, mikä aiheuttaa luonnollisesti runsaasti aiheita lisätutkimuksiin.

Tästä Sebastian johtaa dalit-teologialle metodologisen kysymyssarjan identiteetistä, jota dalit-teologian on hänen mukaansa jatkuvasti määriteltävä ja muotoiltava. Sen on tehtävä yhä uusia sitä koskevia kysymyksiä. Ei tule hyväksyä yksinkertaistettuja myyttejä dalitien alkuperästä, vaan on etsittävä dalit-identiteetin olemassa olevia ja muuttuvia elementtejä.²⁴

Sebastianin mielestä on ollut hämmästyttävää, että intialainen kristillinen teologia jätti niin pitkään ottamatta huomioon dalitien toiveet, pelot ja muut näkökulmat. Dalit-teologian nousu ja yhä laajentuva tutkimuskirjallisuus dalit-kristittyjen kokemuksista onneksi korjaavat näitä menneiden sukupolvien virheitä. Käytännön kokemukset seurakuntapappina olivat saaneet Sebastianin näkemään, miten Raamattuun suhtauduttiin useissa kristityissä kodeissa kuin fetissiin. Se oli niin arvokas, ettei se voinut olla käytössä. Tutkimukset voimakkaasti leviävistä itsenäisistä kristillisistä seurakunnista olivat osoittaneet, että niissä oli runsaasti dalit-jäseniä samoin kuin kastamattomia jäseniä. Tästä Sebastian kääntää huomion veteen ja sen merkitykseen saastaisuutta ja puhtautta erottelvana tekijänä. Miten hyvin näiden kastamattomien kristittyjen kohdalla tiedetään heidän suhteensa kasteveteen vertauskuvana tai reaalisesti puhdistavana?

Metodologisesti dalitien uskonnolliset käytännöt ja perinteiset tavat ymmärtää uskontoja ovat haasteellisia. Sebastianin mielestä olisi tiedettävä lisää siitä, miksi dalitit ovat kääntyneet kristityiksi, samoin liturgian ja koko jumalanpal-

23 Sebastian 2008, 80–84.

24 Ibid., 84–86.

veluksen merkityksestä ja välinearvosta sekä pappien välittäjäroolista dalitien kansanomaisessa uskonnollisuudessa. Erityisesti olisi huomattava, että tiedonhankinnan olisi perustuttava uudenlaisiin tapoihin, jotka sopivat syrjäytyneissä yhteisöissä käytettäviksi. Akateemisesti koetellut mallit eivät sellaisia olleet.

Vallitsevalla diskurssilla on Sebastianin mukaan kiusallinen tapa esittää kysymyksiä toisen ajattelutavan relevanssista tai toteutumiskelpoisuudesta, jollaiset ajavat herkästi molemmille puolille tuhoisiin konflikteihin ja pakottavat ohittamaan esitetyt kysymykset, koska ne eivät ole hedelmällisiä kuin vallitsevalle puhetavalle. Dalit-teologian olisi systemaattisesti kyseenalaistettava teologisen reduktionismin kaikki yritykset ja puhuttava vallan edustajille pelottomasti totuuden nimissä ja puolesta, Sebastian kirjoittaa. Dalit-teologian ei tule sortua negatiivisuuteen, vaan osoittaa jatkuvasti olevansa tapa elää, rukoilla, olla suhteessa toisiin, tehdä kysymyksiä. Se ei ole sivupolku vaan totuuden tie.²⁵

KATOLINEN DALIT-TEOLOGIA

Vaikka tässä artikkelissa on tähän mennessä käsitelty vain protestanttisia dalit-teologeja, se ei merkitse, ettei dalit-teologialla olisi intialaisessa katolisessa teologiassa merkitystä. Päinvastoin katolinen dalit-teologia on mitä vaikutusvaltaisinta. Valitettavasti uomien kulkeminen toisistaan erillään kertoo kristikunnan sisäisestä erottavasta juovasta.

Katolinen dalit-teologia on samaa juurta ja samanaikaista kuin protestanttienkin tosin sillä erotuksella, että dalit-teologian edeltäjät, marxilaisesta kolmannen maailman teologiasta ammentaneet, ovat olleet suurelta osin katolilaisia.

Tunnetuimpiin ja useimmin mainittuihin dalit-teologeihin kuuluu jesuiittaisä Anthony Raj, joka osallistui jo varhaisimpiin dalit-teologian konsultaatioihin 1980-luvulla. Tunnetuksi Raj on tullut erityisesti tottelemattomuuden teologiastaan ja näkemyksestään, että dalit-teologia rohkaisee tottelemattomuuteen.²⁶

Vapautuksen teologiasta kiinnostunut pappi lähetettiin valmistuttuaan työhön Nelloren hiippakuntaan, jossa katoliset kristityt olivat melkein kaikki daliteja. Hiippakunnassaan hänet asetettiin vastuuseen sosiaalipalveluista. Raj loi ihmisoikeuksien toteutumista seuraavan solun, joka tutki daliteihin kohdistuneita väkivallantekoja ja toi niitä järjestelmällisesti poliisin ja paikallishallinnon tietoisuuteen. Kymmenen vuoden kenttätyöjakson jälkeen Raj siirtyi Punen yliopistoon opiskelemaan. Tuloksena oli ensin maisteriopintojen lopputyö Ambedkarin uskonnollisesta etsinnästä ja vähän myöhemmin väitöskirja *A Hermeneutical Analytical Study of the Methodologies of People's Theologies* Madrasin yliopistossa. Siinä Raj tutki eri lähtökohdista nousevien vapautuksen teologioiden (dalit-teo-

²⁵ Ibid., 86–91.

²⁶ Malkavaara 1999, 209–210; Hebden 2011, 144–145.

logian, adivasiens teologian, feministiteologian ja ekologisen teologian) motiiveja ja metodeja, mutta kohdisti havaintonsa erityisesti dalit-teologiaan. Hän halusi osoittaa, että kansalla on teologian tekemiseen omat lähteensä, jotka nousevat kansanviisaudesta ja elämän reaalista kokemisesta. Hänen mielestään teologian tuli nähdä todelliseksi viisaudeksi sen, miten tavalliset ihmiset kokivat pyhän vaikeuksiensa keskellä ja tunsivat pyhän kamppailevan heidän kanssaan.²⁷

Toinen runsaasti siteerattu katolilainen dalit-teologi on vuonna 1957 syntynyt jesuiittaisä A. Maria Arul Raja, jonka varhaisempi tuotanto lukeutuu dalit-teologian ensimmäiseen aaltoon. Arul Raja on nimenomaan raamattuteologi, joka on julkaissut dalit-teologian näkökulmasta kommentaarit Ensimmäiseen Mooseksen kirjaan, Markuksen evankeliumiin ja Johanneksen ilmestykseen. Hän kuuluu New Delhissä toimivan *Centre of Dalit/Subaltern Studies* toimitusneuvostoon, joka on julkaissut myös useita muita kommentaareja. Arul Raja toimii raamattuteologian ja pyhien kirjoitusten opettajana jesuiittojen koulutuskuskuksessa Chennaissa ja Delhissä sekä tohtoriopintojen ohjaajana Loyola Collegessa Chennaissa. Arul Rajan yli 150 julkaisua käsittävä tuotanto on keskitynyt dalit-teologiaan ja sorrettujen elämään.²⁸

Arul Raja kuuluu niihin teologeihin, jotka ovat kiinnittäneet huomionsa dalitien kulttuurin suulliseen luonteeseen. Hänen mielestään Raamattua tulisi opettaa daliteille kuin ne olisivat kansan kertomuksia ja opetuksia. Näkökulmaksi raamatunkertomuksiin hän suosittaa ajatusta vaeltavasta kansasta, joka etsii itselleen maata, sopivaa paikkaa. Ajatus paikoilleen asettuneista ihmisistä, jotka valloittavat muita kansoja, ei daliteille sovi.²⁹

Katolilaisten dalit-teologien vahvin nimi 2000-luvulla on ollut Chennaissa toimivan Aasian kulttuurien välisen tutkimuskeskuksen (*Asian Centre for Cross-Cultural Studies*, ACCS) perustaja ja johtaja Felix Wilfred (s. 1948), entinen Madrasin yliopiston filosofian ja uskonnollisen ajattelun professori ja humanistisen tiedekunnan dekaani, joka on toiminut myös Vatikaanin kansainvälisen teologisen komission jäsenenä ja on vuodesta 2007 alkaen maailman laajalevikkisimmän teologisen aikakauskirjan, *Conciliumin*, päätoimittaja. Wilfred on dalit-teologi, mutta samalla hän on kulttuurienvälisen teologian, kolmannen maailman teologian ja aasialaisen pluralismin tutkija, jolle aasialainen teologia on alistettujen teologiaa. Hänen katseensa tavoittaa valtauomasta syrjäytetyt. Ennen muuta hän analysoi dalitien ja naisten asemaa teologisesta ja eettisestä näkökulmasta.³⁰

Wilfredin laajasta tuotannosta olisi tarpeellista esitellä useita teoksia, mutta tyydyn muutamaan. *On the Banks of Ganges* perustuu Wilfredin Frankfurtin

27 Father Dr. Anthony Raj Thumma 2002.

28 World Catholicism Week 2012.

29 Sugirtharaj 2001, 233–235.

30 George 2011.

J. W. Goethe -yliopiston katolisessa teologisessa tiedekunnassa 1990-luvun lopussa pitämiin luentoihin, ja se ilmestyi ensiksi saksankielisenä 2001.³¹ Wilfred, joka jo 1992 oli julkaissut M. M. Thomasin kanssa intialaisen teologianhistorian yleisesityksen,³² aloittaa teoksensa kuvaamalla intialaisen teologian yleispiirteitä ja pohtimalla sen jälkeen, missä määrin siinä on kyse kulttuurien kohtaamisesta ja missä määrin inkulturaatiosta, kulttuurille vieraan uskonnon ”kotoperäistämistä”. Käsitettä on käytetty erityisesti katolisessa teologiassa. Selostettuaan Intian moniuskontoisuutta Wilfred siirtyy käsittelemään intialaista vapautuksen teologiaa, joka kukoisti 1970- ja 1980-luvulla. Luonnollinen jatke tälle oli dalitien vapautuksen haaste teologialle.³³

Saksankielisille lukijoille alun perin suunnatussa teoksessa ajatus kulkee moneen kertaan kuvattua aatehistoriallista linjaa pitkin. Hän selostaa kirkon sisäisen vamman, joka on estänyt kirkkoa ottamasta ratkaisevaa roolia dalitien vapautumisessa: kirkkokin on jakautunut kahtia ja ylemmät kastit kontrolloivat sitä. Katolisissa seurakunnissa daliteilla ei ole seurakuntalaisina täysiä oikeuksia, ja heiltä estetään pääsy yhteisiin jumalanpalveluksiin samoin kuin yhteisille hautausmailla kastikristittyjen kanssa. Vastaavaa esiintyy myös protestanttisissa kirkoissa.³⁴ Dalit-teologeista Wilfred esittelee protestanttisen A. P. Nirmalin ja katolisen Arul Rajan.³⁵

Kenties mielenkiintoisin luku Wilfredin kirjassa on se, jossa hän vertailee klassisen intialaisen teologian kristologiaa vastaavaan syrjäytyneiden ryhmien teologiassa. Kun edelliselle tärkeitä ovat rakkaus, omistautuminen, ykseys sekä Jumalan valtakunta, joka on sisäisesti itsessä, jälkimmäinen korostaa Jeesusta kanssakärsijänä ja hänen kriittisyyttään juutalaisia puhtauskäsitteitä kohtaan. Jeesuksen kärsimys on daliteille lohdutuksen ja toivon lähde. Jeesusta ei nähdä yksilönä vaan yhteisen kärsimyksen symbolina, joka heijastaa syrjäytettyjen todellisuutta ja keskinäistä solidaarisuutta. Jeesuksen kärsimyksen ja ristin dalitit näkevät profeetallisesta näkökulmasta, Wilfred toteaa. He haluavat ymmärtää kristillisen tasa-arvon ihanteen, vaikka se ei toteudukaan. Kun yläkastinen kristinuskontulkinta perustuu ”kristologiaan ylhäältä”, dalit-teologian sekä yleensä syrjäytettyjen ja alimpien ryhmien kristinuskontulkinnassa korostuu ”kristologia alhaalta”. Wilfredin mukaan jälkimmäinen on lähellä uusitamentillista kristologiaa.³⁶ Tulevaisuudessa Wilfred ennustaa kristologian Intiassa perustuvan dialogiseen sitoutumiseen, jonka ainesosia ovat kenosiksen teologia (Jumala tyhjentää itsensä ja ottaa orjan muodon), ei-kristilliset kristologiat, joiden lähtö-

31 Wilfred 2002, xiii–xvi.

32 Wilfred & Thomas 1992.

33 Wilfred 2002, 1–113.

34 Ibid., 129–131.

35 Ibid., 132–135.

36 Ibid., 138–159.

kohtana on Kristuksen universaali merkitys, jota ei voida varata vain kristillisille yhteisöille, sekä erilaiset välittävät mallit.³⁷

Wilfred poikkeaa laaja-alaisuudessaan muista dalit-teologeista. Hänen artikkeleittensa kirjoja ei ole mielekäästä tässä esitellä, mutta Wilfredin viimeksi ilmestyneiden kirjojen otsikot tarjoavat mielikuvia: *Asian Dreams and Christian Hope* (2003), *The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society* (2005) *Theologie vom Rand der Gesellschaft: Eine indische Vision* (2006), *Dalit Empowerment* (2007) ja *Margins: Site of Asian Theologies* (2008).³⁸

Aasialaisen pluralismin ja kolmannen maailman teologian joukosta esiin pistää dalitien voimaantumista käsittelevä teos, jonka Wilfred kirjoitti Bangalorissa toimivan kansallisen raamatullisen, katekeettisen ja liturgisen keskuksen 40-vuotisjuhlaan ikään kuin muistuttaakseen katolista kirkkoa, ettei Intialla ole tietä edessään, jos se jättää dalitit ja heidän kokemuksensa huomioon ottamatta. Jättiläisvaltion tulevaisuutta eivät määritä vain teknologisen kehityksen ja taloudellisen vaurastumisen tulokset, vaan myös se, miten dalitit otetaan mukaan yhteiskunnan kehitykseen ja miten heidän historiansa tunnustetaan. Poliittiset, sosiaaliset, taloudelliset ja kulttuuriin liittyvät kysymykset liittyivät aina dalitien tilanteeseen. Dalitien nousu unohduksen tilasta, mihin heidät oli sullottu, ja väkivaltaisesta uhrin asemasta, mihin heidät oli alistettu, aiheuttaa tulevaisuudessa yhteiskunnan radikaalin ja pitkäkestoisen muutoksen, Wilfred totesi. Sisällöltään myös yhteiskunnallisen teoksen erityisistä olivat dalit-naisten ja dalit-kristittyjen vaikeuksia sekä dalitien uskonnollisen tilanteen moninaisuutta käsittelevät luvut.³⁹

EKUMEENISEN LIIKKEEN ROOLI⁴⁰

Ekumeenisella liikkeellä on ollut merkitystä dalit-teologian tunnetuksi tekemisessä, Intian kirkkojen rohkaisemisessa ymmärtämään identiteettinsä dalit-kirkkoina sekä dalitien ihmisoikeusliikkeen kansainvälistämisessä. Ensimmäisen kerran dalit-kysymyksen toi kansainväliselle ekumeeniselle areenalle Etelä-Intian kirkon Madrasin piispa M. Azariah, joka kiinnitti kirkkojen huomiota siihen Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) yleiskokouksessa Vancouverissa 1983.⁴¹ KMN on ylläpitänyt vuosien ajan dalit-ohjelmaa, jonka toimistoa on johtanut Deenabandhu Manchala.⁴²

Kenties yllättävästi Luterilainen maailmanliitto (LML) on myös ollut hyvin aktiivinen dalit-asioissa. Intian luterilaisilla kirkkoilla on ollut keskeinen auran-

37 Ibid., 172–185.

38 Indian Christian Writings: A Bibliography.

39 Wilfred 2007.

40 Luku perustuu artikkeliin Malkavaara 2011.

41 Malkavaara 1999, 195.

42 World Council of Churches 2011.

kärjen rooli Intian kristillisten kirkkojen uuden paradigman muotoutumisessa. Vuosina 2006–2011 LML:n apulaispääsihteerinä toiminut Chandran Paul Martin on intialainen dalit. Vuoteen 2010 australialainen kansainvälisiin kysymyksiin ja ihmisoikeuksiin erikoistunut lakimies Peter Prove toimi LML:ssa edustaen dalit-liikettä esimerkiksi YK:ssa.⁴³

Maaliskuussa 2009 KMN ja LML järjestivät Bangkokissa maailmanlaajan ekumeenisen konferenssin, jonka otsikkona oli Oikeudenmukaisuutta daliteille (*Justice for Dalits.*) Kokous keskittyi ainoastaan dalit-kysymykseen. Konferenssin tarkoituksena oli antaa Intian ja muiden Etelä-Aasian kirkkojen sekä ekumeenisen yhteisön mahdollisimman vahvan signaalin, jolla vaikutettaisiin YK:n rasisminvastaisen maailmankonferenssin seurantakokoukseen, joka oli tarkoitus pitää Genevessä kuukautta myöhemmin.⁴⁴

Geneven kokouksen tulos oli kuitenkin sama kuin vuonna 2001 Etelä-Afrikan Durbanissa pidetyn maailmankonferenssin. Intia onnistui saamaan maiden enemmistön tuen omalle näkemykselleen eikä päätösasiakirjaan tullut minäänlaista mainintaa kastisyrjinnästä. Durbanissa KMN ja LML asettuivat tukemaan daliteja, jotka halusivat saada viestinsä kuulluksi kaikkialle maailmaan. Durbanin maailmankokous oli ensimmäinen tapahtuma, jossa dalit-liike aidosti tavoitteli tavoitteidensa kansainvälistymistä.⁴⁵ Geneven seurantakokouksen jälkeen KMN ja LML ilmaisivat selvästi pettymyksensä siitä, että kokous ei ollut halunnut tunnustaa yli 260 miljoonan ihmisen sortoa eikä tuomita koskettamattomuuskäytäntöä.⁴⁶

Bangkokin kokous hyväksyi merkittävän asiakirjan *Bangkok Declaration and Call*, jolla vedottiin kirkkoihin ja hallituksiin. Sen pääviestinä oli Intian dalit-kirkkojen halu tulla kuulluiksi.⁴⁷

Norjan luterilainen kirkko oli KMN:n jäsenkirkoista ensimmäinen, joka vastasi Bangkokin asiakirjaan. Toukokuussa 2009 sen ekumeenisten ja kansainvälisten asioiden neuvosto tuomitsi kastisyrjinnän ja kutsui sitä skandaaliksi globaalissa yhteisössä. Norjan kirkko ilmaisi toiveensa liittyä voimiin, jotka haluavat lopettaa tämän syrjinnän ja kohottaa yleistä tietoisuutta oloista, joissa kastisorto toteutuu. Norjan luterilainen kirkko myös vetosi maansa hallitukseen ja norjalaisiin poliittisiin toimijoihin, että ne nostaisivat kastikysymyksen esiin aina asioidessaan Intian viranomaisien kanssa sekä työskentelisivät aiheen saamiseksi YK:n ja muiden kansainvälisten järjestöjen asialistalle.⁴⁸ Vastaavat solidaarisuuden ilmaisut muista kirkoista ovat jääneet hyvin harvinaisiksi.

43 The Lutheran World Federation – A communion of Churches.

44 The Lutheran World Federation 2009.

45 von Wietersheim 2001.

46 World Council of Churches 2009c.

47 World Council of Churches 2009d.

48 Church of Norway Information Service 2009.

Kesäkuun lopussa 2009 KMN vietti rasisminvastaisen ohjelmansa 40-vuotisjuhlaa Hollannin Doornissa. Ohjelman tärkein kansainvälinen merkkipaalu liittyy taisteluun apartheidia vastaan, kun se välitti tukea Etelä-Afrikan ja Namibian mustille vapauskamppailijoille. Nyt ohjelman kärkenä oli tukea daliteja heidän taistelussaan ihmisoikeuksien puolesta.⁴⁹

Kun KMN:n keskuskomitea kokoontui Geneveen syyskuussa 2009, sen päähuomio kiinnittyi uuden pääsihteerin valintaan. Kokouksessaan KMN kuitenkin kutsui jäsenkirkkojaan tunnustamaan, että ”miljoonien ihmisten yhä jatkuva kastiin perustuva syrjintä oli vakava haaste niiden uskottavalle todistukselle uskostaan Jumalaan”. Keskuskomitean hyväksymä asiakirja toisti Bangkokin julistuksen pääviestin, kutsui kastisyrjintää rikokseksi ja kastin harjoittamista synniksi.⁵⁰

LML:n neuvosto kokoontui Chavannes-de-Bogis’ssa Sveitsissä lokakuussa 2009. Se hyväksyi asiakirjassa Oikeudenmukaisuutta daliteille yhdeksänkohtaisen toimenpidelistan kirkkoille. Heinäkuussa 2010 Saksan Stuttgartiin kokoontuneet LML:n 11. yleiskokouksen osanottajat ilmaisivat LML:n sitoutuvan siihen, että dalitien vapautus ja heidän ihmisarvonsa palauttaminen ovat ensiarvoisen tärkeitä LML:n toiminnalle ja sen todistukselle Kristuksen evankeliumista.⁵¹

Elokuussa 2010 KMN järjesti Doornin kokoukselle tämän päivän rasismia käsittelevän seurantakokouksen Clevelandiin, Yhdysvaltoihin. Kokous löysi uusia ja raikkaita teologisia perusteita ekumeeniselle sitoutumiselle kamppailuun rasismia ja kastia vastaan.⁵²

KMN oli osaltaan myötävaikuttamassa lokakuussa 2010 Delhissä pidettyyn Intian kirkkojen kokoukseen, jota on luonnehdittu intialaiseksi versioksi Bangkokin konferenssista. Ensimmäistä kertaa Intian kirkkojen edustajat tuomitsivat yksimielisesti kastisyrjinnän synniksi. ”Kastiväkivalta on rikkonut ruumiin ja musertanut sielun mustelmille. --- Kukaan ei voi palvella sekä Kristusta että kastia”, todettiin kokouksen julkilausumanaan antamassa uskon vakuutuksessa.⁵³

KMN jatkaa sitoutunutta vaikuttamistyötään dalit-liikkeen ja erityisesti Kansainvälisen dalitien solidaarisuusverkoston *International Dalit Solidarity Network* (IDSN)⁵⁴ rinnalla YK:n ihmisoikeusneuvostossa Genevessä ja muissa kansainvälisissä organisaatioissa.

Lyhyessä ajassa kirkot ovat käynnistäneet huomattavan näkyvän toiminnan. On kuitenkin syytä tarkkailla ja tukea niiden sitkeyttä, koska tehtävä ei tule nopeasti loppuun suoritetuksi eikä se ole helppo. Jo nyt on nähtävissä väsymyksen

49 World Council of Churches 2009a.

50 World Council of Churches 2009b.

51 The Lutheran World Federation 2010.

52 World Council of Churches 2010c.

53 World Council of Churches 2010b.

54 IDSN – International Dalit Solidarity Network.

merkkejä vuoden 2009 intoon verrattuna. Intian kirkot ovat eri yhteyksissä tiedottaneet uudesta dalit-kirkon identiteetistään, mutta niiden sitoutuminen on nuorta eivätkä asiat kirkkojen sisällä ole vielä kunnossa, vaan niissäkin esiintyy kastiasenteita ja -syrjintää.

Ekumeeniset kirkkoliitot ovat sitoutuneet voimakkaasti dalitien ihmisoikeuskamppailuun. Ne uskovat, että aikaa myöten dalitien kamppailu kansainvälistyy joka tapauksessa. Kun se tapahtuu, ekumeeniset yhteisöt ovat olleet etulinjassa alusta saakka.

POLIITTINEN VAIKUTTAMINEN

Kansainvälisesti merkittävintä tukea dalitit ovat saaneet YK:n ihmisoikeusvaltuutetulta Navi Pillaylta. Eteläafrikkalainen tamilisyntyinen Pillay on ollut virassaan ensimmäinen, joka on asettunut dalitien vaatimusten rinnalle. Hän torjuu koko kastilaitoksen toteamalla kastikäytäntöjen olevan täydellisessä ristiriidassa ihmisoikeuksien kanssa. ”On tullut aika hävittää häpeällinen kasti”, Pillay sanoi. ”Samoin kuin orjuus ja apartheid on voitettu, kansainvälisen yhteisön tulisi yhdessä repiä alas myös kastimuurit.”⁵⁵ YK:n korkeimman ihmisoikeusviranomaisen voimakas lausunto merkitsi käännettä dalit-kysymyksen kansainvälisessä ymmärtämisessä. Olennaista on, että lausunto on Intian hallituksen näkemystä vastaan. Intia kun ei kiellä kastisyrjinnän olemassaoloa, väkivaltaa, sortoa eikä epätasa-arvoa, mutta se näkee kysymyksen sisäisenä asianaan eikä halua ulkomaiden ja ulkomaalaisten puuttuvan siihen.⁵⁶

Haastattelulausunnoissaan Navi Pillay on pitänyt kastilaitoksen hävittämistä mahdollisena, jos asia nousee laajan kansainvälisen huomion kohteeksi. ”Kastisorrosta on puhuttu yli sata vuotta. On aika mennä eteenpäin tässä asiassa.”⁵⁷ Navi Pillay toisti viestinsä ja tukensa dalitien vapauskamppailulle selkeästi myös syksyllä 2011, jolloin hän osallistui näkyvästi kampanjaan ”100 päivää kastisyrjintää vastaan”, jonka toteuttivat nepalilainen *National Dalit Commission* (NDC) ja YK:n Nepalin ihmisoikeustoimisto (*The United Nations Human Rights Office in Nepal, OHCHR-Nepal*).⁵⁸

YK:n ihmisoikeusvaltuutetun toimiston lisäksi myös muut kansainväliset toimijat, kuten Kansainvälinen työjärjestö ILO, ovat ottaneet kantaa syntyperään tai perinteiseen ammattiin kohdistuvaa syrjintää vastaan. YK:n rasismikysymysten erityisraportoija Githu Muigai on toistuvasti esittänyt näkemyksensä

55 United Nations High Commissioner for Human Rights 2009.

56 Pillay 2009.

57 International Dalit Solidarity Network 2009.

58 One Hundred Day Campaign against caste discrimination and untouchability.

YK:n yleiskokoukselle, että kastiin perustuva syrjintä ja daliteihin kohdistuva sorto on laajin ja vakavin maailmassa esiintyvä syrjinnän muoto.⁵⁹

Kansainvälisten järjestöjen tai hallitustenkaan keskustelulla ei ole paljon vaikutusta, ellei julkinen keskustelu sitä tue. Sellaisen aikaansaaminen on myös Pillayn tavoite. Tuhansia vuosia vanha kastilaitos on ankkuroitu Intian ja muiden Etelä-Aasian maiden kulttuuriin hindulaisilla pyhillä teksteillä, jotka oikeuttavat kastikäytännöt, dalitien määrittämisen saastaisiksi ja heidän ylleen langetetun kirouksen.

Dalit-kysymyksen kansainvälistäminen on ainoa toimintatapa, jolla voidaan ratkaisevasti vaikuttaa dalitien oloihin. Tämän takia läntisten tiedotusvälineiden tuen puuttuminen on aiheuttanut pettymyksiä. YK:n ihmisoikeusvaltuutetun vaikenemisen loppuminen ja dalitien pyrkimykset päästä maailmanpolitiikan esityslistalle ovat jääneet suurelta osin huomiotta. Samaa voidaan sanoa Yhdysvaltojen presidentin Barack Obaman tai Iso-Britannian entisen pääministerin Gordon Brownin ja monien muiden poliittisten johtajien Intian-vierailuillaan kastisyrjinnästä kärsiville daliteille osoittamastaan sympatiasta ja solidaarisuudesta.⁶⁰

UUSIMMAN AALLON HAASTE DALIT-TEOLOGIALLE

Vuonna 2010 ilmestyneessä kirjassaan (*Dalit Theology and Dalit Liberation*) Pernel Rajkumar tutkii synoptisten evankeliumien parantumiskertomuksia dalit-teologialle relevantteina raamatullisina paradigmoina ja pyrkii silloittamaan välimatkaa dalit-teologian ja Intian kirkkojen sosiaalisten käytäntöjen välillä. Rajkumarin mielestä akateemisten piirien kasvava kiinnostus dalit-teologiaan on sovittamaton Intian kirkkojen käytännön kanssa. Intian kirkkojen asenne daliteihin kohdistuvaan sortoon on Rajkumarin mielestä edelleen passiivinen. Rajkumar ei siten näytä hyväksyvän väitettä Intian kirkkojen uudesta paradigmasta dalit-kirkkoina. Rajkumar ei jää kuitenkaan syyttämään kirkkoja vaan kohdistaa moitteensa dalit-teologiaan, joka ei anna riittäviä välineitä käytäntöön sitoutumiseen.⁶¹

Kristillisen dalit-teologian käytännöllinen vaikuttavuus on Rajkumarin mielestä ollut vähäistä, vaikka se kuuluisi dalit-teologian olemukseen. Väitetään Rajkumar todistaa dalit-teologian uranuurtajien, James Massey ja M.E. Prabhakaran ajatuksilla. Massey on kirjoittanut tarpeesta sellaiseen teologiaan, joka auttaa daliteja heidän kamppailussaan jokapäiväisen leivän löytämiseksi sekä sorron, köyhyyden, kärsimyksen, epäoikeudenmukaisuuden, lukutaidot-

59 International Dalit Solidarity Network 2010.

60 International Dalit Solidarity Network; International Dalit Solidarity Network 2011.

61 Rajkumar 2010a, ii.

tomuuden sekä ihmisarvon ja identiteetin kieltämisen voittamiseksi.⁶² Prabhakar puolestaan pitää dalit-teologiaa profeettallisena teologiana, joka identifioituu dalitien sortoon ja heidän taisteluunsa tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden puolesta, mutta myös poliittisena teologiana, joka kutsuu sosiaaliseen toimintaan epäoikeudenmukaisten, epädemokraattisten ja sortavien rakenteiden muuttamiseksi.⁶³ Käytännön vaikuttavuuden pitäisi olla dalit-teologialle tärkeää, mutta se ei ole.⁶⁴

Samaa teemaa Rajkumar käsittelee artikkelissaan ”’How’ Does the Bible Mean? The Bible and Dalit Liberation in India” (2010). Rajkumar analysoi kristittyjen dalit-yhteisöjen ja dalit-teologien Raamatun käytön eroavaisuuksia. Dalit-teologian raamatunkäyttöä hän ei pidä käyttökelpoisena dalitien vapautuksen edistämiseksi.⁶⁵

Rajkumar toistaa Clarcken ja Melancthonin esittämät ajatukset dalitien suostaan maagisesta suhtautumisesta Raamattuun. Kun heiltä oli aikaisemmin kielletty pyhät kirjat kokonaan, nyt sellainen voimaannutti heidän identiteettiään. Dalitien tavassa ymmärtää Raamattua oli voimakkaasti omakohtaisia piirteitä. Esimerkkinä mainittakoon, miten dalitit näkevät Jeesuksessa dalitin, koska kunnianarvoisa Nikodemus saapui Jeesuksen luo yön pimeydessä aivan niin kuin kunnialliset hindut eivät halua tulla nähdyiksi dalitien seurassa. Apostoli Tuomas voidaan myös ymmärtää dalitiksi, koska hän rohkeni koskettaa Jeesuksen haavoja.⁶⁶

Dalit-teologia on pitänyt kahta raamatunkohtaa itselleen perustavanlaatuisina. Ensimmäinen niistä on viidennen Mooseksen kirjan exodus-kuvaus harhailevasta aramealaisesta, joka muutti väkensä kanssa Egyptiin, jossa koettujen vaikeuksien jälkeen Jumala johdatti suureksi kasvaneen kansan maahan, joka tulvii maitoa ja hunajaa (5. Moos. 26:5–12). Toinen keskeinen teksti on Jesajan kirjan kuvaus Herran kärsivästä palvelijasta (Jes. 53), jossa nähdään dalit-kristologian motiivi, kuinka Jumala Kristuksessa tulee dalitiksi. Dalit-teologian jumalakuvassa on vastakkaisina piirteinä voittaja ja uhri. Huolimatta näiden kahden kertomuksen suosiosta ja merkityksestä dalit-teologiassa Rajkumar pitää niistä esitettyjä tulkintoja riittämättöminä.

Exodus-teeman dalit-teologia on kopioinut Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologialta ja Pohjois-Amerikan mustasta teologiasta kykenemättä liittämään sitä dalitien tilanteeseen. Sathianathan Clarcken ajatuksiin vedoten Rajkumar katsoo, etteivät dalitit pysty omasta elämäntilanteestaan eläytymään

62 Massey 1997, 63.

63 Prabhakar 1998, 201–213.

64 Rajkumar 2010a, 1–3.

65 Rajkumar 2010b, 410–411.

66 Ibid., 412–414.

voittoisan Jumalan johdattamaan kansaan. Daliteilla ei ole kokemuksia merestä, joka jakautuu kahtia, ei liioin sortajien hukkumisesta samaan mereen. Puhe köyhien ensisijaisuudesta jättää dalitit kylmiksi. Voittavan Jumalan kuva muistuttaa pikemmin hindujumalia, ja jos otettiin vakavasti teoria arjalaisista, jotka noin 1500 vuotta ennen Kristusta valtasivat Intian sen alkuperäisiltä asukkailta (daliteilta), exoduskertomus palvelisi paremmin arjalaisten voittoisan vaelluksen kuvausta kuin dalitien alistamista.

Kärsivän palvelijan kuvausta Rajkumar moittii dalitien orjuuden romantisoimisesta. Dalitien perimmäinen ongelma ei sosiologisten selvitysten mukaan ole niinkään brahmaanien herruus vaan alempien kastien ja dalitien negatiivinen omakuva, jonka perusteella he antautuvat muiden hallitsemiksi. Myös Ambedkar puhui siitä, miten dalitien tuli päästä eroon omasta orjamentaliteetistaan, Rajkumar muistuttaa. Tällaisessa kontekstissa palvelijan roolia korostava Kristus-tulkinta ei haasta dalitien negatiivista minäkuvaakaan vaan pikemmin vahvistaa status quota ja ”orjamentaliteettia”. Rajkumarin mielestä dalit-teologia ei ole pyrkinyt luomaan omaa jumalakuvaa tai kristologiaa, vaan on lainannut ajatuk-sensa muualta.⁶⁷

Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologia ei ole kuitenkaan ainoa dalit-teologian exodus-motiivin lähde. Englantilainen teologi Keith Hebden osoittaa, miten dalit-teologeista ainakin P. Arokiadoss ja Anthony Raj Thumma ovat pyrkineet osoittamaan Ambedkarin modernina Mooseksena, lain antajana ja johdattajana vapaudesta orjuuteen.⁶⁸

Rajkumar katsoo, että Intian kirkoissa kaivattaisiin kipeästi raamatullista paradigmaa, joka antaisi dalit-enemmistöiselle kirkolle kastikritiikin ja motiivin osallistua entistä aktiivisemmin dalitien vapautukseen. Sen tulisi antaa eettinen vastaus kastisyrjinnän lopettamiseksi ja tarjota dalit-yhteisöille tilaa oman identiteetin muovautumiselle. Vain jos nämä kaksi olivat samanaikaisesti voimassa, voitaisiin silloittaa kuilua dalit-teologian ja dalitien käytännöllisen vapautumisen välillä. Tähän tarkoitukseen Rajkumar tarjoaa synoptisten evankeliumien parantumiskertomuksia.

Ensimmäisenä lähtökohtana dalit-teologian raamatullisten paradigmojen löytymiseen tuli olla puhtauden ja saastaisuuden käsitteet, koska ne määrittivät dalitien elämää. Felix Wilfrediä siteeraten Rajkumar varoittaa mielipiteistä, joiden mukaan kastikäytännöt olisivat heikentyneet etenkin kaupungistuneissa kulttuureissa. Niissä daliteihin kohdistuva sorto ja väkivalta olivat olemassa vaikka piilossa. Sopivana raamatunkertomuksena hän pitää esimerkiksi Jeesuksen kohtaamista syyro-foinikialaisen (Mark. 7:24–30) tai kanaanilaisen (Matt.

67 Rajkumar 2010b, 414–419; Hebden 2011, 16.

68 Hebden 2011, 88–90.

15:21–28) naisen kanssa. Olennaista on inklusiivisuus ja dalitin mahdollisuus samastua kertomukseen.⁶⁹

Dalit-teologian toiselle aallolle on ollut ominaista dalit-teologian ensimmäisen aallon kritiikki. Samassa Delhissä syksyllä 2010 pidetyssä kokouksessa, jossa Intian kirkot tuomitsivat kastisyrjinnän synniksi, julkaistiin kokoomateos *Dalit Theology in the Twenty-first Century*,⁷⁰ jonka ovat toimittaneet Sathianathan Clarke, Deenabandhu Manchala ja Philip Vinod Peacock. Washington DC:ssä Wesley'n teologisen seminaarin professorina toimiva Clarke on ollut dalit-teologian toisen aallon voimahahmoja, ja hänen opiskelutoverinsa 1980-luvun alusta Deenabandhu Mancala on vuosien ajan toiminut KMN:ssa edistämässä dalitkysymyksen kansainvälistymistä. Peacock toimii Kolkatassa Bishop's Collegien dalit-teologian ja sosiaalialalyysin apulaisprofessorina. Kokoomateoksen artikkeleiden ensimmäiset versiot kuultiin jo Kolkatassa tammikuussa 2008 pidetyssä konferenssissa, jossa etsittiin dalit-teologian suuntaa.⁷¹

Kirjan alaotsikko *Discordant Voices, Discerning Pathways* kuvaa dalit-teologian tämänhetkistä ristiriitaisuutta pyrkimällä tarjoamaan yleiskuvan dalit-teologiasta. Se ja sen sisäinen kritiikki kehittyvät niin nopeasti, että monien kirjan sisältämien teemojen osalta keskustelu on muutamassa vuodessa edennyt jo pitemmälle.

Esipuheessa toimittajat toteavat, miten varhaiset dalit-teologit asettuivat dialogiin teologian valtavirran kanssa, mutta nykyhetken dalit-teologit edustivat sekä Intiassa että muualla maailmassa hyväksyttyä teologista ajattelua. Dalit-teologia ei enää haastanut valtavirtaa, vaan loi itse trendejä, mikä aiheutti myös moniäänisyyttä. Dalit-teologia tunnistaa riippuvuussuhteensa dalit-liikkeeseen ja yhteiskunnalliseen aktivismiin sekä akateemiseen dalit-tutkimukseen. Dalit-teologia lukeutuu lähinnä jälkimmäiseen, mutta tarjoaa teologiselle pohdinnalle alustan, jonka lähtökohtana oli vapauttava käytäntö.

Dalit-teologia tietää saavuttaneensa rajansa suhteessa identiteettiä koskevaan kiinnostukseen. Identiteetin käsitteen laveampi ymmärtäminen tarjoaa enemmän mahdollisuuksia eikä sen takia käsitettä ”dalit” haluta rajata niin ahtaasti kuin ennen. ”Dalit” on avoin ja dynaaminen ilmaus särkyneisyydestä. Se kutsuu solidaarisuuteen kaikkia, jotka haluavat sitoutua murtamaan kastijärjestelmän epäinhimillisyyttä. Toimittajat siteeraavat Bangkokin julistusta:

Tänään riippumatta siitä mistä tulemme tai mitä kirkkoa edustamme, meistä kaikista on tullut daliteja. Eikä vain tänään ja vain tämän konferenssin aikana, vaan koko elämämme ajan siihen saakka, kunnes dalitit on vapautettu, me olemme daliteja. Me suuntaamme

69 Rajkumar 2010b, 419–428.

70 World Council of Churches 2010a.

71 Dalit Theology in the Twenty-first Century 2010, vii–viii, 301–302.

kohti kastista vapautettua maailmaa, jossa ihmisarvo ja ihmisoikeudet koskevat jokaista riippumatta yhteiskunnallisesta taustasta ja identiteetistä.⁷²

Kirjassa on kaikkiaan 16 artikkelia, joiden kaikkien esittely tässä ei ole mahdollista. Avausartikkelissaan Sathianathan Clarke kuvaa dalit-teologian metodologiaa, mutta keskittyy pohtimaan lähinnä ensimmäisen sukupolven ajatuksia ja jättää uudemman kirjallisuuden vähemmälle käsittelylle. Hänen avainkäsitteitään ovat antropologia ja teologinen mielikuvitus.⁷³

Deenabandhu Manchala on ottanut haasteellisen tehtävän esitellessään kontekstuaalisen dalit-teologian ymmärrettävyyttä maailmanlaajassa kontekstissa. Se on hänestä mahdollista linkittämällä toisiinsa kirkon ominaislaatu ja sen tehtävä maailmassa, laajentamalla kirkon tehtävä koskemaan koko maailmaa ja korostamalla kirkon tehtävää luoda oikeudenmukaisuutta maailmaan. Kirkon lähetystehtävä käsitetään hänen mielestään väärin, jos dalit-kysymystä ei nähty sen olennaiseksi sisällöksi. Ekumeeniset uskontojen väliset keskustelut voisivat toimia paikkana, jossa dalit-teeman käsittelyssä päästäisiin eteenpäin säälivästä uhriajattelusta kastilaitoksen päättäväiseen vastustamiseen.⁷⁴

Peniel Rufus Rajkumar kirjoittaa dalitien vastarinnasta hindulaisuuden säatelemää valtavirtaa vastaan. Tätä varten hän on luonut käsitteen *dalithos*, joka tarkoittaa määränpäättä, myyttejä uudelleentulkitsevaa toimintaa sekä ajatusta Jumalasta loogisena ja väistämättömänä hahmona dalitien toisinajattelussa. Etologisen metodologian avulla käsitteestä ”dalit” syntyy dalit-teologiaa, hän toteaa. Erityisen tärkeää daliteille on saattaa heidän kysymyksensä vuorovaikutuksellisiin suhteisiin.⁷⁵

Dalit Theology in the Twenty-first Century on raskas lukupaketti. Se on käsitteellinen ja teoreettinen ja vahvistaa dalit-teologian antroposentrismistä kuvaa. Kirjassa on yllättävän vähän liittymäkohtia ruohonjuuritason kokemuksiin, mikä on kirjan ongelma. Dalit-teologian haasteena tulevana vuosikymmeninä on silloittaa ajatteluaan kristillisten seurakuntien ja yleensä inhimillisten (dalit) yhteisöjen konkreettiseen käytännön elämään. Jos tätä huolta ei tiedosteta, dalit-teologian vaarana on muuttua merkityksettömäksi.⁷⁶ Monissa muissa toisen aallon teoksissa on ollut enemmän dalit-teologian sisäistä kritiikkiä, jolla on pyritty hakemaan yhteyttä ihmisten oikeaan elämään ja sosiaaliseen aktivismiin.

72 Ibid., 6–14.

73 Clarke 2010, 19–37.

74 Manchala 2010, 38–54.

75 Rajkumar 2010, 55–73.

76 Gideon 2010, 7.

TARKKANÄKÖISET ULKOMAALAISET

Dalit-teologia on ollut identiteettiteologiaa ja varsin eksklusiivista teologiaa, jota on tehty dalitien kanssa ja heitä varten, mutta jonka tekijöiden yleensä myös edellytetty olevan daliteja. Uuden aallon väljemmän määrittelyn, joka ilmaistiin selkeästi kirjan *Dalit Theology in the Twenty-first Century* esipuheessa, voisi ajatella laajentavan myös ulkomaalaisten dalit-teologien joukkoa. Tähän mennessä ulkomaalaiset eivät yleensä ole mieltäneet itseään dalit-teologeiksi. Ulkomaalaisia dalit-teologian tutkijoita sitä vastoin on monia. Tässä esittelen heistä muutamia.

Jo edellä esillä oli Adrian Bird ja hänen kirjansa M. M. Thomasin merkityksestä dalit-teologian nousulle.⁷⁷ Historiallisen ilmiön juuriin ja ominaislaatuun kohdistuva tutkimuskysymys on ulkomaalaiselle ja ulkopuoliseksi itsensä tuntevalle tyypillinen.

Toinen melko tavallinen ulkomaalaisen lähestymistapa on empaattinen samastuminen. Dalit-teologia on pitänyt paljon esillä dalit-naisten omia erityiskysymyksiä naisiin intialaisessa kulttuurissa kohdistuvan syrjinnän takia. Mary C. Grey on Walesin Lampeterin yliopiston katolilainen teologian emeritaprofessori, joka on toiminut aktiivisesti myös Dalitien solidaarisuusverkostossa Iso-Britanniassa (DSNUK). Laajassa artikkelissaan ”Dalit Women and the Struggle for Justice in a World of Global Capitalism” (2005) Grey kertoo, miten dalit-naisia kutsutaan usein kolminkertaisesti daliteiksi, koska heitä syrjitään köyhyyden, sukupuolen ja dalit-syntyperän takia. Dalit-liike ei kiinnitä Greyn mukaan tarpeeksi huomiota naisiin, ja naisliike puolestaan kamppailee esimerkiksi myötäläiskuolemien ja muiden ylemmille kasteille tyypillisempien sosiaalisten ongelmien kanssa.

Monilta dalit-naisilta on estetty mahdollisuudet koulutukseen, mielekkäseen toimeentuloon, terveydenhuoltoon ja he kärsivät pahimmin globalisaation seurauksista. Ylempien kastien kaivoille ei ole asiaa. Dalit-naisiin kohdistuu väkivaltaa. Tempeliprostituoituneet ovat yleensä daliteja, ja dalit-naisten raiskaaminen on tavallinen keino nöyryyttää dalit-miehiä ja kokonaisia dalit-yhteisöjä. Alhaisimmille dalit-ryhmille perinteisenä pakkotyönä kuuluva käymälöiden käsinpuhdistus (*manual scavenging*) on miehiä useammin naisten tehtävänä. Greyn mukaan dalit-naisia kannattelevat heidän laulunsa, tarinansa ja syvä hengellisyytensä. Artikkelin on sosiologinen ja dalitien kohtaloa empaattisesti hämästelevä. Grey esittää toimenpide-ehdotuksia kirkolle ja feministiteologiselle orientaatiolle, mutta ei käy keskustelua dalit-teologian kanssa.⁷⁸

Viisi vuotta myöhemmin Mary C. Grey tarttui monimutkaiseen ja vaikeaan kysymykseen pyrkiessään selvittämään, missä määrin dalit-naisiin kohdistuva väkivalta riippui uskonnosta. Kirjassaan *A Cry for Dignity* Mary Grey johdattaa

⁷⁷ Bird 2008.

⁷⁸ Grey 2005, 127–149.

lukijansa näkemään tosiasian, jonka mukaan kastijärjestelmän epäoikeudenmukaisuudet ja suoranainen väkivalta pohjautuvat hindulaisuuteen. Kastilaitoksen perustusten haastaminen merkitsi haastetta hindulaisuudelle. Aikana, jolloin korostui uskontodialogi, oli paljon helpompaa puuttua kastisyrjinnän pahimpiin yksittäisiin ilmenemismuotoihin kuin sen juuriin ja perustukseen. Työhönsä hän oli saanut apua professori James Masseyilta ja hänen laitokseltaan *Centre for Dalit/Subaltern Studies* Delhissä. Vielä tärkeämpää Greyille oli ollut yli kaksi vuosikymmentä kestänyt järjestötoiminta perustamassaan yhdistyksessä *Wells for India* sekä tutustuminen sen intialaiseen kumppanijärjestöön, joka toimi Rajastanin osavaltion köyhimpien parissa.⁷⁹

Kirja selvittää naisiin kohdistuvan väkivallan muotoja sekä sen syitä, jotka nousevat uskonnollisista puhtauteen ja saastaisuuteen liittyvistä käsityksistä. Näistä teemoista kirja laajenee käsittelemään dalit-naisten hengellisyyttä, dalit-naisia kristillisessä kirkossa ja feministisen vapautuksen teologian mahdollista merkitystä dalit-naisille. Lopuksi Grey esittelee vastarintaa koskettamattomuudelle ja ottaa siinä lähtökohdakseen Ambedkarin ja Gandhin vaikutuksen. Jälkimmäiselle hän haluaa antaa suuremman arvon kuin on ollut dalit-liikkeessä tapana. Kirjan merkitys dalit-teologialle on sen Intialle edelleen harvinainen sinnikäs naisnäkökulma.⁸⁰

Kolmas ulkomaalaiselle mahdollinen tapa lähestyä eksklusiiviselta vaikuttavaa identiteettiä teologiaa on asettaa se kokonaisuudessaan analyysiin valitusta näkökulmasta. Näin tekee englantilainen Keith Hebden, joka löysi viitekehykseen kristillisen anarkismin pidettyään itselleen mahdottomana dalit-teologiaa, koska ei ole dalit.

Hebden lähtee liikkeelle Peniel Rajkumarin dalit-teologian kritiikistä. Hän nostaa esiin ajatukset tyhjästä aukosta teologian ja toiminnan välillä, tähänastisen dalit-kristologian ja dalit-soteriologian riittämättömyydestä dalit-teologialle ja dalit-teologian kyvyttömyydestä keskustella kirkon kanssa. Erityisesti hän keskittyy Rajkumarin väitteeseen dalit-teologian kaksijakoisuudesta dalitien ja ei-dalitien sekä dalit-lähteiden ja muiden lähteiden välillä. Dalit-teologiaa Hebden moittii liiallisesta itsetarkkailusta ja keskittymisestä itseän, kun sen tulisi paljon enemmän orientoitua toiseen ja toisiin.⁸¹

Dalit-teologit ovat kritiikittömästi toistaneet Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian teemoja. Vasta nuoremman polven dalit-teologit ovat alkaneet tehdä kysymyksiä niiden yhteensopivuudesta ja tuottaa radikaalimpaa teologista ajattelua. Hän viittaa tällä Rajkumariin, joka on tehnyt kyseenalaiseksi Nirmalin dalit-paatokseen perustuvan kristologian emansipatorisuudesta sor-

79 Grey 2010, 2–5, 43.

80 Grey 2010.

81 Hebden 2011, 2, 11.

rettujen ja vaiennettujen yhteisöissä.⁸² Intian kirkkojen alamäen tärkeimmäksi syyksi hän nimeää paternalismin, jota lisää palkatun henkilöstön puolustautuva asenne vapaaehtoistoimintaa kohtaan.⁸³

Hebden pitää hindulaista ja kristillistä fundamentalismia saman kolikon eri puolina. Hänen mukaansa intialaiset kristityt asettavat kristityn identiteettinsä kansallisen identiteettinsä edelle ja ne molemmat kasti-identiteettinsä edelle teoriassa, mutta käytännön ihmissuhteita hallitsee kasti-identiteetti. Ajattelun ja käytännön eroavaisuutta hän kutsuu psykoottiseksi.⁸⁴

Samoin kuin Mary C. Grey,⁸⁵ Hebden katsoo dalit-teologian omaksuneen liikaa Ambedkarilta ja näkevän tämän turhan positiivisesti, mutta esittävän Gandhin liian negatiivisesti, vaikka tämän ajattelu resonoi suurelta osin dalit-teologian päänäkökohtiin. Dalit-teologit eivät ole nähneet vaivaa palauttaakseen Gandhin kunniaa, vaan hänen opetuksensa sivuutetaan. Tämä johtuu Gandhin kastinäkemyksestä ja hänen ajautumisestaan ristiriitaan Ambedkarin kanssa tulevan Intian yhtenäisyydestä ja edustuksellisen demokratian luonteesta. Gandhi halusi yleistä ja yhtäläistä äänioikeutta kaikille intialaisille, kun taas daliteille omaa alahuonetta halunnut Ambedkar uskoi Gandhin mallin johtavan dalitien sorron jatkumiseen. Hebdenin mielestä Gandhin näkemykset vallasta, väkivallasta ja kärsimyksestä edellyttäisivät kunnianpalautusta.⁸⁶

Hebden toteaa realistisesti dalitien hajanaisuuden ja sen, miten suuri osa daliteista ei kaipaakaan dalitin identiteettiä. Dalit-kulttuuri on moninainen, ja siksi hänen mielestään on syytä kysyä, onko ambedkarilainen ajatus dalit-identiteetistä ollenkaan tarpeellinen. Kristillinen synnin käsite on hindulaisessa maailmassa vieras. Lähimmäksi sitä tulee rikkomus oman kastin velvollisuuksia ja kunniaa kohtaan, siis perinteisen yhteisön roolien hylkääminen. Tästä syystä dalit-teologian tulisi löytää uusi käsite synnille ja pahalle. Liberaalein dalit-teologia on onnistunut luomaan synnille yhteisöllisen ja rakenteellisen tulkinnan, jolloin synty ei ole yksityinen eikä moraalinen asia, mikä luonnollisesti luo voimakkaan jännitteen evankelikaalisen hurskauskäsitteen suuntaan. Dalit-teologia keskittyy kristologiaan ja itsekieltämykseen, mutta jättää kolminaisuuden käsittelemättä. Hebden pitäisi dalit-teologialle mahdollisena koko kolminaisuusopin hylkäämistä ja polysentrisen teismin omaksumista, mutta ymmärtää sen liian rohkeaksi askeleksi dalit-teologian sittenkin melko konservatiivisen kontekstin kannalta.⁸⁷

82 Ibid., 18, 22.

83 Ibid., 42.

84 Ibid., 56, 62.

85 Grey 2010, 128–134.

86 Hebden 2011, 3–4, 83–105.

87 Ibid., 109, 111, 116.

YHTEENVETO

Dalit-teologian muotoutuminen alkoi 1980-luvulla. Kolmen vuosikymmenen aikana se on vakiinnuttanut asemaansa ja kasvanut teologista valtaumaa haastaneesta, vapautuksen teologiasta vaikutteita saaneesta vaihtoehtoteologiasta itsestään tietoiseksi intialaiseksi teologiseksi oppiaineeksi ja ajattelumalliksi, jota tunnetaan kohtalaisen paljon myös ulkomailla.

Tässä artikkelissa pyrin osoittamaan, miten moniääniseksi dalit-teologia on kehittynyt 2000-luvun alkuvuosina. Jatkuvasti dalit-teologiassa pidetään esillä sen ensimmäisiä muotoilijoita ja heidän ajatuksiaan. Dalit-teologian ensimmäisen aallon teologeista mainitaan lähes poikkeuksetta ainakin A. P. Nirmalin, M. Azariahin, A. M. Abraham Ayrookuzhielin, M. E. Prabhakaran, K. Wilsonin, V. Devasahayamin ja James Massey'n nimet. Heidän luomaansa perustusta pidetään siten suuressa arvossa.

Moniäänisyys perustuu dalit-teologian itsekritiikkiin, joka on voimistunut koko 2000-luvun ajan. Korostetaan dalitien omaa kulttuuria ja hengellisyyttä ja käytetään niitä dalit-teologian lähteinä. Evankelikaalinen dalit-teologian kritiikki kohdistaa kärkensä dalit-teologian antroposentrisyyteen ja siihen, että dalit-teologit pitävät dalit-tietoisuuden vahvistumista kristityksi kääntymistä tärkeämpänä.

Dalit-teologiaa moititaan sen käsitteellisyydestä ja teoreettisuudesta, mutta sen sisällä elää myös vahva akateemisen teologian kritiikki, jotta dalit-teologia ei jauhautuisi sen osaksi vaan säilyttäisi omaleimaisuutensa. Siksi sen oli jatkuvas-
ti radikalisoituttava ja pidettävä kiinni vastateologian luonteestaan.

Dalit-teologioiden kesken keskustellaan väsymättä dalit-teologian metodologiasta ja suhteesta dalit-identiteettiin. Dalit-teologia on ytimeltään raamatullista teologiaa, jossa on kuitenkin tehty havaintoja kristittyjen dalitien ongelmallisesta suhteesta Raamattuun. Kirjallisen kulttuurin ja pyhien kirjoitusten tutkimisen ulkopuolelle jätettyjen dalitien suhde Raamattuun on maaginen, ja Raamattu kuin taikakalu. Raamatun merkitystä ja vaikutusta ei kuitenkaan voi kristillisessä teologiassa kiistää. Se on lohdutuksen ja voiman lähde, inhimillistäjä ja ihmisarvon antaja. Raamattua tulkitaan aiemman ei-ihmisyyden ja uuden ihmisyyden palauttajan näkökulmasta. Raamatunluvussa tärkeää on kokijan näkökulma sekä sosiaalinen analyysi. Yhä uudestaan dalit-teologit korostavat dalitien oman historian ja kulttuuriperinnön merkitystä dalit-teologian lähteenä ja tulkintahorisontin antajana.

Metodinen monipuolisuus, poikkitieteellisyys ja laaja-alaisuus ovat iskusanoja, joihin vetoavat uuden aallon dalit-teologit. Dalitien alkuperästä ja historiasta esitettyjä yksinkertaistettuja myyttejä ei tulisi hyväksyä, vaan dalitien identiteettitekijöitä olisi tutkittava yhä enemmän. Erityisesti dalit-teologian olisi

kieltäydyttävä keskustelemasta sen vähättelijöiden asettamin ehdoin vaan puolustettava rohkeasti näkemyksiään.

Dalit-teologeissa on protestantteja, ortodokseja ja katolilaisia. Viimeksi mainituista kansainvälisesti merkittävimmän uran on tehnyt professori Felix Wilfred, joka toimii maailman laajimmalle levinneen teologisen aikakauskirjan Conciliumin päätoimittajana. Katolilaisten dalit-teologiien teemat eivät juuri eroa protestanttisten kollegoiden vastaavista. Wilfred sanoo dalit-teologian edustavan ”kristologiaa alhaalta”, kun taas klassinen intialainen teologia edustaa ”kristologiaa ylhäältä”.

Dalit-teologia ja kirkkojen vähittäinen sitoutuminen dalit-kirkoiksi on saanut merkittävän tuen ekumeeniselta liikkeeltä. Ehkä yllättävästi Kirkkojen maailmanneuvoston rinnalla on toiminut Luterilainen maailmanliitto. Niiden maaliskuussa 2009 Bangkokissa järjestämä koko maailmaa edustanut ekumeeninen dalit-konferenssi julkilausumineen oli tärkeä mielenilmaisu YK:lle ja kansainväliselle yhteisölle. Konferenssi käynnisti runsaan vuoden kestäneen aallon, jolloin monet ekumeeniset kokoukset ottivat kantaa dalit-kysymykseen. Vastoin odotuksia Bangkokin dalit-konferenssi ei saanut aikaan suurta reaktiota kirkkoissa. Ensimmäisenä dalitien syrjinnän tuominneen Norjan luterilaisen kirkon lisäksi vain muutamat kirkot ovat ilmaisseet näkemyksensä. Vasta syksyllä 2010 Kolkatassa järjestetyssä Intian kirkkojen dalit-konferenssissa Intian kirkot sanoivat pitävänsä kastia syntinä. Voimakasta tukea dalitien syrjintää ja ylipäänsä kastilaitosta vastustava liike on saanut YK:n ihmisoikeusvaltuutetulta Navi Pillaylta.

Dalit-teologian uhkaksi on nähty jauhautuminen akateemisen teologian joukkoon tai muuttuminen merkityksettömäksi, minkä takia siltä on pyydetty lisää profiloitumista, radikalisoitumista ja liittymistä käytännön elämään ja dalitien konkreettiseen vapauskampppailuun. Uuden aallon merkittävimmäksi dalit-teologian itsekriittiseksi ääneksi on kohonnut Peniel Rajkumar, joka korostaa dalit-teologian käytännöllistä vaikuttavuutta ja haluaa silloittaa dalit-teologian ja käytännön sosiaalisen toiminnan välisen aukon. Rajkumar kritisoi dalit-teologiassa vahvan aseman saaneita raamatunkohtia, exodus-motiivia ja kuvausta Herran kärsivästä palvelijasta ja ehdottaa niiden korvaajiksi synoptisten evankeliumien parantumiskertomuksia.

Syksyllä 2010 julkaistiin dalit-teologian uuden aallon esiinmarssin kannalta tärkeä kokoomateos *Dalit Theology in the Twenty-first Century*. Se korostaa dalit-teologian avautumista aiemmasta ekskusiivisuudesta. Sana ”dalit” kutsuu sen mukaan solidaarisuuteen kaikkia, jotka haluavat sitoutua murtamaan kastijärjestelmän epäinhimillisyyttä.

Merkittävää ja rakentavaa kritiikkiä dalit-teologia on saanut siihen perehtyneiltä ulkomaisilta tutkijoilta. Yksi kiinnostava ehdotus koskee Gandhin ajatusten tarkempaa tutkimista ja suorastaan Gandhin kunnianpalautusta sekä tietyn

etäisyyden ottamista Ambedkariin ja hänen kastinvastaiseen ajatteluunsa, jolle tähänastinen dalit-liike ja dalit-teologia ovat rakentaneet.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

AYROOKUZHIEL, A. M. ABRAHAM

2006 *Essays on Dalits, Religion and Liberation*. Bangalore: Christian Institute for the Study of Religion and Society – CISRS.

BIRD, ADRIAN

2008 *M. M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*. University of Edinburgh, February 2008. <http://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/1842/2594/2/Bird%20A%20thesis%2008.pdf>. (Katsottu 5.9.2012.)

BREAKING THEORETICAL GROUNDS FOR DALIT STUDIES

2006 Ed. by James Massey, S. Lourdunathan and I. John Mohan Razu. New Delhi: Centre for Dalit/Subaltern Studies.

CHURCH OF NORWAY INFORMATION SERVICE

2009 "Church of Norway council focuses on Dalits". <http://www.kirken.no/english/news.cfm?artid=239878>. (Katsottu 19.11.2011.)

CLARKE, SATHIANATHAN

1998a *Dalits and Christianity: subaltern religion and liberation theology in India*. New York and Delhi: Oxford University Press.

1998b "Paraiyars Ellaiyamman as an Iconic Symbol of Collective Resistance and Emancipatory Mythography". *Religions of the Marginalised: Towards a Phenomenology and the Methodology of Study*. Ed. by Gnana Robinson. Bangalore: United Theological College & Delhi: ISPCK, 35–53.

2001 "Viewing The Bible Through The Eyes And Ears of Subalterns In India". A paper presented at the Ecumenical Enablers' Programme organized by the Christian Conference of Asia (CCA) on "The Quest for New Hermeneutics in Asia" in Bangkok, Thailand, March 2001. <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2444> (Katsottu 13.9.2012.)

2009 "Dalits Overcoming Violation and Violence. A Contest between Overpowering and Empowering Identities in Changing India". *Ecumenical Review*, March 2009, 278–295.

2010 "Dalit Theology: An Introductory and Interpretive Theological Exposition". *Dalit Theology in the Twenty-first Century. Discordant Voices, Discerning Pathways*. Ed. by Sathianathan Clarke, Deenabandhu Manchala and Philip Vinod Peacock. New Delhi: Oxford University Press, 19–37.

DALIT THEOLOGY IN THE TWENTY-FIRST CENTURY. DISCORDANT VOICES, DISCERNING PATHWAYS

2010 Ed. by Sathianathan Clarke, Deenabandhu Manchala and Philip Vinod Peacock. New Delhi: Oxford University Press.

DALIT-TRIBAL THEOLOGICAL INTERFACE : CURRENT TRENDS IN SUB-ALTERN THEOLOGIES

2007 Ed. by James Massey and Shimreingam Shimray. New Delhi: Centre for Dalit/Subaltern Studies & Jorhat, Assam: Eastern Theological College.

FATHER DR. ANTHONY RAJ THUMMA: INTERVIEW: DALIT-THEOLOGY Center for Justice & Peace in South Asia. <http://groups.yahoo.com/group/cjesa/message/7750>. (Katsottu 14.9.2012.)

FRONTIERS IN DALIT HERMENEUTICS

2005 Ed. by James Massey and Samson Prabhakar. Bangalore: Board of Theological Education of the Senate of Serampore College and South Asia Theological Research Institute & Delhi: Centre for Dalit/Subaltern Studies.

GEORGE, SAMUEL

2011 "Review of Wilfred, Felix, Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times". Delhi: ISPCK, 2010. *Journal of Postcolonial Networks*, June 2011. <http://postcolonialnetworks.com/2011/06/23/wilfred-felix-asian-public-theology-critical-concerns-in-challenging-times-delhi-ispck-2010/>. (Katsottu 15.9.2012.)

GIDEON, ROHAN

2010 "Review of Sathianathan Clarke, Deenabandhu Manchala, and Philip Vinod Peacock, editors, Dalit Theology in the Twenty-First Century: Discordant Voices, Discerning Pathways". *Journal of Postcolonial Theory and Theology*. Sopher Press, 1–7.

GREY, MARY C.

2005 "Dalit Women and the Struggle for Justice in a World of Global Capitalism". *Feminist Theology*. The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology. Sage Publications Ltd, 127–149.

2010 *A Cry for Dignity: Religion, Violence and the Struggle of Dalit Women in India*. London: Equinox Publishing Ltd.

HEBDEN, KEITH

2011 *Dalit Theology and Christian Anarchism*. Ashgate New Critical Thinking in religion, Theology and Biblical Studies Series. Surrey: Ashgate Publishing Limited.

INDIAN CHRISTIAN WRITINGS: A BIBLIOGRAPHY. FELIX WILFRED (1948–) <http://indianchristianwritings.blogspot.fi/2009/07/felix-wilfred.html> (Katsottu 16.9.2012.)

IDSN – INTERNATIONAL DALIT SOLIDARITY NETWORK

- “Working globally against discrimination based on work and descent”. <http://www.idsn.org/>. (Katsottu 16.9.2012.)
- “Obama on Dalits”. <http://www.idsn.org/news-resources/obama-on-dalits/>. (Katsottu 20.11.2012.)
- 2009 “Press clippings: UNHCHR opinion piece”. <http://idsn.org/index.php?id=401>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2010 “UN Special Rapporteur seriously concerned about caste system”. <http://idsn.org/news-resources/idsn-news/read/article/un-special-rapporteur-seriously-concerned-about-caste-system/>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2011 “Gordon Brown shocked at living conditions of Dalits after visit to a neighbourhood in Delhi”. <http://idsn.org/news-resources/idsn-news/read/article/gordon-brown-shocked-after-visit-to-dalit-neighbourhood-in-delhi/128/>. (Katsottu 20.11.2011.)

JAYAKUMAR, SAMUEL

- 1999 *Dalit Consciousness and Christian Conversion: historical resources for a contemporary debate: mission theology in an Asian context*. Oxford: Regnum & Delhi: ISPCK.

JESURATHNAM, K.

- 2002 “Towards a Dalit Liberative Hermeneutics: Re-reading the Psalms of Lament”. *Bangalore Theological Forum*, Volume 34, Number 1, June 2002. S. 1–34. <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2452> (Katsottu 13.9.2012.)

LARBEER, MOHAN

- 2003 “Deconstruction of Academic Theology and Reconstruction of Dalit Theology”. *Ministerial Formation 100*. World Council of Churches. Education and Ecumenical Formation. January 2003. S. 17–24.

THE LUTHERAN WORLD FEDERATION

- 2009 *Responding in Solidarity to Caste Discrimination*. Global Ecumenical Conference on Justice for Dalits, Bangkok, Thailand, 21–24 March, 2009. http://www.lutheranworld.org/What_We_Do/OIahr/OIAHR-Dalit_Justice.html. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2010 “LWF speaks up for Dalits”. <http://www.lutheranworld.org/lwf/index.php/assembly-resolutions.html>. (Katsottu 19.11.2011.)

THE LUTHERAN WORLD FEDERATION – A COMMUNION OF CHURCHES

<http://www.lutheranworld.org/lwf/>. (Katsottu 19.11.2011.)

MALKAVAARA, MIKKO

- 1999 *Intialainen dalit-teologia: Vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- 2011 "Dalits on the agenda of the ecumenical movement and churches". *Faith-based Social Action in Combating Marginalization*. Conference Proceedings, Helsinki, 17.–18.11.2011. Ed. by Esko Kähkönen and Teemu Pauha. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 189–210.

MANCHALA, DEENABANDHU

- 2010 "Expanding the Ambit: Dalit Theological Contribution to Ecumenical Social Thought". *Dalit Theology in the Twenty-first Century. Discordant Voices, Discerning Pathways*. Ed. by Sathianathan Clarke, Deenabandhu Manchala and Philip Vinod Peacock. New Delhi: Oxford University Press, 38–54.

MASSEY, JAMES

- 1997 *Down Trodden: The Struggle of India's Dalits for Identity, Solidarity and Liberation*. Geneva: World Council of Churches.

MELANCHTON, MONICA JYOTSNA

- 2005 "Dalits, Bible and Method". *SBL Forum, Society of Biblical Literature*. <http://sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=459>. (Katsottu 11.9.2012.)

OOMMEN, GEORGE

- 2000 "The Emerging Dalit Theology: A Historical Appraisal". *Indian Church History Review*, Vol. XXXIV, Number 1, June 2000, 19–37.

ONE HUNDRED DAY CAMPAIGN AGAINST CASTE DISCRIMINATION AND UNTOUCHABILITY. I COMMIT TO END CASTE DISCRIMINATION AND UNTOUCHABILITY <http://www.100daysagainstcastedisrimination.com/flash.php?start=166>. (Katsottu 19.11.2011.)

PILLAY, NAVI

- 2009 "Tearing down the wall of caste". <http://www.idsn.org/index.php?id=400>. (Katsottu 16.9.2012.)

PRABHAKAR, M.E.

- 1998 "The Search for Dalit Theology". *Indigenous People: Dalits, Dalit issues in Today's Theological Debate*. Ed. by James Massey. Delhi: ISPCK, 201–213.

RAJKUMAR, PENIEL

- 2010a *Dalit Theology and Dalit Liberation. Problems, Paradigms and Possibilities*. New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies. Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- 2010b "'How' Does the Bible Mean? The Bible and Dalit Liberation in India". *Political Theology*. London: Equinox Publishing Ltd, 410–430.

ROBERTS, NATHANIEL

- 2003 "Dr Samuel Jayakumar, Dalit Consciousness and Christian Conversion: Historical Resources for a Contemporary Debate". Review in: *Transfor-*

- tion 20/1, January 2003. <http://trn.sagepub.com/content/20/1/61.full.pdf>. (Katsottu 6.9.2012.)
- SEBASTIAN, J. JAYAKIRAN
- 2008 "'Can We Now Bypass That Truth?' – Interrogating the Methodology of Dalit Theology". *Transformation* 25.2&3, April & July 2008. S. 80–91. <http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/pdf/'Can%20we%20now%20bypass%20that%20truth'.pdf>. (Katsottu 13.9.2012.)
- SINGARAM, CHARLES
- 2008 *The Question of Method in Dalit Theology: In Search of a Systematic Approach to the Practice of an Indian Liberation Theology*. Delhi: ISPCK.
- SUGIRTHARAJ, R. S.
- 2001 *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THANNI, JACOB
- 2007 "Review of Ayrookuzhiel, A. M. Abraham: Essays on Dalits, Religion and Liberation". *Shvoong.com. The Global Source for Summaries and Reviews*. <http://www.shvoong.com/humanities/theory-criticism/497543-essays-dalits-religion-liberation/>. (Katsottu 9.9.2012.)
- UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS
- 2009 "Opinion Piece: Tearing down the wall of caste". <http://www.unhchr.ch/hurricane/hurricane.nsf/view01/28F485EBDDDEC9D6C125765400557905?opendocument>. (Katsottu 16.9.2012.)
- VON WIETERSHEIM, ERIKA
- 2001 "Human Rights for the 'Children of God' ". <http://www.lutheranworld.org/lwf/index.php/human-rights-for-the-children-of-god.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- WILFRED, FELIX
- 2002 *On the Banks of Ganges: Doing Contextual Theology*. Delhi: ISPCK.
- 2007 *Dalit Empowerment: Commemorating the Fortieth Anniversary of NBCLC*. Delhi: ISPCK.
- WILFRED, FELIX & M. M. THOMAS
- 1992 *Theologien-geschichte der Dritten Welt: Indien*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- WORLD CATHOLICISM WEEK
- 2012 <http://worldcath2012.depaul.edu/pages/raja.aspx>. (Katsottu 15.9.2012.)
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES
- 2009a *Break Down the Walls – End Racism and Racial Discrimination*. Message from the 14-17 June conference "Churches responding to the challenges of racism and related forms of discrimination and exclusion". <http://>

- www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/racism/message-from-the-doorn-conference.html. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2009b "Caste-based discrimination challenges Christian witness".
<http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/ caste-based-discriminatio.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2009c "Global church groupings welcome Durban II outcome, with some regrets". http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/global-church-groupings-w.html?tx_ttnews%5Bwords%5D=Durban%20II&cHash=f24019358913e7d7652cd9dbe9221d7d. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2009d *The Bangkok Declaration and Call*. Global Ecumenical Conference on Justice for Dalits, Bangkok, Thailand, 21–24 March, 2009. <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/dalits/the-bangkok-declaration-and-call.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2010a "New publication on Dalit theology launched". <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/new-publication-on-dalit.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2010b *No one can serve Christ and caste!* An affirmation of faith from the National Ecumenical Conference on Justice for Dalits, Convened by NCCI in partnership with WCC, New Delhi, 22-24 October 2010.
<http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/dalits/affirmation-of-faith-on-justice-for-dalits.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2010c "Racism today: churches reassess their commitment". <http://www.oikoumene.org/news/news-management/eng/a/article/1634/racism-today-churches-re.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- 2011 "Solidarity with Dalits for justice and dignity". <http://www.oikoumene.org/en/programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/dalits.html>. (Katsottu 19.11.2011.)
- YUNG, HWA
- 2005 "The Integrity of Mission in the Light of the Gospel – Some Reflections from Asian Christianity". *Swedish Missiological Themes – Svensk Missions-tidskrift*, Vol. 93, No. 3, 2005, 325–346.

Muslim Background Believers in Bangladesh

The Mainline Church Scene with these New 'Church' Members from Muslim Backgrounds

INTRODUCTION

Traditionally religions such as Islam, Judaism, Buddhism, Hinduism, and Christianity have been viewed as socio-religious groups, with their own behaviour, knowledge, and art. The socio-religious groups have often maintained and spread their religious culture by means of power: political force, educational superiority and financial sponsorship. In this, they have, knowingly or indirectly, frequently sponsored cultural conquest with often a superior colonial attitude. Historically, Western Christianity has traditionally utilised Greco-Roman pagan philosophy and developments in European/Western philosophy to express its doctrine and teaching. Christianity also has used the European pagan calendar and practices to set its own practices. Essentially, the Church has contextualised/syncretised itself well to the West.

Nevertheless, the world is changing and it is increasingly becoming smaller by the forces of globalisation. Christianity, like other religions, has become under these forces and by their own successes in missions *de-territorialised* and because of new different forms appearing through local symbols and elements it has become *de-traditionalised*. Europe and North America, the historical geographical location of Christianity, are now religiously pluralistic societies, under the dominant influence of liberal secularism. Christianity has in recent decades increasingly become a minor influence upon Western society. It is having to take *non-institutionalised* forms. These changes are affecting its global identity.¹ Furthermore, Christianity has grown in Asia, Africa and Latin America, to the extent that these regions now hold the largest percentage of Christians. Arguably, the

1 Jørgensen 2008, 1f.

future of Christian identity lies in these regions rather than in past cultural connections.

The connection between Christianity and European political powers has been firmly established, in the mind of Muslims, especially through the Crusades, colonialism, and present day 'peace' deployments. Western missionary efforts are considered part of colonialism, and Westernising and Christianizing are seen as synonyms. Furthermore, many Western Christians often assume their cultural and religious identity to be essentially the same.² Therefore, to be a 'Christian' is not understood by a Muslim as being a follower of Christ, in a heart-faith relationship to God or even as a community that seeks God's instruction, love and social justice. Rather, a Christian, to a Muslim, is just part of the immoral West's socio-political identity. Therefore, Muslims have cultural barriers in identify themselves with Christianity.

This article aims to discuss the missiological challenges related to Muslim Background Believers (MBB) in general and especially in the context of Bangladesh. It gives a brief historical background to Bangladesh and to trends in missiology. It discusses post-colonial theology, the Emergent Church and the Insider Movement methodology. It further draws upon Jørgensen's published qualitative survey research on Jesus *Imanders* in Bangladesh, as well as my own experiences of working with MBBs in Bangladesh. Especially key doctrinal aspects to the MBB worldview are discussed. There had been for decades little written openly about the MBB phenomenon because of the fear of persecution of these new believers, but in recent years there has been an open discussion because it is part of modern trends affecting the global Church. This article further utilizes some of these recent articles, both those for Insider Movement methodology and those against it. The article concludes a cautious support for this trend in theology / missiology.

A BRIEF RELIGIOUS HISTORY OF BANGLADESH

By the 13th century when the Afghan Muslims expanded across India to Bengal, they came at a time of social unrest as the local aboriginal Bangladeshis were resenting the invading Aryan's Hindu social and religious caste system. Initially, the Bangladeshis looked to their Buddhist roots to resist Hinduism but with Islamic political control, Islam came to be the main method to resist the injustices of the Hindu caste system.³ Muslims were aggressive, extinguishing the

2 Although it is not true that the Church can be bound only to Europe or the West, just as it was not true that the Church could be bound only by Judaism.

3 McNee 1976, 165–178. From the time of Ashoka (304–232 BC), Bihar and Bengal became strongholds for Buddhism. Up until the 12th century CE, Buddhism had a major influence upon the whole population of Bengal and spread eastward until Indonesia. Nevertheless, Brahmanic Hinduism started to wield influence from the 4th century CE

influence of any other religious centres, by for example, massacring Buddhist monks. Conversions also happened because of the advantage of being Muslim in a Muslim society and because over time Hindu and Muslim neighbours positively affected each other. Sufi mystics became attracted by Hindu yogic mystical practices and Hindus became engaged with Muslim philosophy.⁴ Therefore, a form of mixed Hindu Muslim culture developed. Even to the present, it is not uncommon for some Muslims to attend Hindu festivals as part of their Bengali culture. Subsequently, to other Muslims from other countries they may consider Bangladeshis as 'lax', 'spurious' and 'deviant'.⁵

The Sufi tradition was historically the vehicle in which Islam came to Bangladesh. The religious *pirs*, guru-type Muslim holy men, wandered the country establishing Mosques and religious literacy.⁶ The religious mind-set of the people, therefore, is such that they are willing to follow holy men even into unorthodox Islam, especially if these saintly leaders enable ways to fulfil the community's needs.

During the latter part of the 15th century in the Mughal (post-Afghan rule) period, European traders came to Bangladesh. The Portuguese set up trading centres and at each place established churches. They consisted of a large percentage of Portuguese penal settlers. They engaged in pirating and often captured slaves. These slaves they often forced to convert to Christianity. In the 17th century, an Augustinian Friar bought one such Hindu slave. This slave came from a prominent Hindu family and made a genuine conversion to Christianity through a vision. Subsequently, he became instrumental in converting some 20,000 low caste Hindus to Christianity in the Dhaka district. The descendants of these converts are the majority of the present Roman Catholic Church in Dhaka district.⁷ Hence, the Roman Catholic Church in Bangladesh has a strong Hindu influence.

In the late 17th century, the British ruled Bangladesh through the British East India Company. The company initially resisted Christian missionary activities, in order to conduct business peacefully. The British formed close relationships with high caste Hindus and these Hindus became a powerful educated upper class over the Bangladeshis. The Muslims resisted British rule and education, and so became mostly illiterate and uneducated. Therefore, the ruling Hindu

through Aryan political kingdoms of northern India. Eventually, in the 12th century the Hindu Sens overthrew the Buddhist Bengali Pala Kingdom. Subsequently, Hinduism was actively encouraged and Buddhists persecuted. This increased with further waves of Aryan settlers and subsequent enforcing of a caste system upon the population, with the lighter skinned Aryans becoming higher castes and the darker skinned indigenous people becoming the lower castes.

4 McNee 1976, 170.

5 Jørgensen 2008, 135.

6 Ibid., 134f.

7 McNee 1976, 172f.

classes easily exploited them, and consequently the Muslims developed resentment towards the Hindu ruling class and the British. However, liberal British ways affected both Hindu and Muslim thought, and caused some reforms. In the 19th century, the British parliament passed an act allowing missionaries into Bangladesh. Therefore, because missionaries came through the British colonial power, Muslims viewed missionaries as friends of their enemy. As a result Christian missionaries mostly gained converts from lower caste Hindus and marginal tribal peoples. These conversions brought about heightened religious tensions, especially, during the build-up to independence from Britain. It was a third element, in the religious political turmoil among Hindus and Muslims.⁸

On the other hand, Christian missions and NGOs brought skills and knowledge to help Bangladesh develop. This has been an effective witness and has enabled Christian missions to mostly function in a Muslim dominated country. Several Christian missions and NGOs, before independence and afterwards, have focused on the marginalised tribal peoples (especially Garo and Santal). The tribal peoples have been drawn to Christianity by the attraction of social improvement, such as having a school and health clinic.

During independence from Britain, some Muslims looked to pan-Islamic unity, through Saudi Arabian Wahhabi influences. As a result, they formed a caste system based on ethnic purity degrees – devaluing Muslims with pure Bangladeshi ethnic roots and elevating those with Persian and Arabic roots (*Ashraf* Muslims).⁹ This fed into the pure land thinking of the Muslims, who massacred millions of Hindu, inferior Muslims and pro-independence Bangladeshis during the events to independence from Pakistan.¹⁰

In summary, we can note that Bangladesh has a very complex situation. It has a complex mix of ethnicity – tribal, local Bangladeshis, Biharis, descendants of Hindustan Aryans, Europeans, Persians, Afghans and Arabs. There are tensions between them, especially Bangladeshi settlers and tribal peoples, because of a high population density and limited resources.

In terms of religion, there is a small community and influence of Buddhism, but some tribes have a strong connection to it. Some tribes near Myanmar have converted to it in recent decades. Hindus comprise about 9–16% of the population of Bangladesh, although many tribes hold to similar beliefs.¹¹ Muslims,

8 McNee 1976, 175.

9 Ibid., 2–5, 175f.

10 The massacres were desperate attempts to keep Bangladesh under Pakistan rule. These massacres caused many Bangladeshis to question the value of Islam and hence enhanced a process to seek secularism or a modern liberal re-evaluation of Islam. The two strands of tension can be observed in modern politics, where BNP represent a pro-traditional Islamic direction and the Awami League represents a modern liberal democratic secular direction.

11 CIA: *The World Factbook*. "People: Bangladesh". <https://www.cia.gov/library/>

are about 83–90% of the population, and vary across the country. In some parts, there is a strong Wahhabi adherence where attempts are made at local enforced *shariah* law. However, traditionally, Bangladesh has a strong Sufi tradition and influence, which tends to be more liberal and flexible than Wahhabism. It has a historical openness to encounter other religions. So, in other parts of the country, Islam may just take nominal surface adherence.

Furthermore, some modern Muslim Bangladeshis, especially among the educated middle class, are increasingly aware of the outside world. They have internet and TV access, to understand the global economy and entertainment culture. They are increasingly being exposed to the information age, which is driving desires for the prosperity of modernity. There are trends to seek for another religion that is more compatible with modern secular democracy, and so Buddhism, Christianity or atheism have been attractive to some.

Christianity has historically taken root among Hindus and tribal peoples. There are natural bridges between Greco-Roman culture and Hindu culture. Therefore, the forms of Western Christianity, which have a strong Greco-Roman influence, have been adaptable to Hindus, for example, the use of special consecrated buildings, in order to receive divine blessings/service from a priest. Church services have been less focused on learning from Scriptures but more focused on partaking in very elaborate religious service/experience. The community has also functioned in a similar way to Hindu communities, such as in language using Hindu Bangla in contrast to *Mussalmani* Bangla.¹² For example, in the way they refer to relatives; in greeting each other – giving respect and worship to the divine spirit in each other; and referring to God by the name of a Hindu deity, *Issor*. Protestants initially did not provide a strong alternative to Greco-Roman/Hindu culture, as Carey's translation of the Bible used high Bangla, which is heavily Sanskrit influenced. So, this enabled Hindu background people to more readily access the Gospel and Scriptures, but at the same time it maintained a barrier to Muslims.

Therefore, for Muslims, Christianity has not only been seen as foreign, i.e. European, but deficient in form due to Greco-Roman/Hindu influences and language. Consequently, a new contextualised form of Christianity has been needed so that Muslims can feel more at home, and for them to understand the message. The need for a Muslim form of Christianity was further felt as the result of Muslims converting to Christianity, and being in effect 'extracted' from their

publications/the-world-factbook/geos/bg.html#People; U.S. Department of State: "Background Note: Bangladesh". <http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/3452.htm>.

Furthermore, the Hindustan culture has a great influence throughout Bangladesh; with many Bangladeshis watching Indian Hindi TV and films.

12 *Mussalmani* Bangla (Muslim Bangla) is Indian Bangla mixed with Arabic, Persian and Urdu.

community.¹³ Their conversion often broke their ties to family, community and identity. This resulted in a loss of witness and physiological stress. Sometimes even their spouse(s) and children were taken away from them. Furthermore, the Muslim convert was often not fully accepted and loved by the Christian community, where they were still treated as an outsider and threat to their community.¹⁴ They often had to change their name and learn a completely new cultural lifestyle. This often caused a barrier to being a believer and was a reason to fall away from Christianity. Therefore, there was a strong need to form a community of similar background and like-minded believers.

GLOBAL MISSIONARY SOLUTIONS

After World War II, there began serious efforts to take Christianity outside of the normal cultural boundaries of Christianity: to use *contextualization*, to form new church cultures, in order to gain conversions. This soon gained momentum and Protestant theologians talked about '*indigenization*' and '*contextualisation*'. Roman Catholics talked of '*inculturation*'. These ideas became stronger with new nations becoming independent from colonial powers. Subsequently, more humble, local-culture-appreciating approaches developed.

Adding to the new humble line of thought towards contextualisation were liberal scholarly works looking at the development of Christian dogma and practice from the influence of Greek thought. Adolf von Harnack's works are a good example.¹⁵ Many scholars have questioned the historical process in traditional Western Christianity as to whether the process is actually too syncretistic with European paganism. Therefore, theologians, especially non-European theologians, have increasingly criticised traditional Euro-centric Christianity. Consequently, new hybrid forms of religious identities have been forming. Perhaps in the present, it is best to perceive the centre of polycentric Christianity as Christo-centrism in a multitude of different cultural forms.

In the 1960s, several Jews studying the Bible came to accept Jesus as the Messiah. However, they did not accept the Christian institutions or religious culture. Subsequently, Messianic Judaism formed as a movement in the midst of Evangelical Protestantism. These Messianic Jews participate in traditional syna-

13 Corwin 2007, 6; Houssney 2010, 2. The problem of 'extractionism' and how to avoid it, is a foundation for the IM vision for the IM incarnational ministry.

14 Higgins 2007, 35.

15 His work was translated into English and published at the turn of the century. His works continued to effect the following century. Such works logically imply possible endeavours to express true doctrine in other cultural ways and expressions, and even ways free of the traditional Greco-Roman influences. For example, the creeds are good biblical articulations of faith within the context of the culture and time they were composed, and so, perhaps in other cultures they can find a different way to be expressed.

gogue liturgy, but interpret their traditions in the light of the NT. This movement provided the initiative to form other Messianic religions / cultures, even though other religions have different gods and lack Messianic hope.¹⁶

In the late 1960s, Virginia Cobb, a Southern Baptist, voiced ideas typical of a post-modern trend in the Church. To Cobb, religion does not save – i.e. affiliation to group, cult, ethic, dogma and structure of authority – only having Jesus in one's heart is necessary for salvation.¹⁷ Cobb mirrors trends among Evangelicals which emphasise freedom of individual decision but hold loosely the concept of Church. Cobb can express it this way because postmodernism has a radical distrust of history, tradition, structure, standards and constraints. So, in postmodernism, the idea developed that missionaries should not seek to change Muslims from their religion but rather introduce them to Jesus in their present cultural situation. This became part of neo-evangelicalism's approach to a happy engagement with the world. However, this approach tends to separate in different directions the heart faith and outward formulation of faith. It renders faith in Christ, in doctrinal formulation, to be only valid in the private personal sphere but not in public. Although of course it may produce outward behaviour such as acts of love, compassion and prayer, but it would struggle to formulate an explanation of its basis.

In the 1970s, contextualisation was officially inaugurated into missions.¹⁸ In 1976, the School of World Missions at Fuller Theological Seminary devoted a year to the subject of Muslim evangelism. One of the results was that John Wilder, a Presbyterian missionary, suggested applying the Messianic Jewish model to Muslims. His ideas then fed into the North American Conference for Muslim Evangelism held in 1978.¹⁹ Subsequently, the idea developed that to be Christ centred is to be in the Kingdom of God. Therefore, the new missionary approach should be flexible with socio-religious boundaries but nonetheless, find a way to be Christ centred in another socio-religious boundary.²⁰

16 There is a noticeable overlap between the Islamic religious outlook, structure, jurisprudence and practice with Jewish Halacha, Agadah, Mishnah, Talmud, Targum and Midrash. Zeidan 2007. However, there is an enormous gulf between the content of Messianic Judaism and Messianic Islam. Corwin 2007, 8.

17 It is interesting to hear MBBs directly voice these same ideas – my faith "it is just like a relationship – it is not like a religion". Jørgensen 2008, 231.

18 Coleman & Verster 2006, 97. In 1974, the Lausanne Movement was launched bringing a worldwide revolution in innovated approaches to missions. In particular, new mission and parachurch agencies emerged for the exclusive purpose of reaching Muslims. Christian seminaries also offered new degrees in Islamic studies and Missiology. Houssney 2010,1.

19 Woodberry 1996, 171.

20 To biblically support this approach, I Cor 7:20 (a verse referring to marriage status) has been used as a basis for a doctrine that new believers should remain 'as you were' culturally when called to Christ.

In the 1980s, significant developments in the theories behind contextualisation occurred, such as developments in linguistic contextualisation, through the theory of dynamic equivalence. This theory once established for translation, was then applied to cultural and religious aspects of Christianity to try to form dynamic equivalent churches. Hence, the 'insider' phenomena among other non-Christian religious cultures was developed and observed, especially among Muslims and Hindus. Phil Parshall was instrumental in such churches among Muslims.²¹

In 1989, Dudley Woodberry demonstrated strong links between Muslim practice and Jewish and early Christianity. He revealed the Christian Jewish origins in the pillars of Islam and then brought that to bear in possible practices of new MBBs.

Furthermore, in the second half of the 20th century, there developed new Christian ways of reading the Qur'an. Instead of reading it through the traditional Islamic commentary, new Christian interpretations were explored. Such writers as Bishop Kenneth Cragg²², reviewed Islam and the Qur'an in a positive Christian light.²³ However, some have argued that Christians are deceiving people by putting their interpretation upon the Qur'an.²⁴ That is even though Muslims value the Qur'an as a universal book for all of humanity, and therefore, it should then be able to deal with universal differing hermeneutics, it restricts itself only to the understanding in its own traditional commentaries upon the Qur'an.²⁵ The Christian understandings do not correspond to the Islamic.

21 Coleman & Verster 2006, 98ff. Phil Parshall wrote in 1980 *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualisation* and five years later *Beyond the Mosque: Christians in Muslim Community*, to explain what is happening in the dynamic equivalent churches among Muslims, especially in Bangladesh.

22 Kenneth Cragg wrote *The Call of the Minaret*, his first well known book in 1956 and since has written many more over the following 50 years.

23 For example, Sura 4:171, describes Jesus as a 'Word of God' and 'Spirit of God', and so a Christian hermeneutic believes this to be a hint of the incarnation of God in Christ. The Islamic interpretation is far from concluding that, as their understanding is that this verse is a description concerning Jesus' prophethood.

24 Hoxha 2010.

25 In addition, there were radical directions from missiologists such as Fuller Theological Seminary missiologist Charles Kraft, a previous Brethren missionary. He equated Muhammad with the Apostle Paul. In Kraft's opinion, Paul took Hebrew Christianity to the Greeks and Muhammad took it to the Arabs. Hence, Islam is perceived as needing reform rather than abandonment. His approach implies some equivalence of Muhammad and the Qur'an to Paul and Scripture. In this line of thought, Islam is viewed as a contextualized form of monotheistic biblical faith system to the Arabs. The basis for this idea is actually a concession to a verse from the Qur'an (Sura 16:103), in which the Qur'an sees itself as an Arabic Book confirming the earlier revelations (Sura 46:12). Coleman & Verster 2006, 101; Housney 2010, 7.

POST-COLONIAL THEOLOGY AND THE EMERGING CHURCH

Post-colonial (post-modern) theology, one of the three main trends in Christian theology during the 20th century,²⁶ formed the idea to allow the Gospel to proceed with faith in Jesus as essential and church-culture to be in a dynamic dialogue. Hence, post-colonial theology has a positive view of the potential of syncretism, because it offers new ways forward for Christianity with modern individuals and traditional cultures. It mixes elements from exclusivism (to be centred on Christ) and inclusivism (taking flexible cultural forms, even hybrid religious forms).

The post-colonial theological trend enabled Christians to repent of treating Muslims with prejudice, and to appreciate that Muslim religious practice has many positive and biblically acceptable customs.²⁷ That is to appreciate that Muslims strive to practice customs of modesty, sobriety, chastity, hospitality, generosity, cleanliness, frequent mention of dependence upon God, frequent thanks to God, frequent prayer, etc.²⁸ Also, that Muslims have a deep reverence and longing for God. Therefore, Christians could acknowledge these positive aspects of Muslims, without denying Christian faith.

One result of post-colonial theology is the Emerging Church, which seeks to do missions without imperialism or power claims. Rather, they seek to communicate essential truth in humility and respect. They place the cultural and some church culture aspects to the margins and instead engage in a process of dialogue to find new expressions. Subsequently, part of the post-colonial thinking is to allow Christians to be Muslims. Essentially, in this line of thought Muslims are understood to be part of a culture that ranges from being religiously observant

26 The other two trends were liberal and dialectical theology. Jørgensen 2008, 70ff. Liberal theology formed as a defence against the attacks from science and from ideas coming from the history of religions and comparative religions studies. Liberal Christian theologians developed a view of syncretism that is neutral and descriptive, in which they view positively the potential of humanity to aspire to become one in Christianity. They tend to have an inclusive attitude regarding Jews and Muslims as children of Abraham. The response of dialectical/ conservative theology to the liberal trend in theology was to retreat either behind strong historical traditions or for Evangelicals behind a suspicion of the world and a Biblicist worldview. Dialectical theology has a negative view of human potential and understands syncretism to be a bridge back to heathenism/paganism. The dialectical theologians tend to be exclusivists – maintaining the uniqueness of Christ as saviour and of the Church's role in society. In reaction to both previous theological trends post-colonial theology developed, where it seeks not to whole-heartedly accept academic findings or to reject them, but rather to be in dialogue with them. An additional factor in these theological trends is the Pentecostal and Charismatic movements which helped to provide a pneumatological dynamic. Some MBBs have been drawn to Charismatic churches because they offer an open approach to seeking God for answers, rather than being dictated at by foreign experts. In Dhaka, the senior pastor of the Assemblies of God church is an MBB.

27 Mission Frontiers 2008a, 18.

28 Corwin 2007, 7.

to being secularly nominal. That is to say, being a Muslim is a cultural badge defining self-identity, background, family, community, cultural heritage regardless of belief about God.²⁹ Therefore, the proponents of Insider Movement (IM) have defined 'Muslim' culture distinct from 'Islamic' religion. In this way, faith in Jesus is the essential truth and reality, and Islamic culture, traditions, are in a process of dialogue to find a new cultural application for the Church. Part of this redemption process is to go back to the early influences of the Syriac language and culture, that were used by Jews and Christians before Islam and which Islam borrowed from.³⁰ Therefore, IM can be seen as an applied result of the Emerging Church in missions.³¹

Understandably, however, some have argued, that this is a dangerous practice, which could destabilize the Church globally. It could cause confusion or compromise. This is because the post-modernist approach to missions leaves issues in a process of dialogue so that it is not always clear what is an essential belief. It has the danger of choosing what is pleasing to the individuals rather than what is revealed in Scripture. There is also a danger of being overly positive in the potential of man to solve the issues, which would ignore the fallen state of man, and satanic influence upon ungodly imitations of truth.³²

A further dilemma in assessing these new processes in the Church is that in a post-modern pluralistic world it is hard to criticise modern phenomena without falling back to a traditional framework to find a reference point to critique, hence, many modern theologians do not criticise anything and can receive anything new as a move of God's Spirit. Furthermore, it is hard to criticise, as it is still in process. However, as these phenomena are affecting the global church, analysis has to be done.

Moreover, post-modernism is not so easy to dismiss as it mirrors modern trends in pedagogy, preferring to provide information or guide research, so that the students can engage the questions and find their own answers. This modern pedagogy may be needed in theological education, as much of mission churches have fallen into dependency, especially for finances and initiative. At some point, the local Christians, even MBBs, have to be trusted that they can understand biblical theology, missiology and Islamic doctrine, and so think for themselves, even at the risk of going somewhere new. Furthermore, this follows trends in

29 Brown 2007, 65.

30 Muhammad appears to have drawn upon Talmudic Judaism and to have been influenced by at least Syriac and Ethiopian Christianity.

31 Nikides 2011, 46ff.

32 For example, some new processes are so radically different that we can observe the phenomenon of hybrid religious identities such as *Isa-Muslims* and *Christ bhakta* Hindus. Such processes have a global impact upon Christianity – affecting the theological understanding of the nature and mission of the Church and how truth can be viewed in other religious traditions.

modern philosophy, where individuals are given their free choice to decide their own destiny.

Therefore, IM can be seen as a brave project to allow the Muslims to seek and pray in Christ, to find local solutions themselves. The steering by missionaries, if any, would be to ask the right questions and explain concepts to aid *their* processes. At the end of the day, however, it will be *their* answers and so the church will be an expression of *their* personal identity, not an awkward colonial / foreign identity. The church initiatives would then come from national leaders, who can think, critique, develop and maintain biblically founded and culturally relevant faith and praxis.

So in summary IM is to some extent birthed in trends in Western academia and theology. It is connected to trends in the Emergent Church. Nevertheless, as missions always involve one culture influencing another, this particular format could have the potential to nurture a true Bangladeshi form of church, compared to the result of other mission approaches.

INSIDER MOVEMENT

The following will discuss the *Insider Movement* (IM)³³, which technically refers to just C5 in the Travis C1-C6 spectrum below but many of the features can be seen across the C4 to C6 part of the spectrum, and indeed, have an influence upon the lower end of the spectrum as well. IM is essentially extreme contextualization. It is both a movement towards Christ and a movement in Christ. It is by no means a uniform movement, nor is it a united one. Many *Jamaats* may have little or no connection with each other.³⁴

A controversy has developed among missiologists as IM is being proposed as the best format to reach Muslims by IM proponents. They propose that MBBs should remain inside the Muslim socio-religious community, retaining identity as members of the community while at the same time living under the Lordship of Christ and the Bible. That is to say, they remain relationally, culturally and socially part of a religious community but at the same time embracing the life and teaching of Jesus Christ. That is in the words of an MBB "Islam is my heritage. Christ is my inheritance."³⁵ The main arguments for it are that it prevents extraction of the MBBs from the Muslim community and so maintains the possibility

33 Travis 2000, 54ff. For articles supporting IM, Mission Frontiers 2011 has many articles discussing the IM approach.

34 Jørgensen 2008, 132. Jørgensen observes the divisions among MBBs. I can verify that many of the *Jamaats* have had connections to Western missionary denominations and are influenced by those denominational lines. They may also differ according to convictions on the C1-C6 spectrum.

35 Mission Frontiers July–Aug 2008, 12. This must have been said by an English speaker as it sounds almost a poetic slogan. It would be interesting to hear if this slogan works in other languages.

of witness, and thus enables many Muslims to become MBBs. Also, two barriers are overcome for a Muslim to become an MBB: the unthinkable of leaving the Muslim community and the sense of being a traitor by changing cultures to Christianity.

In Bangladesh, IM is an understandable approach to sharing the Gospel but it brings up questions of identity. It is understandable because large parts of the population are illiterate and live a simple hand-to-mouth existence. The luxury of individual choice to change religion and learn a new faith system is often not available, exceedingly difficult or just unimaginable. To change religion threatens their status and relations in their family and local community, and so their core identity and survival. Therefore, fellowships that run alongside the Mosque and that are culturally not too different are more accessible and have potential to slowly disciple into a biblical worldview.³⁶ That is if those leading the discipleship have clear perception of the goal. However, without effective accountability such groups could just be in effect Muslims who discuss Jesus. In the past, accountability has been ineffective or minimal because of a lack of healthy transparent checks due to the shroud of secrecy that has been placed to protect secret believers. The attempts to protect from persecution may in turn have hindered the ways to protect against doctrinal error.

Another group and most likely the initial group to start IM are those believers, who attended church but had negative experiences in church because of their Muslim background. Some churches have imposed conditions on new believers such as changing their name, disowning natural family, stopping them socializing with Muslims, requiring them to change greeting expressions, to hate Islam, to hate their religious and cultural background, and even to pray for the success of the state of Israel.³⁷ Some churches openly doubt MBBs could be Christians and have publically denied them communion. Therefore, it is logical for MBBs to form communities of believers in Christ from a Muslim background. It is also logical for MBBs to explore what their faith in Christ means in a Muslim context, because of their shared background. At times, many MBBs in Bangladesh make reactionary remarks about the church that reveal wounds and dissatisfaction. However, some MBBs attend both *Jamaats* and mainline churches.³⁸

Concerns arise with IM when some MBBs boast in their Muslim identity. They see that being a 'Messianic Muslim' is to be a true or better Muslim. From the Islamic understanding that a Muslim is one who is in 'submission to God', therefore, as an MBB, they are now in better submission to God. This is because they now have all of God's books and prophets and they are submitting to the

36 Brown 2007, 66. This is especially done slowly through studying the OT.

37 Mission Frontiers 2008a, 13.

38 Jørgensen 2008, 240f.

Messiah whom God sent to guide and save them. So, some may consider themselves both a Christian as they read Christian devotion books and follow Christ, and also as a Muslim.

Further, concerns arise because many MBBs in IM do not see themselves as Christian or part of the universal Church.³⁹ They often have a low view of the church and high view of the Mosque.⁴⁰ Subsequently, there are clear needs to develop greater ties with the historic visible Church – especially among leaders and scholars. MBBs need to develop and work at the reality of the unity of the body of Christ. Nevertheless, it is also important that traditional Christians would overcome their condemnation of MBBs as ‘heretics’ and develop understanding and offer them love.

Further alarm has arisen as some IM proponents have proposed that IM is the only way to reach Muslims. Traditional methods have even been mocked.⁴¹ So what started as description of a process among some MBBs, has been developed by some Western missionaries into the ‘main missionary approach’ to Muslims. Therefore, within this movement, there are reports that MBBs who have left Islam to join churches are now being asked to reconvert back to Islam to witness Jesus among Muslims. There are even reports of some missionaries becoming Muslims, taking Muslim names and adopting Muslim customs. The suspicion is that IM is bringing Christians into Islam and not enabling MBBs to make an effective break from the unbiblical Islamic faith system.⁴²

Moreover, unease arises when it is evident that the effectiveness of this approach has exaggerated numbers, in order to gain Western financial support. There are claims of large numbers of converts; some say they are as many as 500,000. It is hard to verify numbers because converts from Islam demand levels of secrecy. However, there are reports of Bangladeshis being hired to give false accounts to visiting supporters. When visitors have questioned showcase converts, and have found ignorance of the Bible and Christianity in general.⁴³

The opponents of IM state that C5 fellowships fail to match the boundary criteria for Christian socio-religious categories. The blending of religious beliefs in the cause of developing a Christian contextualized Muslim cultural form is syncretistic, and because of the conflicting theological basis of both faiths, it is untenable. The resulting theology is heretical and incompatible to the historical establishment of true Christian doctrine. The problem in following Islamic form (Muslim culture) with Christian meaning is that in Islam form is meaning and

39 Stephan 2011b, 9.

40 Houssney 2010, 11.

41 Houssney 2010, 3.

42 Stephan 2011b, 5ff.

43 Lingel 2010; I2 Ministries 2010; Stephan 2011b, 6.

Islam defines that meaning. As much as we may want to make positive bridges to Islam, at the end of the day, it has a different description of God; it values unbiblical prophets, and teaches unbiblical customs and truths. Moreover, it is not a passive faith system but is also proactive in propagating and bringing people, even the people of the Book – Jews and Christians into its religious system. Therefore, any elevation of the Qur'an, Muhammad and Islam will lead into an unbiblical faith system.⁴⁴

Essentially the question arises, whether love of cultural identity or community can be more than love for Christ, i.e. do we just try to fit Christ into our cultural values or do we love Christ first and are willing to surrender our cultural values before Christ. Without humble devotion to Christ, there is a limited possibility of Christianizing Islam and Muslims but rather a greater possibility of Islamising Christianity.⁴⁵

C1 - C6 SPECTRUM

In 1998, in the *Evangelical Missions Quarterly*, Phil Parshall and J. Travis, wrote papers on their research among MBBs. The missiologist John Travis (pseudonym) observed a spectrum of six levels of Muslim Background Believers (MBB) in Christ-centred (C1-C6) communities. These have become a standard way to view MBBs among missiologists, although they are a foreigner's perspective and not an MBB's perspective. In reality, there is mobility and variation in the spectrum due to the way convictions vary at different times and under different circumstances and influences.⁴⁶

C1 – MBBs become part of a traditional church and so change their socio-religious identity. Often this involves moving from being part of the majority population to becoming part of an ethnic/religious minority. Therefore, there may be problems for some MBBs to be fully accepted. As they come from the majority community, which may have historically persecuted Christians. Then the Christians may treat the new believer with suspicion and possible rejection. Furthermore, the first few converts are often thrown out of their families and often lose their former identity, such as job and social status. The Muslim community may perceive them as a traitor to their community, nation and family, and they could even lose their family. Nevertheless, when there are significant numbers of MBBs like in Iran, and when like in Iran individuals want to find something

44 Travis 2000, 53ff.

45 Stephan 2011a, 5.

46 This spectrum is discussed in detail in Massey 2000; Coleman & Verster 2006; Corwin 2007; Houssney 2010; Brown 2007, and referred to in much of the other literature. Noticeably Jørgensen does not refer to it. This is perhaps because many of the *Jamaats* are comprised of a mixture of the spectrum, together with a variety of different seekers.

very different from Islam, this can be a desired form of church life.⁴⁷ There are advantages to C1 in that the MBBs learn the new language of the Christian community, without mixing it with Islam. Moreover, when the Bible is translated to vernacular the Bible and theological concepts may be more readily available to them than when they read the Qur'an in Arabic, because Arabic may have just been a religious language rather than a language of understanding. Furthermore, one aspect of the MBBs who have undergone the suffering of ostracism and persecution to C1, is they may resent that others avoid it by what they see as compromises.⁴⁸

C2 – MBBs become part of fellowships using Muslim language in a traditional church. Since the 1980's the Bangladesh Bible Society has produced a simplified Muslim Bangla Bible. This has enabled the Scriptures to be accessed by Muslims, and many have received Christ through understanding the significance of the message. Many mainline Protestant denominations such as Presbyterians have fellowships using Muslim Bangla. They are gaining fruit from traditional preaching of the good news of God's love and forgiveness, operating within Reformed doctrine, and by bringing the message holistically. For example, of this type of fellowship, *Isai Jamaat*, has a standard Western Church service – confessing sins, Apostles Creed, etc. expressed in a strong Muslim cultured form. Moreover, they have invited the moderator of Church of Bangladesh as a theological advisor. In C2, Jesus may be referred to as *Isa*, Christians as *Isa Imanders* (believers), churches as *Jamaats* and pastors as *imans*, etc. It is not without its dangers of using Muslims words in Christian services and publications. The government of Malaysia forbid the use of Allah and other Islamic terms by Christians to stop confusion and offence.⁴⁹ Moreover, some consider it deceptive of Christians to use Islamic language and form. Nonetheless, it appears to be effective in communicating the Gospel and in attracting Muslims.

C3 – tends to be more of a house-church movement or C2 with more Islamic elements. This is where individuals break from Islam but still there is a lot of Islamic culture and form, such as dress and style of worship. They appear outwardly as Muslims. Their fellowships may use Muslim practices, which are not common among Christians but are compatible with the Bible. For example, they may take shoes off, sit and kneel on mats, and chant prayers. They may read the

47 Corwin 2007, 14. In addition, in sub-Saharan Africa, the Muslim identity may be superficial, and subsequently there may be more mobility to change religious identity to C1 Christianity.

48 Corwin 2007, 21. This is actually a response to Corwin by Herbert Hofer.

1. 49 Woodberry 1996, 173. See also Kong, Lester: "PAS says 'Allah' can be used by Christians and others".

2. <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2010/1/5/nation/20100105122539&sec=nation> available online

3. 19.8.2012. Relating to laws passed in the late 1980s c.f. *The Star*, 7th April 1988.

Bible as Muslims would the Qur'an i.e. to sit on the floor with the Bible propped up on a wooden stand, etc.

C4 – has been termed 'Chrislam'. That is the MBBs who practice Islam with Christian understanding or Christianity with Islamic form. They may use the Bible and the Qur'an as equal authorities. They do not consider themselves Muslims any more, or if they do, it is as a true Muslim – one who submits to God properly (although this definition of Muslim can be found across the spectrum). They do not consider themselves Christian either, were they see Christianity as foreign and/or deficient. They have developed their own distinct socio-religious identity. Therefore, they believe in Jesus independent of the historical church. In Nigeria, some Muslims have formed a sect on this format. The *Isawa* (Ifeoluwa - The Will of God Mission) are followers of Jesus based upon the Qur'an.⁵⁰ Some missiologists view all Insider Movements as Chrislam, a new syncretistic sect. In a way, it is a logical outcome when literature like the "*The Way of the Sevenfold Secret*" explains concepts from *Torah*, *Zabor*, *Injil* and Qur'an to enlighten Sufi mystics to the Gospel.⁵¹ The controversy with this methodology of *Common Ground*, *Common Word* and the *Camel Method*, which refer to the Qur'an to communicate Christian truths, is that the Qur'an remains for many MBBs as an authority. That is to say that after the first successes of leading an MBB to accept Christian truth from the Qur'an, the Qur'an will often remain in the long run as an authority in the MBBs' worldview because of its role in their conversion.

C5 – MBBs who believe in Jesus personally, but who remain and function in the socio-religious identity of the Muslim community. These are what are termed as the *Insider Movement*, *Messianic Muslims* or *Messianic Mosques*. Therefore, they follow the outward form of Islam. They give authority to the Qur'an and consider Muhammad a prophet or a form of prophet.

C6 – These are secret/underground MBBs who may not express their faith in Christ, due to isolation or extreme hostility.

KEY ASPECTS OF MBB WORLDVIEW

Before we look at key aspects of the MBB worldview and their impact on key Christian doctrines, it has to be noted that MBBs have not developed firm structures yet. They are a 'movement' that is in process, which has been in process for several decades and most likely it will take several decades before it rests in its identity/identities.⁵²

50 Woodberry 1996, 175.

51 Ibid., 172. Available online on 5.10.2012 at http://www.muhammadanism.org/Gospel/seven_fold_secret.pdf.

52 Higgins 2007, 33f.

CONVERSION

Conversion is not an easy matter for Muslims in an Islamic environment. It can be costly and immediately put one's survival at risk. Finding an excuse not to believe is often a way to deal with the fear of converting to Christianity. Avoiding reading the Bible, talking to Christians, and listening to the Gospel are common defences.⁵³ MBB *jamaats* and materials offer an alternative option, and enable some fears to be overcome, and enable biblical thought to be processed in a familiar unthreatening realm.

The factors that helped Muslims come to faith in Jesus are:

- Crisis – discovering the extent of one's sinfulness; the lack of assurance of salvation in Islam; experiencing God as a hard taskmaster; revulsion at the excesses of Islamism; theological, ethical challenges.
- Reading the Bible or other religious materials – exposure to some form of Christian media; hearing the Gospel in the mother tongue. However, usually with MBBs there is not a strict division between intellectual and mystical motives, but rather a mix of factors are playing in conversion.
- Meeting an advocate of faithfulness towards Jesus – impact of friendly loving believers; Christian friends; Christian pastors when seeking answers and knowledge; Christian foreigners, as they provide in the eyes of Bangladeshis, access to superior technology and knowledge.
- Ritual confirmation of faith in Jesus Christ – attraction to impromptu prayers; experiencing God answering prayer; for some women to have the freedom to pray even during menstruation.
- Dreams and visions that cause a seeking or revealing of Jesus. Dreams and visions, are common in different cultures, including some Christian cultures, but they are particularly crucial in mystical Sufi Islam and hence, the reason why they have been received as a direct message to seek Christ.

Some observers only consider that conversion is genuine when the MBBs have repented of sin, received the Holy Spirit, and believe Jesus has died and rose again. The MBBs understand conversion to have happened inwardly, when an inner relationship of faithfulness to Jesus has occurred in their soul. They expect the conversion to result in moral and ethical changes, so that they will follow Jesus' instructions: to have a passionate heart, loving one's neighbours, one's enemies, loving all without being afraid, forgiving people, caring for the sick, to give alms, to be hard working, self-denying, self-sacrificing, to accept suffering,

⁵³ Brown 2007, 68; Corwin 2007, 14.

to not talk badly of others, to not get angry and to serve others. Their expected results mirror the aims of Islamic morality. MBBs use two techniques to bring about genuine change and a relationship to God: prayer and reading the Bible.⁵⁴

SCRIPTURE

Some MBBs highly value the Bible and through it, they edit the Qur'an to only use that which is compatible with the Bible. Other MBBs have varying opinions; some consider the Qur'an partially or entirely inspired. Therefore, on one hand, by affirming the Qur'an with its common Islamic interpretations there will be contradictions in basic Christian doctrines about Jesus, as it is a revelation that obscures Christ. On the other hand, interpreting the Qur'an according to a biblical framework leads to bridges to biblical revelation of Jesus. Consequently maintaining a high view of the Bible is vital in this process.⁵⁵

The interplay between Judaism, Christianity and Islam is interesting as Judaism rejects Jesus, and Islam accepts Jesus but rejects Christianity. It is perhaps fruitful to explore what Muslims accept in the light of Jewish teaching, so they understand the significance and implications of what they affirm.⁵⁶

Missionaries, evangelists and MBBs have quoted the Qur'an assuming that they are following Paul in the way he quoted Greek poets (Acts 17). However, Paul quotes Greek poetry to make a point that Greeks have been living in sin and rebellion and need to repent of their old pagan life to live a new life in Christ. Paul does not build or include Greek thought into his theology.⁵⁷ However, IMers have quoted the Qur'an and given it authority in the formation of their theology. This has given the Qur'an equal authority to Scripture and enabled it to become a foundation. Among some MBBs, the biblical image of Christ is surrendered to the Qur'anic, in order to be winsome and non-offensive to Muslims.

Nonetheless, the Qur'an brings a circular logic, as even though Islam considers the previous Scriptures holy but now corrupted, the Qur'an states that the *Taurat*, *Zabur* and *Injil* have special value and authority.⁵⁸ The Qur'an even implies

54 Jørgensen 2008, 201–226.

55 Colman & Verster 2006, 110.

56 Zeidan 2007.

57 Corwin 2007, 10; Houssney 2010, 8f. Other places in the Bible where extra-biblical material is quoted are Paul quoting Aratus and Cleanthes (Acts 17:28), Epimenides (Titus 1:12), and Meanander (1 Cor 15:33); Jude quoting 1 Enoch (Jude 14–15) and Assumption of Moses (Jude 9); the writer of Hebrews quoting the Ascension of Isaiah (Heb 11:37).

58 Islam has four main holy books but apart from the Qur'an, they usually have no knowledge of the content of the other books, and some Muslims due to illiteracy and/or limited Arabic skills may have limited access even to the Qur'an. The three other books refer to parts of the Bible: *Taurat*, the books of Moses although Muslims often expect one compilation of law, not the five books containing narratives; *Zabur*, the psalms of David; and the *Injil*, the Gospel, in which they expect a book of Moses' law revised by Jesus. Muslims commonly consider the Qur'an the greatest of the books, and the others to have

that parts of the Qur'an cannot be understood without consulting the 'previous' Scriptures. For example, Sura 38:42; 21:83–84 states the imperative 'remember Job' but the Qur'an has no story of Job. The Qur'an is obviously assuming that its audience is familiar with the Bible. Moreover, it states that when Muslims have doubts they should consult the people of the Book (Sura 10:94). Therefore, some Muslims are interested in studying the Bible based on their understanding of the implications of the Qur'an. The MBB fellowships then serve in this regard to enable Bible study. From the studies, Muslims receive new insights, into God's goodness and holiness, fallen state of humanity, promises of the Saviour-King, the Messiah and the eternal Kingdom that He has established. Studies on the OT with NT understanding and Islamic language are particularly well received and effective at persuading Muslims to the biblical worldview. Therefore, some in the fellowships are in a process to faith and others are in a process to work out their faith. The Qur'an, nevertheless, plays a significant role among many MBBs to enable this process.

The most troubling concern with IM, in addition to the formation of a new religious sect of Chrislam, is the rewording of Bible translations to make the Scriptures inoffensive to Muslims: to remove in particular filial language such as the title 'Son of God'; to give Jesus Islamic titles, referring to Him as an Islamic prophet and saying 'peace be upon Him' after His name.⁵⁹ This rewording of the Bible plays into the commonly held view by Muslims that Christians are constantly corrupting the Scriptures and so constantly forming their own conjecture to be based upon. In the eyes of Muslims, this would be a present day proof. Further, to translate the Bible, by stretched dynamic equivalence into Muslim-idioms is very problematic. It results in a form of Scripture that will give authority to promoting an Islamised Gospel and rework the Bible into an Islamic worldview. It would stall any process that is happening among the MBBs towards a biblical Christian worldview. Many Bangladeshi Christians and MBBs are alarmed, and so they are resisting this type of translation. They feel it is being driven by Westerners, in particular financiers and proponents of IM. Besides, there is a great work done by Bangladesh Bible Society in providing *Mussalmani Bangla* word for word accurate translation.

Usually, as part of the conversion process, many MBBs have come to have a high view of the Bible. This has had a powerful effect on the direction of the process and movement. They generally have a high degree of awareness of the Bible, where they read, recite and meditate often upon it regularly. MBBs study

been corrupted.

59 Madany 2012, 5; Stephan 2011a, 1ff; 2011c, 2. This controversy has been in the news in respect to parachurch organisations involved in dynamic equivalent translations.

the Bible in more intimate ways than most churchmen and missionaries.⁶⁰ MBBs study the Bible to know God's ways, obey his commands and follow the examples of Jesus and the Apostles, rather than using the Bible to debate on doctrinal differences, although they often use the Bible and discuss the Qur'an to settle disputes. They are in a regular pattern of engaging God's Word in Scripture and they expect it to bring change and transformation in the personality of the believers. Most MBBs believe the Bible over the Qur'an and that faithfulness to the Bible is essential. That is, even though they may discuss Qur'anic passages, they do not go as far as giving it the authority of absolute revelation. They will modify or reject unbiblical Islamic teachings. They essentially distinguish between 'believing' the Qur'an, which they do and 'following' the Qur'an, which most do not. The Qur'an in my opinion has become to them something like a prominent theological treaty that they discuss and engage with from time to time, but has no binding influence upon them.

The Bible has become in an ontological sense as well as in the text, an *ayat*, a sign from God. That is to say that the way that they used to use the Qur'an as Muslims, is now the way that they use the Bible. They apply *Tafsir* hermeneutics to the Bible, which results in them considering the text as divine truth or word, because the text has a special nature. For example, they can read the Bible, without necessarily understanding it, and assume that it will still have the power to affect those around. Therefore, the Bible is used to evoke a sacred reality, as well as develop personal intellect and ethical guidance. Also, it is not uncommon for them to handle the Bible with extreme reverence, e.g. to kiss it, elevate it off the floor, etc.⁶¹ However, concerns arise with IM proponents' use of unorthodox hermeneutics and anachronistic interpretations of isolated biblical texts.⁶² Educating biblical scholars among IMers is needed to give the movement understanding of the dynamics and developments in hermeneutics. Many MBBs have the academic background, aptitude and passion to learn the biblical languages and scholarship needed to serve their community.

SHAHADA – ALLAH & MUHAMMAD

Can a Christian say the Muslim confession, the *Shahada* – 'There is no god but God, and Muhammad is the Messenger of God'? There are similarities in the first clause, in the rejection of polytheism, to the first part of the *Shema* – 'Hear, O Israel: The LORD our God, the LORD is one!' (Deut 6:4; Mark 12:28–30). The potential difficulty in the Muslim confession of monotheism is whether Yahweh/Jehovah (the God of the Bible) can be equated with Allah (the God of the

⁶⁰ Corwin 2007, 16.

⁶¹ Jørgensen 2008, 173.

⁶² Lingel 2010.

Qur'an)? In the Syriac origins of the word 'Allah', definitely 'Allah' can be understood as the God of the universe,⁶³ and so 'Allah' is as appropriate to use as 'Jumula', 'Issor', 'God', 'Theos' or even 'Elohim'. On the other hand, Allah is also mixed with Arab pagan concepts, but then so do all the other names for Yahweh have possible pagan connections. The dilemma really concerns whether the Islamic Allah is a divine king who moves between mercy or wrath dependent on our actions, or whether God is the biblical concept of the divine loving Father reaching out to humanity. Therefore, confessing the first part of the *Shahada* is not necessarily lying or giving false witness to God, as it depends on one's personal hermeneutics of it.

The biggest stumbling block in the *Shahada* is the reference to Muhammad as *the* messenger of God, which is clearly an addition to any Jewish or Christian doctrine. If Muhammad were accepted as the last universal prophet or even if a last universal prophet is expected, then it would mean that the revelation that came through Muhammad has the authority to correct/reject the previous Scriptures and correct/reject Muhammad's perception of Jewish and Christian 'false' doctrines. For example, he rejects the Trinity but understandably, as he conceives it as three gods – God, Jesus and Mary. He rejects Jesus as the 'Son of God' but then he understands it to mean that God had sexual intercourse with Mary, and Jesus is their biological son; rather than Jesus being the only one born out from God, the Word. He clearly struggles to understand and rejects Christ's incarnation, crucifixion, and resurrection; hence he has not understood the significance of the cross in his own life but rather looks to a system of law/instruction to improve Muslims' potential of salvation in God's mercy from God's wrath (which is methodologically similar to Talmudic Judaism). Furthermore, he subtly has changed the identity and work of Christ. Hence, he has formed a heresy. Therefore to confess Muhammad as an apostle sincerely from a Christian point of view would be to deny true biblical doctrine about Christ (John 5:23; 2 Cor 6:14–17).⁶⁴ It would be tantamount to declaring a false testimony of God.⁶⁵

Interestingly, the MBBs point out contradictions in Islamic thought concerning Muhammad. For example, Muhammad is believed by Muslims to intercede on the Last Day for his followers and yet Muhammad's own salvation/blessings/peace depends on Muslims' prayers of petition. Moreover, in the Qur'an there are verses that reveal that Muhammad is uncertain of his own pure state and yet there are verses that emphasize Jesus' sinlessness. Therefore, to many

63 Woodberry 1996, 173–175.

64 Stephan 2011b, 3f.

65 Although, the heresy in the Qur'an however is not so systematically formed, as Sura 4:157 can deny the crucifixion but Sura 3:55 & 19:33 can indicate it.

MBBs this means logically Jesus is the only mediator approved by God (Sura 19:87; 20:109; 53:26; Matt 3:17; Mark 1:11; Luke 3:22; 1 Tim 2:5).

Therefore, some MBBs do not say the *Shahada*. If they go to the Mosque, they are rarely carefully observed as the prayers are usually verbally lead by one imam, and the Muslims around do not expect any at the Mosque to not confess it. They would rarely be tested to confess it and perhaps they would only be tested if they were publically outspoken in proclaiming the Messianic message. To many MBBs in IM this is really a question posed by Christians to test them, because for many Christians to say this, no matter the motivation, is an action that declares to all around that one is in adherence to the doctrines of Islam.⁶⁶ However, there are biblical grounds for the practice of dissimulation, that is to publically do or say one thing and then to secretly do something else (1 Sam 16:1–3; 21:12–15; Ps 34; John 7:1–10).⁶⁷

For example, some MBBs confess the *Shahada* but without giving it meaning, because they consider the confession as a result of social coercion. They use the Islamic idea that there should be no compulsion in religion. So, by feeling forced to confess it they feel it therefore carries no intention and so no meaning. Furthermore, some feel that it makes no difference because even if they stay away from the Mosque and so not say the creed, the community around will still consider them nominally Muslim.

Additional, some MBBs say the *Shahada* as a sign of social solidarity rather than conviction.⁶⁸ They mutter the words often not thinking of the content, as Arabic is not a language of understanding to many of them. They perform it just to communicate piety and subsequently to have the social status to speak on spiritual matters.⁶⁹ This is controversial, as an MBB who performs this to meet the standards of Islamic righteousness will ultimately undermine the Islamic standard of righteousness by preaching the Gospel. Moreover, some consider that this is a form of deceit, although those who do it claim that it opens doors to share the Gospel.

Some others approach the *Shahada*, with changed wording. They replace the Muhammad focus with 'Isa is the straight path', '*Isa ruhu'llah*' (Jesus is the Spirit of God), or '*Isa kalimat-Allah*' (Jesus is the Word of God).⁷⁰ That is they confess from a biblical framework, truths that are in the Qur'an about Jesus. So they have changed the confession to give Jesus pre-eminence but they still limit that

66 Stephan 2011c, 2.

67 Corwin 2007, 12.

68 Just like many Englishmen would say "God save the Queen" even if they are an atheist. Corwin 2007, 15.

69 Brown 2007, 70ff.

70 Sura 4:171.

confession to an Islamic framework i.e. they are not likely to confess 'Jesus is the Son of God' as it does not comply with the Qur'an.

Nevertheless, some sincerely confess Muhammad as a prophet, as they believe Muhammad had in some sense a biblical mission from God and he was in many ways a good religious leader. They may refer to non-biblical prophets like Melchizedek, Jethro or the 'anointed' Babylonian Emperors (Is 45:1).⁷¹ They see that Muhammad called people to God, he called people to repentance, and so he was like an OT prophet. They see that Muhammad also echoes the monk Bahira's calls for reform in the churches. Indeed, Muhammad could in some ways be equated with the reformer theologian, Martin Luther.⁷² I think there is perhaps value in treating Muhammad as a world changing prominent theologian and the Qur'an as a theological treaty. In this way, the genealogy of his ideas can be traced and his writings/sayings critiqued. There is also value in relating Muhammad with Luther because both start their prominent religious ministries voicing a good message that turns people's hearts towards God's ways, and against abuses of religion and culture. Further, they both similarly became caught up in politics. Muhammad's violence can be treated in the light of Luther's violence. Luther calls for violent persecution of the Jews and shipping them off to the Levant. He also favours violence to instil law and order over rebelling peasants. Therefore, if Luther, or any religious leader, would be brought into a position of unquestionable authority, where all their works are accepted as speaking divine truth, then following Luther would have little difference to the dynamics of Islam. Consequently, a comparison of Muhammad to Luther would enable a use of Muhammad's works but also a healthy limitation upon the divine significance of his recorded recitations. However, to perform a systematic theological analysis of Muhammad's message is not easy, as he wrote strands of biblical truth about Christ, as well as error. The strands of truth could make Muhammad, appear like a prophet such as 'John the Baptist', in preparing a way to Christ. Therefore, because of these strands of truth many MBBs still value Muhammad and the Islamic system, even though their new faith in Jesus implies that the Islamic system is not complete. This MBB attitude to Islam may change with time. Those that grow in love and obedience of Christ, and who discount error will assumingly see Muhammad and Islam take a less significant role in their lives.

Furthermore, when considering Muhammad, it has to be noted, that modern Muslims have a variety of views about him.⁷³ He is a cultural icon; just like Plato and Aristotle have a defining role in Western culture or George Washington and

71 Higgins 2007, 33.

72 Zebiri 1997, 196.

73 Brown 2007, 71f.

the American constitution in US culture. To attack or dismiss Muhammad is to hit one of the core elements in their culture and so it would feel like they are personally being insulted.⁷⁴ It would be like asking a Finn to convert fully to Christianity by removing or destroying Kalevala. To impose such a condition is effectively stating that to belong to one's culture implies one cannot become really a Christian. So in order to be a Christian, one would need to deny one's personal identity and to be a traitor to one's culture. Subsequently many MBBs need a way to follow Christ that does not abandon Muhammad.

JESUS

Many of the MBBs have initially got their understanding of Jesus from the Qur'an or from religious material that challenged them to think about the revealed image of Jesus in the Qur'an. The way that *Isa al-Masih* has such a unique role in the Qur'an, such as being sinless and being able to work miracles, has drawn them to seek more about Jesus. They value the Qur'an because it started in them the path to become a believer in Jesus. They see from the Qur'an that Jesus has a lot of spiritual power. He has living power because he is still alive in heaven. He has power before God because He is innocent, sinless and untouched by the devil. Jesus is holy and sinless because God's Spirit dwells within Him. They are willing to accept, even from a qur'anic viewpoint that Jesus is the incarnation of the 'divine message'. Notably, that is short of confessing unity of Jesus and God, but a step towards it. MBBs have come to conclude that Muhammad only brought an outward message and an outward religion, but Jesus has power to bring an inward faith. Jesus personally is the giver of salvation to them i.e. Jesus is personally real to them. The fact that Jesus is alive and that he is innocent and powerful, gives him greater hierarchical superiority over Muhammad. Jesus' ethical and spiritual qualities exceed Muhammad's. Therefore, MBBs believe all the Islamic prophets but they are won over to Jesus.⁷⁵

MBBs are centred on Jesus. They know that their holiness before God comes from the blood of Jesus. The *qurbani* (sacrifice / offering) of Jesus has a profound effect upon MBBs. His willingness to sacrifice himself is a model for them to follow. The way Jesus suffered unjustly is also a way for MBBs to relate with Jesus. The display of Jesus' love through suffering touches them. Therefore, Jesus' innocence and sacrifice, transcends Islamic concepts and places MBBs within a Christian theological sphere, although they may still have an element of Sufism in their theology. However, the fact that MBBs consider union with God only really possible through Jesus is a step away from Sufism.

74 Brown 2007, 69. Mission Frontiers Jul–Aug 2008, 22.

75 Jørgensen 2008, 174-201, 255.

MBBs seek to be faithful towards Jesus, and so faithfully participate in Christ's innocence and sacrificial nature. In this emphasis on faithfulness, they follow some Sufi Islamic ideas about nurturing oneself into slavery of God through ascetic practices, to obtain union with God. Therefore, MBBs often mention the need to prioritize Jesus, love him, fix one's mind on him, become centred on Jesus or essentially to make Jesus one's *iman* (faith). That is their *iman*, the centre of their personal totality – heart, mind and thought – should become fixed upon Jesus, in order to be 'faithful' to Jesus. Jesus therefore is being approached in an Islamic way, but Jesus has replaced the Qur'an as the centre of their *iman*. Furthermore, there are clear Islamic Sufi elements in that their personal faithfulness to Jesus, as it is considered meritorious. On the other hand, they also move away from Islamic thinking in that faith in Jesus takes on a real relationship in prayer and is less of an obligation to be performed.⁷⁶

Sin is considered unfaithfulness to Jesus. The most severe sins are drinking alcohol, sexual sins, stealing and lying, which are thought to cause a disconnection and punishment from God.⁷⁷ Therefore, faithfulness to Jesus removes sinfulness. Consequently, there is a strong emphasis on personal actions in salvation rather than trusting only in God's actions towards us. This mirrors some Baptist, or more specifically Arminian theology. That is even though salvation is by God's grace, through Christ's blood, and applied by faith, there is also an element where personal actions affect the effect of the Gospel. In particular, for MBBs daily inward personal prayer and prayers for forgiveness are needed to apply salvation in the believer's life. To MBBs a personal dimension of prayer and Bible reading are signs of having a good relationship with God.

SALAT AND PILGRIMAGE

The word '*Salat*' has its roots in Syriac and was used in both synagogues and churches as the act to 'bow down' and pray. The MBBs pride themselves on observing the significance of taking shoes off (Ex 3:5), standing (I Kings 8:14, 22; Mark 11:25), forehead to the ground (Gen 22:5; Matt 26:39); kneeling (Ps 95:6; Acts 20:36; 21:5) and lifting hands up (Ps 28:2; 1 Tim 2:8), as better at observing biblical patterns, than present Christian practices.⁷⁸

The Muslim ritual prayer contains elements that can mostly be found in the Bible, except of course for the emphasis on Muhammad and praying for the dead.⁷⁹ Also, Islamic ablutions are borrowed from some Jewish practices. The

⁷⁶ Ibid., 151ff, 168.

⁷⁷ Ibid., 157.

⁷⁸ Woodberry 1996, 175–178.

⁷⁹ Moreover, in the Muslim ritual prayer there is witness (Deut 6:4), petition for God's mercy (Ps 86:5), praise of God (Hallelujah), acknowledging God's sovereignty and command of judgement day (Matt 25:34; John 5:22; Rom 2:2–3), refuge and guidance in

Islamic conception of ablution resembles the potential to spiritually and bodily purify from sin, like some Christian views on baptism. The biblical basis for ablutions comes from the Levite priests' practices before entering the presence of the Lord (Ex 30:17–21; 40:30–32).

The five Islamic daily prayers have no basis in the Bible or Qur'an but rather derive from Hadith. The Qur'an, and some Shia traditions, follow Jewish traditions and biblical passages of three daily prayers (Ps 55:17; Dan 6:11), so some of the MBBs tend to be less observant of the five daily prayer times. Some will attend the Mosque occasionally. Some MBBs pride themselves on being able to pray as many times as they need and anywhere. The weekly day of gathering for Muslims is Friday and is traditionally based on the convenience of gathering on a market day in Medina. In modern Muslim states, Fridays are a day off, although in Bangladesh much market activities continue. Trading only slows during the main prayer time. Therefore, in Muslim states, many churches and MBB *jamaats* have their main gathering on Friday.

Muslims observe the prayer times as a way to gain merit towards salvation or in limiting the condemnation of God's wrath. There is no penitence in Muslims' prayers just an aspect of forgiveness based on human merit and divine mercy.⁸⁰ Protestant Christians view prayer as a fruit of faith leading to a good life, divine acceptance and rewards (Matt 6:5–6; Acts 10:35; Rom 2:6, 7), although in practice they are not always so pure in their position. The MBBs are somewhere in between these two positions. The struggle with legalism, formality and externalism is not just a Muslim struggle, many Christians and Jews have similar struggles.⁸¹

Christians can face in any direction in prayer, although in some traditions some churches have faced east. Jews and perhaps the early Jewish Christians faced Jerusalem especially when using the synagogue. Early Muslims also initially faced towards Jerusalem. Interestingly, the Qur'an also places more emphasis on inner piety and beliefs than direction of prayer (Sura 2:177). Some Jews and Christians have used *qiblas* too and so Muhammad may have taken the concept from them.

God (Ps 31:3; 46:1; 119:1), giving God's greatness worship, glory and exaltation (Ex 24:1; Ps 48:1; 83:18), and to make petition and intercession (1 Tim 2:1). Of course, elements like seeking guidance from God can have different content and may vary according to 'folk' practices.

80 Woodberry 1996, 177. In the theory of Islam there is no acknowledgement of original sin. Therefore, a believer just balances bad works with good works. However, much description of the effects of original sin can be found in Islam and so the concept of repentance, changing one's mind, does practically exist. However, Islamic repentance does not have the need for the Saviour or the role of the Holy Spirit to enact it.

81 Corwin 2007, 11.

The problem with Mecca as the focal point of prayer is that it is the centre of a non-biblical narrative. The account of Abraham's maidservant Hagar and their son Ishmael are retold with significant differences. The Muslim account is a clear claim that Ishmael's line is of greater importance than the biblical promised line of Isaac, and hence Mecca has become more important than Jerusalem. By making Mecca the focus point for prayer or pilgrimage, is to identify with a non-biblical narrative instead of the biblical account. Mecca, as well as being a pre-Islamic pagan centre, is also an Ishmaelite centre.

Additionally, several MBBs have participated at the Islamic prayers at a funeral in order to take the opportunity to share a passage from the *Injil* and share faith in Jesus. The situation is not without its difficulties as if the deceased was not an MBB, can prayers for the dead be said to petition God for His mercy over His wrath and shorten the stay in Hell?

Even so, one of the attractions for MBBs to Christ is the freedom to pray to Jesus at anytime, anywhere, with their own words, in their own vernacular and that anyone can pray in their gatherings.⁸²

RAMADAN , CHARITY AND BLESSINGS

To observe Ramadan as Muslims do, brings up theological dilemmas of attempts to achieve a level of righteousness by works. Can MBBs observe the month of Ramadan in an Islamic way? Can they show they are good obedient Muslims, when such a show implies they are seeking God's reward by works? Perhaps they could mix aspects of lent to observe it in a 'Christian' way. That is, they may sincerely fast privately as many Christians do to develop spiritual disciplines, and petition God in the way the biblical concept of fasting would imply. Several MBBs do fast and pray for special reasons. However, the Islamic concepts of divine blessing and honour prevail among MBBs. Perhaps, this has remained because some Christian Reformed theology (a founding feature of the MBBs) teaches that by obedience to God's rules one receives blessings and prosperity. In this way, the MBBs are influenced by the Protestant dialectic between law and gospel. Although the MBB content of the Gospel appears approximately the same, but their law has qur'anic (Talmudic) elements.

Can MBBs celebrate *Eid Qurban*, with regards to almsgiving? This is because part of the sacrifice is given to the poor, although often in a chaotic riotous way. Can MBBs participate in the almsgiving *Zakat* system, when beggars and poor neighbours will still expect charity? Not participating in almsgiving is socially irresponsible in Bangladesh. It will furthermore invite curses. There is a biblical basis to give alms to the poor (Deut 15:11; Prov 19:17; Matt 6:1–4; 25:35–46). On

82 Jørgensen 2008, 146, 158ff, 164.

the other hand, there are clear deficiencies in Ramadan and Islamic charity, perhaps due to the self-benefiting motivation of observing them. Muslims have developed a doctrine that almsgiving can forgive sins. This is perhaps an influence from Christians as several early Church Fathers, based on Apocrypha (e.g. Tobit 4:7; Ecclus 3:30) taught this doctrine.⁸³ It has a self-serving motivation rather than motivation of serving God to show his love to the needy. Subsequently, there is still extreme poverty in most Islamic nations, so there are short falls in the present *shariah* economic model, especially when compared to the efficiencies and greater tax gathering potential of the modern welfare state. Moreover, communal joyous evening feasting features more than daytime spiritual restraint. Consequently, many MBBs consider it unwise to participate but then many do so for communal and family expectations.

CHURCH , MOSQUE AND JAMAAT

For many MBBs, they were brought up with the idea that 'Islamic' stands for what is sanctioned and legitimate.⁸⁴ Therefore, MBBs may take an Islamic style in worship as it is assumed to be good.

Is it appropriate for an MBB to go to a Mosque? The Mosque plays two roles: a house of prayer to God but then also a place for only Muslims to gather. To attend the Mosque is not without its controversies, especially in communicating identity. However, in the early stages of Islam, Muslims were known to attend synagogues and churches for prayer. Many early mosques were converted church buildings; hence the adoption of Christian (Byzantine) architecture and the development of the minaret from church watchtowers or ascetic monk dwelling towers. So, there are Christian roots to the Mosque.⁸⁵ Mosques have even become, like some churches / chapels, a building just occasionally used for religious worship and for community gatherings. For the MBBs they value more the inward personal prayer and so they are quite flexible about the location of outward prayer, even to the extent of performing *namaz* prayers at the mosque. It has to be noted, however, that not all MBBs have been strict Muslims observing all the daily prayers, so mosque visiting may not have been their normal habit.⁸⁶

The MBB *Jamaats* practice Christian worship in a Muslim style of liturgy, actually a *milad* (celebration worship devotion) style. The content of their service may vary from being like formal Western Church liturgy (Presbyterian) overlaid with Islamic style to being a very informal free style service. They often have

83 Woodberry 1996, 180.

84 Waardenburg 2002, 68. Who refers to the worldview of Muslims rather than directly about MBBs.

85 Woodberry 1996, 178f.

86 Jørgensen 2008, 240.

their own meeting on Friday which members either go instead of attending the mosque or as well as attending the mosque. They have Bible readings in a style of how Muslims would read the Qur'an in their liturgy. They sit without shoes on mats on the floor and use a *rehal* (wooden stand) to elevate the Bible. The Bible reading is often unplanned and can vary in length according to the topic. They may even not read it directly but just discuss an issue. They engage in an informal question and answer discussion, to understand how to apply the passage into their lives.⁸⁷ They pray personal informal prayers in vernacular Bangla and often everyone is free to pray about their needs.⁸⁸ They distance themselves from Islamic ritual prayer, although some may use it. Living in a personal relationship to Jesus is more important to them than being a member of an institution. The inward reality of Christ in them is not just an acquisition of intellectual knowledge but a real active relationship. They sing classic Church hymns, which have been translated into Muslim Bangla, but also Bengali songs in 'folk song', *baul gan* style. These folk songs come from *tantric* Indian philosophy and Hindu *bhakti* religiosity that imbibe a personal relation and interior commitment in religious life.⁸⁹

The MBB *Jamaats* have a very simple, Brethren style, Lord's Supper with no pomp or circumstances. They follow the pattern like many radical reformed churches in only eat bread and fruit juice, and to read 1 Cor 11. They have no candles, pictures, incense or statues. Therefore, their style is Islamic and indigenous 'Bengali' but at the same time, they distance themselves from Muslim practice in several areas.

With baptism the MBBs mostly follow Baptist thinking but on the other hand, they also follow the Sufi Islamic concept of *turiqa*, binding.⁹⁰ They teach that first an inner binding, the reality of being clothed in Jesus, has to take place and then public confession, using baptism as a public sign of faithfulness to Jesus and His teaching. They make an outward binding to Jesus by the baptismal ritual. After public baptism with water, the believer is in full fellowship with other believers.

One of the strengths of the MBBs is in their ability to form close-knit communities in their small *jamaats* / house groups. Very rarely do *jamaats* take on the form of a 'Messianic Mosque'⁹¹; mostly they are just small house groups in homes or work places. One of the advantages of such small communities is that they provide meaning, identity and belonging. In this way MBBs pride themselves on being different, a third option, from the religious structure of Islam and Chris-

87 Corwin 2007, 16; Jørgensen 2008, 145, 162.

88 Jørgensen 2008, 146.

89 Jørgensen 2008, 142–150.

90 Ibid., 154, 168ff.

91 Corwin 2009, 9.

tianity. They consider themselves superior to the Islamic religious system and to 'Hindu' churches. Presently, the *jamaats* tend to be spiritually inward, rather than outwardly religious.⁹² Although with due process of time, based on other similar groups in history, structure is inevitable, especially with growth in size. Therefore, there is a need for some MBBs to become suitable scholars to guide this process to structure in the right direction. Especially now, because of the emphasis to stress IM as the only way to do missions among Muslims, is also causing some to assert the *jamaats* as a separate way from the Church.

To the MBBs, the mainline churches are difficult for them as in Bangladesh the churches are full of Hindu elements and Hindu thinking. In Roman Catholic churches the 'idols' offend them. They are particularly offended at the lack of adoration of the Holy Books by Christians and the lack of respect by wearing shoes in the presence of God disturbs them. The MBBs, consider Christian practices as being deficient and spiritually poor. The churches do not attract them, make them feel comfortable and so they struggle to be motivated to attend. Further, to become part of the mainline churches they would have to discard and try to forget their upbringing. As this is felt to be impractical, the *jamaats* offer a format for them to reinterpret their previous religious life into faithfulness towards Jesus.⁹³ Nevertheless, some MBBs may also attend a church as well or have some interaction with a church minister.

The sensitivities between genders from Islam are often carried over into MBB fellowships. In particular, either a woman's father or husband makes decisions on her behalf. Women do not participate on an equal level in the *jamaats*, although there are some women only *jamaats* led by women. Generally, women are expected to just follow. Often according to culture, men and women sit separately and women use a head scarf in meetings. These are not necessarily Islamic, as several churches practice gender separation and head covering for women in church. On the other hand, I saw women undertake theological studies, which are empowering them to teach and take ministry roles. Therefore, the role of gender is presently in my opinion in a process.

SYNCRETISM

Jørgensen⁹⁴ writes in his published PhD thesis in some depth about syncretism. In the History of Religions, syncretism denotes the process of blending and mixing of religious systems or elements, such as behaviour, knowledge and artefacts.

92 Jørgensen 2008, 226–236, 245f.

93 Ibid., 229–234.

94 Jørgensen 2008, 35–114. Jørgensen has done qualitative case studies on MBBs. However, it is not clear which MBBs he has researched according to the C1-C6 categories, other than it would seem to be the non-church going categories.

However, as much as one would try to avoid syncretism,⁹⁵ it will always arise as soon as there is translation. The 'terms of equivalence' from one culture to express the thought from another culture, has the danger of inviting borrowing and mixing of cultures. Therefore, taking the Gospel across cultures, and translating the Scriptures, etc. will result, in an unavoidable degree of syncretism. The Christianization of a culture, or to indigenise Christianity into a culture, will have the effect to question both social identity and the integrity of the Christian message. Some have suggested that as Christianity has a capacity to syncretise and because syncretism is the norm rather than the exception, then perhaps it should be treated as classic systematic concept in theology.⁹⁶ Particularly in discerning where the dividing line is. Some have decided that C4-C6 is too syncretistic⁹⁷ but apart from the obvious separation from any church the criteria for this dividing line is not clear.

Essentially, as we look at the MBBs it is not our place to dismiss them for being syncretistic, as we are syncretistic with our culture too. For example, many Western Christians have syncretised their faith with materialism. Christians should perhaps reflect upon each other as brothers in the body of the Church and learn from each other's situation in order to see where they need revision and reform. It is not a question of whether truth only lies in Christian faith, but whether Greco-Roman or European understanding of the Christian faith is the only way to hold that truth. Clearly, Messianic Judaism, MBBs and Hindu Christ *Bhaktas* are revealing that other cultural ways to be Christian are possible.

Syncretism with Bangladeshi Islam is observed amongst MBBs in the *jamaat* liturgy, in the *jamaat* fellowship identity, in the ideal of being a faithful believer, in processes to conversion and in theological reflections among MBBs. Essentially, they are practicing a Bengali cultured and an Islamic style of faith in Jesus. They are like an unstructured Sufi mystical *pir* institution, where their *pir* (saintly guru) is Jesus. They gather in the presence of Jesus, like Sufis do around a saintly *pir's* shrine, to partake in his power. They bind themselves to their prophet and teacher, Jesus, then follow, and learn from Him.⁹⁸ There is a clear Islamic style of religiosity but the subject matter is Christian. Their Christology is biblical not qur'anic, although it is also dialoguing with the Qur'an. They are clearly different from Western Christianity, although Protestant Reformed theology has influenced their basic tenants, and the Emergent Church has influenced their rhetoric and direction. They are clearly far from being Euro-centric. Their syncretism has

95 Stephan 2012, 2 c.f. I Cor 10:21.

96 Jørgensen 2008, 69.

97 Coleman & Verster 2006, 105.

98 Jørgensen 2008, 250.

dangers of possibly taking believers in Christ into Islam, but also conversely it can lead members of the Muslim community into faithfulness towards Jesus.

However, there are pitfalls with syncretism such as if it stagnates into a man-made form and does not continue in a process towards Christ. That is if there is no genuine Spirit filled faith in Jesus and if the MBBs do not have the Bible to lead them in adapting their faith into their cultural identity, then they are likely to deviate from true faith by putting their trust in legalism or occult religious practices. There are also dangers with trying to correct syncretism because if people are forced to act contrary to their conscience, it could destroy their faith. Similarly, if attempts are made to make ownership or pressure authority over MBBs then it may cause some to turn away.⁹⁹

CRITERIA FOR DISCERNING MISSION STRATEGY

In the inter-testament period, some Jewish sects formulated salvation to be obtainable by observing the deeds of the Law or to be more precise their interpretation of the Law. They became ignorant of the righteousness of God and sought to establish their own righteousness in the standards of their own traditions (c.f. Rom 10:1–4). They expressed what is at the heart of natural religion and the core of all man-made religion. The natural state of the heart of man is to be focused on his own potential and actions. Interestingly, Islam teaches that it is the very essence of natural religion. Therefore, Islam has a very optimistic view of humanity (Pelagian) and hence, Muslims overlook the mystery of human recalcitrance and hardness of heart.¹⁰⁰

Furthermore, Islam proposes to achieve salvation by captivating culture and politics. It is an earthly kingdom, using earthly processes to achieve its aims. In contrast, Jesus shunned the opportunity to lead a world political power but preached that the Kingdom of God can come in people's hearts. Jesus said 'I am not of this world' (John 8:23). The call of the Gospel is to not be conformed to this world but the call of Islam is to be conformed to the Islamic understanding of worldly religion by following the example of a man, Muhammad. The mixing of these two kingdoms results in confusion and compromise.

So, in summary, for MBBs to bring the syncretism of natural religion to the Gospel is their greatest danger. Nevertheless, the danger is not only theirs but for many Christians, including missionaries that struggle to depend on God's grace rather than their own actions.¹⁰¹ Biblically, true missions acknowledge that God saves and mission methods do not. Any elevation of a particular method, dogma

⁹⁹ Mission Frontiers 2011, 21ff c.f. Rebecca Lewis.

¹⁰⁰ Madany 2012, 3.

¹⁰¹ Stephahn 2012, 2. For example, to rely on human ways to do mission i.e. through intellectualism of academia such as social anthropology.

or practice to be the way to salvation or vehicle of salvation has the danger of idolatry. Therefore, the proposal that IM is *the* way to bring Muslims to Christ is to push a man-made method beyond God's dependency and election.

A danger with IM, is that there is little or no emphasis, that Muslims need to repent from the religion of Islam and to come out and reject it. Several MBBs have testified that Islam was a spiritual darkness upon them. They felt they were under a demonic spirit. Therefore, breaking away from it was the only logical way to be clear of its influence. By allowing a Christian fog, that mixes Islam and Christianity, brings dangers of mixing darkness into Christian spirituality and faith, and not just on a cultural level.¹⁰²

On the other hand, if the Church insists that the traditional Euro-centric ecclesiastical model is the only way to reach Muslims then that will entrench Muslim resistance to the Gospel. It would also place the ecclesiastical model as the only way the Holy Spirit can work in the world, and so place it as an idol. Essentially, missionaries and IMers have to stop trying to be the Holy Spirit to MBBs and all should listen more to the Holy Spirit together.

CONCLUSION

The MBBs in Bangladesh have formed a basis for faith in Christ that openly engages Islam and Bangladeshi religious culture. It offers them a place to reinterpret their upbringing, to rework their religious, social and cultural identity, in the light of their real inward faith in Christ.

The MBB movement in Bangladesh has started as a combination of several factors. One being that the mainline church was not ready to consider MBBs and their cultural background. The churches did not have initially, the theological education or the right attitude to handle the dilemmas arising from MBBs. Moreover, for the MBBs the Hindu ways of thinking and doing things in the church were very problematic. Therefore, MBB *jamaats* became a natural step to progress discipleship among MBBs.

The other clear factor in the formation of MBB movement is that it is a product of post-colonial missions. Past attempts to force the traditional Euro-centric form of Christianity upon the world, was spiritual colonialism, which burdened, abused and subverted the integrity of other cultures and faiths. It is undesired in the modern world. Therefore, the post-colonial approach offers the possibility of inter-religious hermeneutics whilst being firmly committed to Jesus. It offers a culturally inclusive approach with an exclusive Christo-centrism. The MBBs show that this is clearly possible and effective in reaching Muslims for Christ.

¹⁰² Houssney 2010, 13.

Orthodox Muslims do not like it, as Christianity in MBB form is not so easily to dismiss and apply the usual polemics. For Christians though, going beyond C3 up the spectrum, is problematic as a destination. Theologically there can be no such thing as a 'Messianic Mosque', although it might be observed in the process towards biblical Christian faith. Rather the destination is to have *jamaats* (gatherings) where Christ's presence is real and the Bible is consumed, applied together and allowed to transform.

MBBs have clear Christian roots. They have clear influences from Protestantism, in particular Reformed theology and more specifically Evangelicalism. They have clearly dialogued with Presbyterianism; the Presbyterians have been active among them in providing theological education possibilities and the production of theological materials. MBBs have engaged Baptist theology, especially concerning invisible inward and visible outward Christian practices. They have had interaction with Brethren/House Church Movement, which has perhaps come through parachurch mission agencies, to influence their anti-structural form. It would be interesting to explore what eschatological theology the MBBs have to explore the extent of that influence. Further, Pentecostal/Charismatic influences can be seen in some of their spirituality i.e. seeking God to give directly answers rather than formulating answers through theological frameworks. Other Christian denominations are working among them and influencing them. It is interesting, however, that the MBB Christian doctrine is purposely expressed in an inoffensive way to Muslims. Nevertheless, their doctrine formulation is still very much in process.

Finally, because of Messianic Judaism and MBBs, etc. the church globally is changing, from being ecclesiocentric to Christocentric. The Christian Church is no longer simply identified with certain Western churches or institutions. The MBB *jamaats* reveal the power of such Christocentric fellowships. They offer a way to hold exclusivism to Christ but to exercise inclusivism in terms of culture. Therefore, in this increasingly individualised and globalised world, the Christocentric format appears to be an effective way that missions will increasingly be done, although with the danger of creating totally unique ways. Nevertheless, it holds great potential to realise the confession in the Apostle's Creed of 'the holy catholic Church', that the Church would one day be really catholic i.e. 'for all'.

BIBLIOGRAPHY

BROWN, RICK

2007 "Biblical Muslims. Insider Movements: The Conversation Continues".
International Journal of Frontier Missiology Vol. 24 No. 2 Summer 2007,

- 65–74. Available online 24.8.2012 at http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/24_2_PDFs/24_2_Brown.pdf.
- CIA
 "People: Bangladesh". *The World Factbook*. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bg.html#People>.
- COBB, VIRGINIA
 1969 *The Commission*, Southern Baptist Convention Tehran Conference. Available online 24.8.2012 at <http://levantium.com/2007/11/25/virginia-cobb-an-approach-to-witness/>.
- COLEMAN, M. & P. VERSTER
 2006 "Contextualisation of the Gospel among Muslims". *Acta Theologica* No. 2 2006. Available online 28.8.2012 at <http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/49037/35385>.
- CORWIN, GARY
 2007 "The Jerusalem Council Applied: A Humble Appeal to C5/Insider Movement Muslim Ministry Advocates to Consider Ten Questions". *International Journal of Frontier Missiology*, Vol. 24 No. 1, Spring 2007. Available online 28.8.2012 at <http://www.strategicnetwork.org/pdf/kb20284.pdf>.
- CRAGG, KENNETH
 1956 *The Call of the Minaret*. New York: Oxford University Press.
 1971 *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*. Sydney: Allen & Unwin.
 1973 *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection*. Sydney: Allen & Unwin.
- HARNACK, ADOLF VON
 1890 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- HIGGINS, KEVIN
 2007 "The Jerusalem Council applied: Acts 15 and Insider Movements Among Muslims: Questions, Process and Conclusions". *International Journal of Frontier Missiology* Vol. 24 No. 1, Spring 2007. Available online 28.8.2012 at http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/24_1_PDFs/Higgins.pdf.
- HOUSSNEY, GEORGES
 2010 "Position Paper on the Insider Movement". *Biblical Missiology*, 3 May 2010. Available online 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2010/05/03/position-paper-on-the-insider-movement/>.
- HOXHA, IBRAHIM
 2010 "Guest Article: My Experience with the Common Ground Movement". *Biblical Missiology*, 18 Jan 2010. Available online 28.8.2012 at <http://>

biblicalmissiology.org/2010/01/18/guest-article-my-experience-with-the-common-ground-movement/.

I² MINISTRIES

- 2010 "Synopsis of Sessions: I² Ministries Insider Movements: A Critical Assessment II". Liberty University, Lynchburg. Available online 28.8.2012 at http://www.i2ministries.org/index.php?option=com_content&view=article&id=126:im-conference-2010-review&catid=40:insider-movements-category&Itemid=78.

JØRGENSEN, JONAS ADELIN

- 2008 *Jesus Imandars and Christ Bhaktas: Two Case Studies of Interreligious Hermeneutics and Identity in Global Christianity*. Frankfurt: Peter Lang.

KONG, LESTER

- 2010 "PAS says 'Allah' can be used by Christians and others". Available online 19.8.2012 at <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2010/1/5/nation/20100105122539&sec=nation>.

LINGEL, JOSHUA

- 2010 "Recap of 'The Insider Movement Conference: A Critical Assessment II'", 2010. *Biblical Missiology*, 11 Oct 2010. Available online 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2010/10/11/recap-of-the-insider-movement-conference-a-critical-assessment-ii-2010/>.

MADANY, BASSAM

- 2012 "St. Paul's Theology of Missions In Contrast with the Insider Movement". *Biblical Missiology*, 29 May 2012. Available online 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2012/08/20/good-intentions-or-scriptural-principles-in-missions/>.

MASSEY, JOSHUA

- 2000 "God's Amazing Diversity in Drawing Muslims to Christ". *International Journal of Frontier Missions* Vol. 17 No. 1 Spring 2000. Available online 28.8.2012 at http://ijfm.org/PDFs_IJFM/17_1_PDFs/ijfm_17_1.pdf.

MCNEE, PETER

- 1976 *Crucial Issues in Bangladesh*. South Pasadena: William Carey Library.

MISSION FRONTIERS

- 2008a "Rethinking our Approach to Muslim Peoples". *Mission Frontiers*, July–Aug 2008. Pasadena: US Centre for World Missions. Available online 28.8.2012 at <http://www.missionfrontiers.org/pdfs/30-4.pdf>.
- 2008b "Today's Iranian Revolution: How the Mullahs Are Leading the Nation to Jesus". *Mission Frontiers*, Set–Oct 2008. Pasadena: US Centre for World Missions. Available online 28.8.2012 at <http://www.missionfrontiers.org/pdfs/30-5.pdf>.
- 2011 "Jesus Movements: Discovering Biblical Faith in the Most Unexpected

- Places". *Mission Frontiers*, May–June 2011. Pasadena: US Centre for World Missions. Available online 28.8.2012 at <http://www.missionfrontiers.org/pdfs/33-3.pdf>.
- NIKIDES, BILL
- 2011 "The Emergence of Insider Movements". *St. Francis Magazine*, Vol. 7 No. 3, Aug 2011. Available online 28.8.2012 at <http://www.stfrancismagazine.info/ja/content/view/574/38/> and at <http://www.wrfnet.org>.
- PARSHALL, PHIL
- 1980 *New Paths in Muslim Evangelism*. Grand Rapids: Baker Book House.
- 1985 *Beyond the Mosque: Christians within Muslim Community*. Grand Rapids: Baker Book House.
- STEPHAN, MARK (ED.)
- 2011a "The 'Insider Movement': A Brief Overview and Analysis". *Biblical Missiology*, 20 Mar 2011. Available on line 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2011/03/20/the-insider-movement-a-brief-overview-and-analysis/>.
- 2011b "Insider Movements: A Critical Assessment III", 2011 Atlanta, GA. *Biblical Missiology*, 3 Oct 2011. Available on line 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2011/10/03/insider-movements-a-critical-assessment-iii-2011-atlanta-ga/>.
- 2011c "John Piper's Church Takes a Stand on Contextualisation". *Biblical Missiology*, 5 Dec 2011. Available on line 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2011/12/05/john-pipers-church-takes-a-stand-on-contextualization/>.
- 2012 "Idolatry in the Modern Missions Movement". *Biblical Missiology* 27 March 2012. Available online 24.8.2012 at <http://biblicalmissiology.org/2012/03/27/idolatry-in-the-modern-missions-movement/>.
- TRAVIS, JOHN
- 1998 "The C1 to C6 Spectrum: A Practical Tool for Defining Six Types of 'Christ-centred Communities' ('C') Found in the Muslim Context". *Evangelical Missions Quarterly* (Oct 1998), 407–408.
- TRAVIS, JOHN & ANDREW WORKMAN
- 2000 "Messianic Muslim Followers of Isa: A Closer Look at C5 Believers and Congregations". *International Journal of Frontier Missions* Vol. 17 No. 1, Spring 2000. Available online 28.8.2012 at http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/17_1_PDFs/Followers_of_Isa.pdf.
- U.S. DEPARTMENT OF STATE
- "Background Note: Bangladesh". <http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/3452.htm>.

WAARDENBERG, JACQUES

2002 *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter.

WATT, WILLIAM MONTGOMERY

1991 *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*. London: Routledge.

WILDER, JOHN W.

1977 "Some Reflections on Possibilities for People Movements among Muslims". *Missiology* Vol. 5 No.3 (July 1977), 302–320.

WOODBURY, DUDLEY

1996 "Contextualisation Among Muslims: Reusing Common Pillars". *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*. Ed. by Dean S. Gilliland. Dallas: Word Publishing. Reprinted: *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 13 No. 4 Dec 1996, 171–186. Available online 24.8.2012 at http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/13_4_PDFs/03_Woodberry.pdf.

ZEBIRI, KATE

1997 *Muslims and Christians Face to Face*. Oxford: Oneworld.

ZEIDAN, DAVID

2007 *Muslim and Jewish Evangelism – Comparing Notes*. UK: Barnabas Fund. A paper presented at the Lausanne Consultation on Jewish Evangelism International Conference, Keszthely, Hungary, August 2007. Available online 24.8.2012 at <http://www.lcje.net/papers/2007/intl/Zeidan.doc>.

Evangelisluterilaisen seurakunnan aloittaminen Japanissa Shikokulla¹

Suomen Evankelisluterilainen Kansanlähetyks (SEKL) lähetti ensimmäiset lähettinsä Japaniin vuoden 1968 lopulla. Heidän työnsä tapahtui Norjan Luterilaisen Lähetysliiton (Norsk Luthersk Misjonssamband - NLM) kanssa solmitun yhteistyösopimuksen mukaisesti NLM:n sisällä yhteistyössä Länsi-Japanin evankelisluterilaisen kirkon (WJELC) kanssa. Kansanlähetyksen lähetit toimivat siis kirkkoon nähden NLM:n läheteinä ja NLM:n ja kirkon välisen sopimuksen puitteissa. NLM:n ja WJELC:n yhteistyö perustui ja yhä perustuu niin sanottuun *partnership*-suhteeseen, jossa molemmat organisaatiot tekevät itsenäisesti omat päätöksensä keskinäisten neuvottelujen pohjalta. Ne lähetystyöntekijät, jotka lähetetään työskentelemään kirkon seurakunnissa, noudattavat työssään kirkon sääntöjä. Toisaalta lähetyksellä on vapaus aloittaa uusia työpisteitä, jotka siirretään kirkon alaisuuteen vasta siinä vaiheessa, kun ne täyttävät tietyt kriteerit. Näin ollen osa läheteistä voi toimia pelkästään lähetyksen alaisuudessa. Näissäkin tapauksissa toiminta tapahtuu kirkkoa konsultoiden.

Vuoden 1972 lopussa NLM:n sisällä toimi kaikkiaan kahdeksan SEKL:n lähettiä: kolme perhettä ja kaksi yksinäistä lähettiä. Siinä vaiheessa kaksi perheyksikköä oli aloittamassa pioneerityötä Kakogawan ja Akoon kaupungeissa pääsaarella Osakasta länteen. Kolmas perhe ja kaksi yksinäistä lähettiä oli kieli-kouluvaiheessa.

Vuoden 1972 lopussa maahan oli saapunut Jorma ja Lea Pihkalan perhe. Ennen työalalle saapumista Jorma oli toiminut runsaan vuoden kotimaassa Kansanlähetyksen ulkokenttäosastolla lähetyssihteerin tehtäviä hoitamassa. Sinä aikana varsinainen lähetyssihteeriksi Juhani Lindgren oli Japanissa opettamassa Koben luterilaisessa teologisessa seminaarissa (KLTS). Mutta juuri tuona aikana Kansanlähetyksen sisäinen kriisi alkoi, ja hän joutui hallituksessa ja eri kokouk-

1 Tietävästi kukaan ei ole tehnyt tutkimusta Kansanlähetyksen Shikokun työn alusta. Lähteinä olen käyttänyt omaa muistiani ja omia ystäväkirjeitäni, jotka ovat luettavissa kotisivuiltani <http://www.pihkala.net>. Tarkemman tutkimuksen tekemiseksi tulisi käydä läpi Suomen Evankelisluterilaisen Kansanlähetyksen arkistoa, jossa on säilytettyä noihin aikoihin käytyä kirjeenvaihtoa kotimaan lähetysosaston ja Japanin kentän lähettien välillä.

sisä seuraamaan ihmissuhteiden kärjistymistä, joka johti sitten vuoden 1973 aikana avoimeen kriisiin ja Kansanlähetyksen jakautumiseen kolmeksi järjestöksi. Pihkaloiden Japaniin lähtöä edeltävänä päivänä Juhani Lindgren oli ilmoittanut eroavansa SEKL:stä, mutta kielsi asian kertomisen Japanissa jo työssä olleille muille läheteille ennen virallisen ilmoituksen saapumista. Tästä syntyi epäluottamusta Pihkalan ja muiden lähettiläiden välillä. Sitä lisäsi vielä Pihkalan havainto siitä, että muut lähetit olivat saaneet hyvin yksipuolista informaatiota asioiden kehityksestä Suomessa. Kun Pihkala lisäksi yritti vaikuttaa sekä Japanissa että Etiopiassa työskennelleiden lähettiläiden asenteisiin, jotta repeämä vältettäisiin, epäluottamus muiden lähettiläiden suunnalta syveni. Asiaan liittyi toki asiallista kritiikkiä SEKL:n kotimaan hallintoa kohtaan, koska se ei ollut taloudenhoidossaan kyennyt ajoissa hoitamaan Japanin kentän velvoitteita NLM:n suuntaan.

Kansanlähetyksen kriisin seurauksena Juutilaisten perhe ja Anita Ström ja Arja Gröhn erosivat SEKL:n palveluksesta jo työalalla ja Uskien perhe teki samoin ensimmäisen työ kautensa päätyttyä. Samaan aikaan myös Etiopiassa enemmistö NLM:n sisällä työskennelleistä SEKL:n läheteistä erosi SEKL:n palveluksesta Seppo ja Ulla Väisäsen ja Kyösti ja Anneli Jokimiehen perheitä lukuun ottamatta. Eronneet lähetit ilmaisivat kuitenkin halunsa jatkaa lähetystyössä NLM:n sisällä. NLM joutui siksi tekemään hankalan päätöksen. Säilyttääkseen merkittävän määrän lähetitöitä, se irtisanoi yhteistyösopimuksensa SEKL:n kanssa varsinkin saatuaan Suomesta takeet, että uusi alkava Lähetisyhdistys Kylväjä tulisi huolehtimaan NLM:n sisällä jatkavien lähettiläiden tuesta.

Japanin päässä ainoille Kansanlähetykseen jääneille Pihkaloille NLM tarjosi mahdollisuutta jatkaa kautensa loppuun asti NLM:n sisällä, mutta uusia lähettiläitä NLM ei voisi enää SEKL:n suunnalta ottaa vastaan. Japaniin oli kuitenkin Suomesta tulossa jo Seppo ja Vuokko Vänskä perheineen vuoden 1974 lopussa ja vuotta myöhemmin Sakari ja Pirkko Valkama perheineen. Näin ollen Pihkalat kieltäytyivät tarjouksesta ja päättivät lähteä tutkimaan SEKL:n oman itsenäisen työn aloittamista Japanissa.

Ensimmäinen tehtävä oli miettiä, missä olisi järkevintä uusi pioneerityö aloittaa. Sille asetettiin seuraavanlaisia tavoitteita:² Työ tulisi suunnata alueelle, jolla kristittyjä ja kirkkoja oli vähän ja missä ei entuudestaan ollut luterilaista työtä; pitkällä tähtäyksellä tavoitteena oli liittää alkava työ jo olemassa olevaan luterilaiseen kirkkoon; maantieteellisesti työ olisi järkevä sijoittaa niin, että voitaisiin hyödyntää Koben Luterilaista Teologista Seminaaria (KLTS) ja Raamattukoulua (KLBI) kansallisten työtovereiden kouluttamiseksi. Alusta lähtien tiedostettiin, että ilman kansallisia työtovereita pioneerityö tulisi olemaan äärimmäisen hidasta ja vaikeaa.

2 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1974.09.27.pdf>, 2–3.

Kristillisten kirkkojen levinneisyyttä tutkimalla tultiin siihen tulokseen, että Kobesta noin 100 kilometriä etelään sijaitsevan Shikokun saaren Tokushiman lääni täyttäisi parhaiten edellä mainitut ehdot. Selvitettiin, mitkä protestanttiset kirkot ja lähetykset tekivät alueella työtä. Kävi ilmi, että läänissä oli kaksi Japan Evangelistic Band (JEB, nykyään nimi on Japan Christian Link) -järjestön lähettiä, yksi Etelän Baptistien lähettiperhe ja yksi itsenäinen englannin opetukseen keskittynyt lähettiperhe.

Pihkala kävi ensin JEB:n päämajassa Kobessa kartoittamassa heidän näkemyksiään työn tarpeesta Tokushiman läänissä. Heidän näkemyksensä oli, että Tokushiman kaupungin pohjoispuolen kolme kasvavaa kauppala Kitajima, Matsushige ja Aizumi tarvitsisivat kipeästi kirkon. Seuraavaksi hän otti yhteyttä lähetyssaarnaaja Richard Chaseen ja lähti Tokushimaan tutustumaan kirkolliseen tilanteeseen. Pastori Okabayashi (Nihon Fukuin Kyodan) ja lähetyssaarnaaja Chase opastivat häntä eri puolille noin 850 000 asukkaan Tokushiman lääniä. He vierailivat muutamissa kirkoissa keskustelemassa pastorien kanssa suurimmassa tarpeessa olevista asutuskeskuksista. Pastori Nabeshima (Nihon Iesu Kirisuto Kyodan) läänin eteläisimmässä Ananin kaupungissa vetosi lähetystä tulemaan tähän silloin noin 60 000 asukkaan kaupunkiin, jossa oli vain kaksi pientä seurakuntaa, niistä toinen lähes toimimattomassa tilassa.

Ensimmäinen tutustumismatka kohdistui siis Tokushiman kaupunkiin ja läänin eteläiseen osaan. Toiselle selvittelymatkalle läänin läntiseen osaan Pihkala sai seurakseen Akoossa työn aloittaneen pastori Jaakko Uskin. Ennen lähtöä oli selvitetty Japanin Yhdistetyn kirkon (suurin protestanttinen kirkko) Ashiyan Sanjo kirkon pastori Tamadalta ja Koben kielikoulun rehtorilta, reformoidun kirkon pastori Hyakumotolta, keneen henkilöön Tokushimassa kannattasi ottaa yhteyttä. He neuvoivat menemään Japanin yhdistetyn kirkon Kamojiman Veljesseurakunnan eläkepastorin Eiichi Itoon puheille.³ Pastori Ito tunnettiin laajalti maassa yli tunnustusrajojen. Hän ja hänen seuraajansa pastori Okamura ottivat tulijat lämpimästi vastaan. Keskustelussa kartoitettiin eri vaihtoehtoja ja pastori Ito rohkaisi selvittämään myös Kitajiman kauppalan tilannetta. Siellä Shozuin aseman vieressä suuren teollisuuskompleksin lähellä oli toiminut useita vuosia pieni Japanin Yhdistetyn kirkon työpiste, mutta se oli noin kuusi vuotta aikaisemmin lopettanut toimintansa. Sen jälkeen pastori Ito oli käynyt Kamojimasta käsin (etäisyys noin 45 km) pitämässä kolmelle uskolliselle kristitylle kotikokouksia.

Omaelämäkerrallisessa kirjassaan *Herra elää* pastori Ito kuva tuota tapaamista seuraavasti:

3 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1974.10.24.pdf>, 2–3.

Vuonna 1974 ollessani jo eläkkeellä tuli väliaikaiseen kotiimme nuori pitkä länsimaalainen mies. Jorma Pihkala oli tullut Suomesta lähetystyöhön Japaniin. Hän esittäytyi sanomalla: ”Olen tullut Suomesta Japaniin lähetystyöhön. Opiskelen japania Koben kielikoulussa, jonka rehtori on pastori Hyakumoto. Kun kerroin hänelle, että haluaisin alkaa uuden työn Tokushiman läänissä, hän ehdotti, että tulisin tapaamaan Teitä, pastori Itoo. Ja tässä nyt olen.” Mikään Suomeen liittyvä ei ollut koskaan aikaisemmin astunut edes ajatuksiini. ”Olipa kaukaisen maan asukas vaivautunut tulemaan tänne asti,” tuumin hiljaa itseseni ja samalla mieleeni nousivat ne vaikeudet, joita itse olin joutunut kokemaan sodan aikana Kiinan lähetystyössä, ja mietin, millaisiin ongelmiin hän vielä törmäisikään sinnikkyyttä vaativassa Tokushiman maaseutuevankelioinnissa. Lupasin tehdä kaikkeni auttaakseni häntä: ”En voi sanoa mitään määrättyä paikkaa, jonne teidän pitäisi mennä aloittamaan työtä. Teidän on parasta kiertää ja kartoittaa läänin eri puolilta. Kertokaa sitten, mihin koette Herran haluavan teitä johdattaa. En voi tehdä kovin paljon, mutta haluan auttaa siinä määrin kuin pystyn.” Pidimme lyhyen rukoushetken ja erosimme.

Tapasimme taas vähän ajan kuluttua. Pihkala kertoi kiertäneensä Tokushiman läänin eri puolilla muun muassa Ananin ja Naruton kaupungissa ja Yoshinojoen varrella sijaitsevassa Ichibassa. Matkalla Tokushimasta Narutoon hän oli tutustunut Kitajiman kauppaan, jossa sijaitsee Tokushiman läänin suurin teollisuusalue. Hän kertoi kokevansa Herran johdatusta aloittaa työ Kitajimassa. ”Siinä tapauksessa voin esitellä teille sieltä Ogawa-nimisen miehen,” sanoin.

Ogawa oli pastori Kagawan erittäin läheinen ystävä. Japanin yhdistetyn kirkon Kitajiman työpiste oli aikanaan myös alkanut Ogawan kodissa. Hän kantoi huolta Kitajiman evankelioimisesta, mutta ikävä kyllä työpisteen pastori oli vaihtunut joka vuosi. Teologiset opintonsa eräässä yliopistossa päättäneitä nuoria pastoreita saatiin kyllä joka vuosi palvelemaan työpisteeseen, mutta osin kai siksi, että he eivät olleet saaneet tiedekunnassaan riittävää koulutusta maaseutuevankeliointiin ja osin ehkä siksi, että he eivät tunteneet kutsumusta maaseututyöhön, tultuaan he eivät tienneet, miten työtä olisi pitänyt tehdä. He pitivät vain jumalanpalveluksen ja muut säännölliset kokoukset, ja etsivät suurkaupungeista sopivaa seurakuntaa siirtyäkseen sinne yhden vuoden palvelun jälkeen. Tämä toistui viitisen vuotta. Kun viisi kuusi pastoria oli vaihtunut, Ogawa tuli Kamojimaan asti tapaamaan minua: ”Emme halua Kitajimaan enää opiskelunsa päättäneitä pastoreita. He eivät ajattele muuta kuin pääsyä kaupunkiin. Meille on parempi, että olemme ilman työntekijää, ja tulemme Kamojimaan jumalanpalveluksiin,” hän sanoi. ”Matka teiltä Kamojimaan on pitkä. Avaa kotisi kokouksia varten, niin minä tulen sinne,” vastasin. Aluksi kävin kerran kuussa, sitten kaksi kertaa kuussa ja lopulta pidin joka viikko kokouksen Ogawan kotona. Uskovia oli pari kolme ja lisäksi kokoontui muutama etsivä ihminen, joten Ogawan perheen kanssa osallistujia oli viidestä kahdeksaan. Tehdessäni epämurkavan juna-aikataulun puitteissa matkaa Kitajimaan toivoin usein, että sinne löytyisi pysyvä työntekijä, joka todella haluaisi juurtua sinne Sanaa julistamaan. Mutta sellaisen puutteessa jatkoin kotikokouksia.

Juuri sellaisessa tilanteessa lähetyssaarnaaja Pihkala kertoi Jumalan johduksesta Kitajiman suuntaan. Uskoin, että se oli taivaan ääni, Herran tahto, ja neuvottelin heti Ogawan ja Nakayan ja muiden kokoontuneiden kanssa: ”On tärkeämpää pitää jumalanpalveluksia joka sunnuntai kuin vain iltakokouksia kahdesti kuussa. Jumala on lähettänyt lähetyssaarnaajan vaimon ja viiden pienen lapsen kanssa kaukaa Suomesta. Hän toivoo voivansa aloittaa evankelioimistyön Kitajimassa. Tämä on Herran johdatusta. Ettekö ottaisi häntä vastaan ja tekisi yhteistyötä hänen kanssaan, niin että Kitajimaan syntyisi seurakunta?” He suostuivat ilomielin. Niinpä esittelin heille Pihkalat.

Hyvin pian he muodostivat Ogawan ja Nakayan yhteistyöllä Kitajiman seurakunnan, nykyisen Yoshinogaan seurakunnan. Edesmenneen vaimoni kanssa meitä on voimakkaasti puhutellut suomalaisten lähetyssaarnaajien vaatimattomuus ja palveleva into evankeliumin työssä. Näin tutustuin Pihkaloihin ja myöhemmin saapuneisiin Vänskiin ja Valkamiin.⁴

Marraskuussa 1974 tehtiin päätös aloittaa työ Kitajimassa. Ajatus Ananin työstä jäi myös vahvasti elämään. Kun Vänskän perhe kaksi vuotta myöhemmin valmistui kielikoulusta, he alkoivat pioneerityön Ananin kaupungissa 1977.⁵ Siihen he saivat merkittävää tukea pastori Itoon lisäksi Nihon Iesu Kirisuto Kyodanin Hanouran seurakunnalta, josta saatiin pysyvästi työtä tukemaan muun muassa kauppias Koichi Kondo ja hänen vaimonsa. Myöhemmin Kondo kävi Koben Luterilaisen Teologisen Seminaarin ja toimii nykyään luterilaisen Kinki kirkon pastorina.⁶

Taimikauppias Ogawan tuella onnistuttiin vuokraamaan vasta valmistunut noin 60 neliön pikku talo, jossa oli kaksi huonetta ja keittiö. Pihkalat muuttivat siihen vuoden 1975 alussa.⁷ Jumalanpalvelukset ja raamattu- ja rukouspiiri alkoivat toimia välittömästi Ogawan kaupan yläkerran tilavahkossa tatamihuoneessa. Pihkaloiden koti sijaitsi siitä parin sadan metrin päässä, ja siellä alkoivat englannin opetusryhmät, pyhäkoulu ja ruokapiiri.⁸ Alusta asti pastori Ito tuli tukemaan työtä sekä puhujana raamattupiireissä ja silloin tällöin jumalanpalveluksissa että antamalla opastusta, rohkaisua ja käytännön neuvoja siitä, miten erittäin voimakkaasti buddhalaisessa Tokushiman läänissä oli järkevää työtä tehdä. Työpaikka sijaitsi vain muutaman kilometrin päässä Shikokun 88 buddhalaistemppelein pyhiinvaellusreitillä alkupisteestä. Elämä tuolla alueella oli muutenkin vahvasti perinteisen uskonnollisuuden sitomaan. Rohkaisua antoi myös silloinen Kitajiman kauppalaanjohtaja, joka oli aikanaan kastettu, mutta sit-

4 Ito 1988, 46–47.

5 Ks. Vänskä 1989.

6 Ks. Kondo 2007.

7 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1975.01.14.pdf>.

8 Ks. Pihkala 2010.

temmin etääntynyt kristillisen seurakunnan yhteydestä. Muutaman kerran hän osallistui kokouksiin samoin kuin hänen lukiolaistytärensäkin.

Pioneerityön ensi vaiheessa on pyrittävä rakentamaan yhteyksiä paikallisiin ihmisiin ja tiedottamaan alkaneen kristillisen seurakunnan toiminnasta.⁹ Mainoslehtisten, traktaattien ja kristillisen kirjallisuuden levittäminen yhdessä isompien julkisissa tiloissa pidettyjen tapahtumien kanssa palvelivat tässä tarkoituksessa. Alkuvuosina ihmisiä kokoontui suhteellisen paljon filmikokouksiin ja joulujuhliin. Kansanlähetyksen lähetit osallistuivat aktiivisesti läänin muiden kirkkojen yhteistyöprojekteihin kuten kansalaisjouluun, evankelioivien radio-ohjelmien tavoittavaan työhön ja evankelioimisaktioihin. Läänin pienten protestanttisten seurakuntien kesken vallitsikin poikkeuksellisen hyvä yhteistyö. Myöhemmin pidettiin videokotikokouksia. Niiden jälkeen merkittäväksi tavoittavaksi työmuodoksi osoittautui konserttievankeliointi. Varsin varhaisessa vaiheessa alettiin myös järjestää lasten leirejä. Yhteyksien rakentamisessa helpotti suuresti se, että osa lähettien lapsista aloitti kansallisen lastentarhan ja alakoulun. Tuohon aikaan harvinaisina ulkomaalaisina lähetit herättivät myös ympäristön mielenkiintoa.

Toisaalta japanilaisten on erittäin vaikea samaistua ulkomaalaisiin lähetys- saarnaajiin. Siksi työn kannalta oli erittäin arvokasta, että heti alkuun Kitajimas- sa saatiin aloittaa se kolmen jo pitempään kristittynä eläneen kanssa ja tuella. Uudet kyselijät ja etsijät eivät ensi alkuun ymmärrä paljonkaan saarnoista tai Raamatun sanasta, mutta sitäkin herkemmin he seuraavat, millaista on japanilaisten kristittyjen elämä. Siksi juuri ensimmäisten kristittyjen malli merkitsee todella paljon uutta työtä aloitettaessa.

Vasta kielikoulusta valmistuneina vailla kokeneempien lähettien tukea jouduttiin tukeutumaan japanilaisiin ystäviin ja hankkimaan kokemusta yrityksen ja erehdyksen menetelmällä. Puolen vuoden kuluttua Kitajiman työn aloituksesta onnistuttiin vuokraamaan Pihkaloiden asunnon viereltä toinen samankokoinen asunto, ja kaikki toiminta siirrettiin siihen. Samaan aikaan saatiin merkittävä apu, kun Ruotsissa uskon tullut, Englannissa ja Suomessa Ryttylän Lähetyskeskuksessa opiskellut suomenkielentaitoinen Shigeru Miyazaki¹⁰ palasi neljän vuoden jälkeen Japaniin. Hänestä tuli seitsemäksi vuodeksi kansallinen työtoveri. Hän oli monipuolisesti lahjakas vaikkakin varsin särmikäs luonne. Saman aikaan kun hän auttoi työssä, hän kouluttautui rakennusmestariksi ja rakensi omin käsin perheelleen talon Kami-Itaan, joka toimi myös jonkin aikaa sivutyöpisteenä, rakensi Yoshinogawan kirkon lisärakennuksen ja Ananin kirkon. Myöhemmin hän suoritti myös Koben Teologisen Seminaarin ja toimi muutamia vuosia pastorina Länsi-Japanin evankelisluterilaisessa kirkossa.

9 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1975.02.14.pdf>.

10 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1975.06.15.pdf>, 4.

Voidakseen hankkia kiinteää omaisuutta ja saadakseen jatkossa viisumeita uusille työntekijöille lähetyksen eräs ensimmäisiä tehtäviä oli rekisteröityä uskonnolliseksi yhdyskunnaksi Japanin viranomaisiin päin. Prosessi osoittautui varsin monimutkaiseksi ja monivaiheiseksi. Siinä tarvittiin Shigeru Miyazakin lisäksi lääninhallituksen asiantuntija-apua. Lopulta tehtävä onnistui vuonna 1977 juuri sopivaan aikaan, sillä eräs Kymenlaaksossa asuva henkilö oli lahjoittanut myymästään maatilasta saamansa varat SEKL:lle. Niillä saatiin hankituksi alkanutta Kitajiman seurakuntaa varten kirkon tontti. Samaan aikaan kun alettiin etsiä tonttia Kitajiman kauppalasta, eräs helluntaiseurakunta Toskushiman läänistä oli ostanut kirkon tontin Kitajimasta ja aloittanut rakennustyöt siellä. Siksi päädyttiin etsimään tonttia Aizumin kauppalan alueelta suhteellisen läheltä Shozuin asemaa. Sellainen löytyi vielä samana vuonna. Pieni alkava seurakunta päätti ottaa pankkilainan ja rakentaa tontille kevytrakenteisen kirkon. Kun rahat eivät riittäneet kerta heitolla koko kirkon valmiiksi saattamiseen, työntekijäasunnoksi suunniteltu alakerta otettiin ensin kokouskäyttöön, ja vuotta myöhemmin vuonna 1978 yläkertakin valmistui.¹¹ Toiselle työkaudelle tullessaan Pihkalat pääsivät muuttamaan kirkon alakerran asuntoon.

Kirkkorakennus ei tarjoa vain työskentely- ja kokoontumismahdollisuuksia, vaan se viestittää myös ympäristölleen seurakunnan työn pysyvyyttä ja kuulumista paikalliseen yhteisöön. Siksi rakennusprojektin kanssa samaan aikaan tehtiin laajahko kyselykaavaketutkimus kirkon lähiympäristössä. Se kartoitti niitä yhteisön kokemia tarpeita, joihin kirkko voisi vastata samalla, kun se jakoi pelastuksen evankeliumia. Kirkon valmistumisen jälkeen pari vuotta panostettiin voimakkaasti ulospäin suuntautuvaan työhön tarkistaen sopivin väliajoin, mitkä menetelmistä olivat hedelmällisiä ja mitkä eivät. Tehokkaimmaksi työmuodoksi tuossa vaiheessa osoittautui nuorten rouvien tavoittaminen ruokapiirin avulla. Heistä jotkut jatkoivat kasteopetukseen. Parin ulospäin suuntautuneen vuoden jälkeen oli aika keskittyä uskoon tulleiden ja kastettujen kouluttamiseen ja seurakunnan sisäiseen rakentamiseen.

Ashiyassa vietetyn kielikouluvuoden jälkeen Vänskien perhe samoin kuin juuri maahan saapunut Valkaman perhe muuttivat Tokushimaan vuoden 1976 alussa¹², missä he jatkoivat kielen opiskelua Shigeru Miyazakin tuella. Samalla kartoitettiin uuden työn aloittamista sekä Ananissa että Tokushiman kaupungin itäosassa. Kolmen perheen ja yhden kansallisen työntekijän joukko joutui nyt hahmottamaan uuden uskonnollisen yhdyskunnan Finrando Ruuteru Senkyokai toimintaperiaatteet ja toimintamallit. Mitään traditioita ei ollut ”rasitteena”, mutta kaikkien yhteinen kokemattomuus ei tehnyt tehtävästä helppoa. Tunnustuksessa haluttiin pitäytyä selkeään luterilaisuuteen, vaikka japanilaista yleis-

11 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1977.09.27.pdf>.

12 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1975.10.20.pdf>.

protestanttisuutta leimaakin toisaalta legalismiin taipuva pyhityskorostus ja toisaalta buddhalais-shintolaisuuteen liittymäkohtia etsivä ”avaramielisyys”, joka juontaa juurensa japanilaisesta perustarpeesta sopeuttaa elämä toisten ihmisten arvomaailmaan. Uusina työntekijöinä Kansanlähetyksen läheteillä oli rasitteena myös omat suomalaiset käsitykset siitä, millainen jumalanpalveluksen, julistuksen ja seurakuntatoiminnan pitää olla. Linjaukset monissa käytännön kysymyksissä osoittautuivat jossakin määrin toisenlaisiksi kuin esimerkiksi NLM:n ja WJELC:n. Eräs esimerkki oli se, että alusta asti Kansanlähetyksen lähetit omak-suivat käytännöksi lasten ehtoollisen, mitä taas WJELC ei vieläkään ole virallisesti hyväksynyt kokonaiskirkon käytännöksi, vaikka eräät seurakunnat sitä jo harjoittavatkin. Kolehmainen ja uhrauskäytännötkin noudattivat WJELC:stä poikkeavaa linjaa. Kasteen ja ehtoollisen toimittamisessa voitiin myös valita NLM:n tapaan linja, joka herätti ihmetystä muun muassa piispa Nikolaisessa¹³, joka kävi tutustumassa juuri alkaneeseen pioneerityöhön keuhkokuumeella 1976. Yksikään läheteistä ei ollut silloin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vihkimä pastori ja silti lähettivihkimyksen ja Raamatun antamalla valtuutuksella suoritettiin kasteita ja jaettiin ehtoollista. Kun traditioita ei ollut, jouduttiin kaikki käytännön kysymykset ajattelemaan teologisesti. Se oli tavallaan rasite, mutta myös erittäin hyödyllistä työntekijöiden itsensä kannalta.

Suureksi käytännön kysymykseksi osoittautui kansallisten työtoverien saaminen. Koska työ tapahtui maantieteellisesti eri saarella, neljän tunnin lauttamatkan päässä Kobesta, yhteydet Länsi-Japanin evankelisluterilaiseen kirkkoon ja sen seminaariin jäivät suhteellisen ohuiksi. Siksi pyrittiin palkkaamaan työtä tukemaan Tokushimassa asuvia henkilöitä. Heitä tosin lähetettiin Kokeen opiskelemaan tai lisäopintoihin joko Kokeen Luterilaiseen Raamattu-kouluun tai Teologiseen Seminaariin, mutta kun osa heistä tuli ei-luterilaisesta taustasta, yhteistyössä törmättiin ongelmiin. Suuri osa ongelmista johtui lähettien nuoruudesta ja kyvyttömyydestä ymmärtää japanilaisten työtapoja. Työn jatkuvuuden takaamiseksi tuli siksi ajankohtaiseksi hakeutuminen laajempaan luterilaiseen yhteyteen.

Jo itsenäistä työtä aloitettaessa käytiin keskusteluja WJELC:n johdon kanssa siitä, että uusi työ haluttaisiin palauttaa kirkon yhteyteen ehkä kymmenen vuoden kuluttua. Aika venähti kuitenkin 15 vuodeksi. Sinä aikana oli Tokushiman läänin syntynyt kolme seurakuntaa kirkkoineen ja työtä oli aloitettu myös pääsaaren puolella Otsun kaupungissa lähellä Japanin Suomalaista Koulua.¹⁴

Laajemman luterilaisen yhteyden löytämiseksi tutkittiin eri vaihtoehtoja. Luterilainen Kiki-kirkko, saksalainen luterilainen diakonialähetys ja WJELC olivat teologisesti kaikki lähellä toisiaan ja käyttivät samoja oppilaitoksia työn-

¹³ Nikolainen 1990, 188.

¹⁴ Ks. Hukari 1989.

tekijäkoulutuksessaan. Kuitenkin Länsi-Japanin evankelisluterilainen kirkko oli luonnollinen vaihtoehto, sillä sen hyvät puolet ja ongelmakohdat tunnettiin parhaiten.

Vuonna 1989 saatiin päätökseen neuvottelut, joissa sovittiin SEKL:n Japanin työn (FRS) liittämisestä WJELC:n yhteyteen.¹⁵ Se merkitsi SEKL:n ja kirkon välisen yhteistyösopimuksen solmimista. Sopimus on pääosin samanlainen kuin NLM:n ja kirkon välinen sopimus. Kuitenkin siihen sisällytettiin liite, jossa kirkko hyväksyi FRS:n seurakuntien lapsiehtoolliskäytännön. Shikokun ja sittemmin SEKL:n pioneerityön tuloksena syntyneissä Awajin ja Nishinomiya-minamin sekä HAT Koben seurakunnissa on tiettyä omaleimaisuutta verrattuna muihin Länsi-Japanin evankelisluterilaisen kirkon seurakuntiin. Se voi osin aiheuttaa jännitteitäkin, mutta koetaan enimmäkseen rikkautena. Tätä nykyä Shikokun kolmessa seurakunnassa palvelevat KLTS:ssä koulutuksensa saaneet japanilaiset pastorit, Ananin osalta tosin vielä osin SEKL:n taloudellisella tuella.

Shikokun työn aloitus merkitsi SEKL:n Japanin työn uudelleen aloitusta kokemattomin voimin. Itsenäisen työn kääntöpuolena oli hallinnollisen työn lisääntyminen. Sitä haittasi lisäksi koko SEKL:n ulkolähetystyön hallinnollinen epäselvyys, kun ulkolähetysosasto joutui toimimaan liian pienellä miehityksellä. Ongelmilta, jotka synnyttivät ristiriitoja, ei myöskään välttytty. Mutta toisaalta työn jatkuvuus merkitsi sitä, että yli 30 kokotoimista uutta työntekijää on voitu lähettää Japanin työhön kuluneiden neljän vuosikymmenen aikana. Lähettien henkiseen ja hengelliseen huoltoon ei alku aikoina vielä kiinnitetty riittävää huomiota. Siksi varsinkin ensimmäisen työkauden loppuilla useimmat lähetit olivat lopen uupuneita.

SEKL:n Japanin työn eräs rakenteellinen vaikeus liittyy siihen, että kotimaisten resurssien rajallisuuden vuoksi työhön lähetettyjen SEKL:n lähettien määrään nähden investoinnit kirkkotontteihin ja kirkkorakennuksiin ovat laahanneet jälkijunassa. Japanilaisittain edullisella Shikokun alueella investoinnit saatiin kohtuullisessa ajassa hoidetuksi, mutta pääsaaren suurkaupunkiympäristössä haasteet ovat äärimmäisen kovat. Japanin Suomalaisen Koulun lopetetua toimintansa uudet lapsiperheet joudutaan sijoittamaan suurkaupunkeihin, joissa löytyy kansainvälisiä kouluja. Toisaalta maaseutukaupungeissa on suurin puute kirkoista ja evankeliumin levittäjistä.

On sanottu, että avain suurkaupunkityöhön Japanissa on maaseututyö. Syy on siinä, että vaikka kaupungistumisen myötä suurkaupungit ovat privatisoituneet ja perheyhteydet käyneet entistä löysemmiksi, pohjimmiltaan kaupunkienkin väestö muodostuu yhteisöistä, jotka muistuttavat ajattelu- ja käytösmalleiltaan maaseudun kyläyhteisöjä. Nämä yhteisöt liittyvät usein työpaikkoihin,

15 Pihkalan ystäväkirje <http://www.pihkala.net/KirjeSF/YK1988.09.08.pdf>.

eivätkä perustu enää maantieteeseen, mutta niiden sosiaaliset mekanismit ovat entiset. Siksi SEKL:n maaseututyössä saatua kokemusta ei pitäisi menettää, vaikka sukupolven vaihdoksen myötä paluuta entiseen ei olekaan. Japanilaisessa yhteiskunnassa elää edelleen voimakas kaipuu suurempaan yhteisöllisyyteen palaamiseen. Varsinkin viimeaikaiset luonnonkatastrofit ovat osoittaneet tarpeen suuruuden.

Shikokun työn alku osui aikaan, jona maassa oli vielä avoimuutta evankeliumin suuntaan. Siksi työssä saavutettiin yllättävän nopeasti volyymi, jolla kaksi seurakunnista saavutti itsekannattavuuden. Sittemmin uususkontobuumi ja sen päättymisen terrori-iskuihin aiheutti yli vuosikymmenen kestäneen uskontoallergian, joka kohdistui kaikenlaiseen uskonnollisuuteen. Aivan viime aikoina on jälleen havaittu merkkejä uskonnollisen mielenkiinnon lisääntymisestä kansan keskuudessa. Rukoilemme, että evankeliumi saisi uudella tavalla koskettaa Japanin kansaa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

HUKARI, ARTO

1989 ”JASUKO – Japanin Suomalainen koulu”. *Auringon nousun maa*. Toim. Jorma Pihkala. Helsinki: Uusi Tie, 77–92.

ITOO, EIICHI

1987 *Herra elää*. Kamojiman Veljesseurakunta, suomennos:
<http://www.pihkala.net/Kirjat/HerraElaaEichiItoo.pdf>.

JORMA JA LEA PIHKALAN KOTISIVU

<http://www.pihkala.net>.

KONDO, KOICHI

2007 ”Kumiko on kristitty, mutta haittaako se”. *Kokemuksia evankeliumin muutostuimasta*. Toim. Reino Saarelma. Helsinki: Uusi Tie, 104–119.

NIKOLAINEN, AIMO T.

1990 *Välähdyksiä*. Porvoo: WSOY.

PIHKALA, LEA

2010 ”Sydän vei Japaniin”. *Nainen paikallaan – diakonissoja kotona ja kentällä*. Toim. Pirkko Probst. Helsinki: Helsingin Diakonissalaitoksen museo, 136–141.

VÄNSKÄ, SEPPO

1989 ”Alkavan työn mahdollisuudet ja vaikeudet”. *Auringon nousun maa*. Toim. Jorma Pihkala. Helsinki: Uusi Tie, 46–62.

Zen ja rukoilemisen taito

William Johnstonin ajatuksia uskontojen välisestä vuorovaikutuksesta

Laatimani otsikko antaa ymmärtää, että kristinuskon ja zenin¹ välillä on jokin myönteinen vaikutus. Tällainen näkemys – vaikkakaan ei otsikon sanoin – on tuttu niissä kristillisissä piireissä², jotka joko pinnallisemmin tai syvällisemmin käyttävät jo hyväkseen zenin elementtejä. Mihin tällaisella, näinkin erilaisten uskontojen välisellä vuorovaikutuksella pyritään ja mitä sillä saavutetaan? Kilvoitteleeko tulevaisuuden kristitty jonkun toisen uskonnon lainatavaralla kohti elävämpää ja syvempää jumalasuhdetta? Ja vastavuoroisesti: minkälaisesta kristillisestä aineksesta olisi hyötyä jollekin toiselle uskonnolle sen omilla ehdoilla?³

Esittämäni kysymykset ovat hyvin laajoja. Ne liittyvät yhtäältä uskonnolliseen kaksois-identiteettiin ja integriteettiin sekä sitoutumisen luonteeseen, keston ja motiiveihin.⁴ Kysymys on myös mielekkyydestä ja tarpeisiin vastaamisesta: mikäli uskonto ei tarjoa tai sisällä sellaista ainesta, joka vastaisi uskonnolliseen etsintään, miksi sellaista ei otettaisi käyttöön toisen uskonnon perinteestä? Tällainen näyttäisi olevan tyypillistä aikamme uskonnollisuudelle.

Toisaalta lienee mahdotonta tehdä tyhjäksi uskontojen historiallisten oppilausumien synnyttämiä erilaisia luovuttamattomia katsantokantoja ja lähtökoh-

1 Zenin historiasta ks. esim. *Tsuchiya* 2005, 57. Ks. myös *Heine* 2005, 9943–99951. Puhtaan Maan buddhalaisuudesta esim. *Gothóni & Māhapañña* 1990, 68.

2 Katrin Åmell O.P. toteaa *zazenian*, zenbuddhalaisuuteen kuuluvaa istumisen tekniikkaa, harjoitettavan kristillisissä meditaatioryhmissä paitsi Japanissa, myös USA:ssa ja Euroopassa. Zen tarkoittaa ”mietiskelyä”. Siten sanan käyttö on hänen mukaansa varsin neutraali eikä ole käytössä pelkästään buddhalaisuudessa, vaan sana esiintyy mietiskelyn merkityksessä uskonnoissa laajalti objektittoman mietiskelyn merkityksessä. *Åmell* 1992, 42, 146.

3 Tiibetin lamalaisuudesta katolisuuteen kääntynyt Paul Williams näkee ongelmallisena harjoittaa omaa uskontoa toisen uskonnon piirissä syntyneen metodin pohjalta. Varsinkin mystinen lähestymistapa voi altistaa väheksymään dogmaattisia lausumia. Tällöin itsessä havaittu ”kristusluonto” samaistuu helposti ”buddhaluontoon”. Katolisen kirkon varauksellista ohjeistusta buddhalais-kristillisestä meditaatiosta ks. *Williams* 2011, 170–175.

4 Luonnehtiessaan länsimaista buddhalaisuutta Thomas A. Tweed katsoo, että sama ihminen voi kuulua eri uskontojen piiriin eri asioissa. Uskonnollinen identiteetti on hänen mukaansa hybridi. *Tweed* 2002, 28–29.

tia. Tästä syystä uskontojen opillista lähentymistä tavoitteleva huomaa edessään sankan ja läpipääsemättömältä vaikuttavan käsitteiden tiheikön. Mielestäni uskontojen välisen dialogin mahdollinen hyöty lankeaakin niille yksilöille, jotka kanssakäymisessä toisen uskonnon edustajan – eikä pelkän opin – kanssa rikkauttavat paitsi omaa, myös toisen uskonnon edustajan hengellistä elämää.⁵ Tässä mielessä uskontojen välinen lähempi kanssakäyminen kasvaa käsittääkseni alhaalta ylöspäin, kohtaamisten ja kokemuksen tasolta oppirakennelmia kohti.

Minkälainen yhteys sitten on mahdollinen kahden tuiki erilaisen uskonnon, kristinuskon ja buddhalaisuuden, välillä? Millä edellytyksillä tällainen yhteys olisi mahdollista?⁶ Artikkelini otsikko sisältää ontologisen ristiriidan, joka voidaan muotoilla seuraavasti: koska kristinuskon luomisteologia edellyttää Jumalan ja ihmisen välistä erillisyyttä, myös kristillinen käsitys rukoilemisesta edellyttää suhdetta, sillä rukoilija ei esitä rukousta itselleen vaan kohti toiseutta, Jumalaa. Zenbuddhalaisuus ei tunne vastaavanlaista ontologista toiseutta. Itseydellekin sillä on tyystin toisenlainen merkitys kuin miten kristinuskon sen ymmärtää.⁷

Buddhalaisissa teksteissä ei puhuta Kaikkietävän, Kaikkivaltiaan eikä maailman Luojan olemassaolosta. Edes buddhalaisuuden absoluuttisen nirvaanan⁸ ilmiön luonne ei viittaa sellaiseen, että nirvaanan perimmäisessä todellisuudessa olisi läsnä Jumala buddhalaisuuden verhossa. Buddhalaisuudessa ei myöskään kysytäkään, miksi ylipäänsä on jotain vaan olevainen edellytetään olevaksi kuten ”puu siemenestä, lapsi vanhemmista tai tämän hetkinen mieli tulokseksi mieles-

5 Tähän viittaa myös Schmidt-Leukel 2005, 17.

6 Uskontojen välisestä vuoropuhelusta ks. esim. Komulainen 2006, 203–235; Ruokanen 2003, 180–208. Dialogin hermeneuttisista edellytyksistä ks. esim. Küng 1990, 35. Itse dialogin metodologiasta ja asemasta uskontojen välisessä keskustelussa ja erilaisista suhtautumistavoista muihin uskontoihin ks. Lønning 2002, 25–27, 60–62; Tanaka 2008, 81.

7 Buddhalaisuuden mukaan ajatus erillisestä itseystä on harhaa, koska kukin havaittu olio voidaan pilkkoa osatekijöihinsä, joissa missään ei ole erillistä itseyyttä, vaan jotka ovat olemassa ainoastaan suhteessa toisiinsa. Havaittu subjekti koostuu perimmältään näistä osatekijöistä. Olemassaolo on ehdonvaraista, pysymätöntä ja riippuvaisuussuhteista. Mahāyānan, buddhalaisuuden valtavirtauksen, mukaan ei ole olemassa mitään itseksi kutsuttavaa. Ihmisen tulee pyrkiä valaistumaan, mikä tarkoittaa että hänen tulee päästä pois erillisen itseyden harhastaan tajuamaan todellisuuden perimmäinen luonne. Valaistumaton ihminen syntyy, elää ja kuolee jälleensyntymiseensä johtaneiden tekojensa voimasta kunnes niiden voima loppuu ja tapahtuu jälleensyntyminen muualla. Ihmisyksilöllä ”ei ole ikuista ydintä tai sielu, joka olisi väliaikaisesti ruumiillistunut tähän maailmaan. Ihminen on katkeamaton virta mielentiloja ja ilmiöitä, jotka syntyvät ehtojen ja edellytysten varassa ja jotka kaiken aikaa saattavat liikkeelle uusia mielentiloja”. Skilton 2003, 38. Meditaatiossa keskitytään itseyden harhaan. Toistuva meditaatio heikentää ajatusta pysyvästä itsestä ja pyrkimys on saada tästä suora tai intuitiivinen kokemus. Powers 2008, 46–50. Opin historiasta ks. esim. Schmidt-Leukel 2006, 36–37.

8 *Nirvāṇa* (sanskrit) ”on sekä olemassaolon että ei-olemassaolon tuolla puolen”. Buddha-laista viisautta 1987, 84. Nirvaanan merkityksistä ks. esim. Williams 1989, 52–54.

tä hetki sitten”⁹. Kysymys Jumalasta on tarpeeton, ristiriitainen tai absurdi, sillä buddhalaisuudessa ikuinen olevaisuus koostuu loputtomasta sarjasta kosmisia syklejä, jotka ankaran deterministisesti ja kausaalisesti ovat yhteydessä toisiinsa.

Kristinuskon perustana on luodun totaalinen erillisuus Luojastaan. Kristinuskon rukouksessa on kysymys pyrkimisestä suhteeseen ihmisestä erillään olevan Luojan kanssa. Jumala ei ole ihmisen oma kokemus, oma valaistu mieli tai subjektiivinen syvyys vaan Jumala on ihmisestä täydellisen erillinen syy siihen, miksi jotain ylipäätään on olemassa.¹⁰ Edellisestä johtuen on vaikea nähdä ontologisesti perusteltua syytä zenbuddhalaisuuden ja kristinuskon yhteistyöhön. Voidaanko zenistä näin ollen puhua rukoilemisen taidon opettajana kristityille?

Tarkastelen artikkelissani¹¹ William Johnstonin¹² SJ (1925–2010) näkemyksiä zenin ja rukoilemisen suhteesta uskontojen välisen vuoropuhelun, uskontodialogin, näkökulmasta. Analyysini lähteinä käytän hänen pääteoksinaan aiheesta pitämiäni *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism* (1970), *Mystical Theology: The Science of Love* (1995), *Arise, My Love...: Mysticism for a New Era* (2000) ja *Mystical Journey: An Autobiography* (2006) sekä muutamaa muuta julkaisua.¹³ Johnston oli irlantilaistaustainen jesuiitta, joka eli yli puolet elämästään Tokiossa, Japanissa. Hän oli sekä kristillisen spiritualiteetin ja mystiikan teologian popularisoija että buddhalais-kristillisen dialogin harjoittaja. Johnston tunnetaan uskontojen välisen vuoropuhelun mystiikanteologisen lähestymistavan¹⁴ yhtenä huomattavana edustajana. Aloitan esittelemällä Johnstonin perustelun uskontojen yhteistyölle. Sitten käsittelen itseyyden merkitystä suhteessa rukoilemiseen. Lopuksi selvittelen Kristuksen asemaa zenin värittämässä rukouksessa.

9 Williams 2011, 161.

10 Williams 2011, 161–162.

11 Artikkelini pohjautuu osin lisensoitettuihini *Zen ja rukoilemisen taito: Zenin merkitys Jumalan pelastustaloudessa William Johnstonin mukaan*. Teologinen tiedekunta. Helsingin yliopisto 2010.

12 William Johnston syntyi Belfastissa, opiskeli sekä Liverpoolissa että National University of Irelandissa. Hän liittyi jesuiittojen sääntökuntaan ja muutti Japaniin vuonna 1951, missä hän asui siitä lähtien. William Johnston on johtanut Tokion Sofian yliopiston itämaisten uskontojen instituuttia, sekä luennoinut idän ja lännen mystiikasta eri puolilla maailmaa. Omaelämäkerta *Mystical Journey: An Autobiography* (MJ).

13 Johnstonin teokset ja artikkelit käsittelevät mystiikan teologiaa, meditatiivista rukouselämää sekä uskontodialogia.

14 Johnstonin lähtökohta uskontodialogiin on ollut erityisesti *Tietämättömyyden pilven* kirjoittajan sekä Ristin Johanneksen edustama kristillinen apofaattinen teologia. Käsitys mystiikan teologiasta ks. SP, 132, 134; MCU 13; MT, 100–101. Katrin Åmellin mukaan Johnston on ensimmäinen katolinen teologi, joka on tehnyt perustavanlaatuista tutkimusta sen tyyppisestä mystiikasta dialogikontekstissa. Åmell 1992, 78, 91, 131. Kokemuksen keskeisyydestä Johnstonin ajattelussa ks. Kendall 1983, 23.

”SAFIIRIA HIOTTAESSA TARVITAAN HIOMAKIVI,
JOKA HAETAAN TOISELTA VUORELTA”¹⁵

Tarkastelen buddhalaisuuden ja kristinuskon välistä yhteyttä mystiikan teologian avulla. Käytän apunani japanilaisen uskonnonfilosofi Ueda Shizuterun laatimaa jaottelua ykseyden mystiikkaan (mysticism of unity) ja yhteyden mystiikkaan (mysticism of union), koska Johnstonin ajattelussa näkyy merkkejä molemmista. Ykseyden mystiikassa pyrkimyksenä on äärellisen ja äärettömän täydellinen ykseys tai yhteenkuuluvuus. Aasialaisen mystiikan lähtökohta on edellytetty ykseys tai yhteenkuuluvuus äärellisen ja äärettömän välillä, ja ainoa este valaistumisen saavuttamiseksi on tietämättömyys tästä perustavasta totuudesta. Uedan mukaan ykseyden mystiikkaa edustavia uskontoja ovat hindulaisuus, buddhalaisuus, taolaisuus ja konfutselaisuus. Yhteyden mystiikka sitä vastoin tavoittelee yhteen liittymistä edellyttäen samalla ontologista eroa fundamentaalisenä tosiasiana. Niin muodoin täydellinen ykseys ei ole mahdollista eikä toivottavaa. Uedan keskeisin kysymys on, tunnustetaanko inhimillinen rajallisuus ja yksilöllisyys äärimmäisessä mystisessä tilassa.¹⁶ Buddhalaisuudessa ja kristinuskossa on kysymys äärellisen ja äärettömän kohtaamisesta, vaikka uskonnot eivät kuvaile äärettömän ja äärellisen välistä yhteyttä samalla tavalla. Käyttökelpoinen työkalu näiden uskontojen tarkastelemiseen on niiden sisältämän mystiikan edellytysten tarkastelu.¹⁷

Johnstonin ajattelussa ykseyden mystiikka tulee esiin perennialistisessa¹⁸ ajatuksessa universaalista viisaudesta kaikkien uskontojen takana sekä yhteyden mystiikka aitona kristologisenä mystiikkana.¹⁹ Molemmat ajatukset ovat taustalla kun hän tarkastelee zenin mahdollisuuksia kristillisen rukouselämän elävöittämiseen.²⁰

15 Kiinalainen sananparsa. Åmell, 1992, 147.

16 Keel 2007, 38–39; myös Tsuchiya 2005, 58 ja Spae 1980, 65.

17 Spae toteaa, että erityisesti zenin kanssa käyty dialogi on painottunut vahvasti mystiikan alueelle. Spae 1980, 223. Katsaus buddhalais-kristillisen dialogin historiaan ks. esim. Schmidt-Leukel 2005, 1–26; Schmidt-Leukel 2001, 14–17; Spae 1980, 213–215, 219–223.

18 ZCP, 411–412. AML, 64–65. Johnston katsoo, että uskontojen yläpuolella on universaali viisaus, jota kohti kaikki uskonnot pyrkivät. Perennialismista tarkemmin ks. esim. King 1999a, 26, 140, 162–169; Komulainen 2007, 110; Thomas 1996, 85; Forman 1990, 3–4; Tavas 2005, 7738–7739, 7745–7746.

19 Johnstonin mukaan viisautta ei ole vain oman uskonnon piirissä vaan kaikissa suurissa uskonnoissa. MT, 304; AML, 45–46, 83–84: ”Kaikki ihmiset muodostavat yhden yhteisön ja heillä on sama alkuperä... myös lopullinen päämäärä on yksi: Jumala... Institutionaalisten uskontojen haasteena on opastaa ihmiset tähän korkeimpaan viisauteen.”

20 Uedan jaottelu löytyy Johnstonin ajattelusta jo vuodelta 1975 peräisin olevasta artikkelista ”Christianity in Dialogue with Zen” (CDZ), 27–28. Siinä Johnston toteaa Teilhard de Chardinin erotelleen toisistaan mystiikan, joka ”häivyttää persoonallisuuden yleiseen kosmiseen tietoisuuteen ja mystiikan, jossa toteutuu korkeampi personalismi”. Jälkimmäinen kuvaa lännen mystiikkaa, jossa saavutetaan todellinen itseys ykseydessä

Johnston puolustaa zenin ja kristillisen rukouselämän myönteistä yhteyttä rukouksen universaalisuudella ja keskinäisen oppimisen tarpeella. Hänen mukaansa rukous yhdistää kaikkia uskontoja, kaikki uskonnot ovat rukouskouluja²¹ ja jokaisessa uskonnossa on mystisiä piirteitä.²² Näistä syistä mystiikka on uskontojen vuoropuheluun sopiva yhteinen väline. Johnstonin mukaan ei vain kaikkien uskontojen, mutta myös koko ihmiskunnan yhteinen päämäärä on universaali viisaus, joka saavutetaan mystisen elämän avulla. Tässä mielessä kussakin uskonnossa on mahdollista saavuttaa ”pienenpieni, mutta kuitenkin ainutlaatuinen käsitys Mysteeristä joka ylittää kaiken inhimillisen käsityskyvyn”²³. Koska kukin uskonto saa haltuunsa vain osan Suuresta Mysteeristä, eikä voi monopolisoida sitä, tarvitaan uskontojen yhteistyötä. Oman uskon ulkopuolelta omaksumisen tarve liittyy yhtäältä länsimaisen kristinuskon sisäiseen tarpeeseen uudistua Aasian kristillisyyden tukemana, mutta toisaalta myös kaikkien uskontojen yhteiseen tarpeeseen kokea ja jakaa universaalia viisautta.²⁴ Koska ihmiskunnan yhteinen pyrkimys on etsiä totuutta, Johnston tekee sitä muiden uskontojen edustajien rinnalla.²⁵ Hänen mukaansa kristinuskon on syytä ottaa vakavasti Aasian uskontojen sanoma, koska niissä keskitytään viisauden etsimiseen.²⁶

Edellisen kappaleen perusteella kristillistä rukousta voidaan Johnstonin mielestä elävöittää zenin avulla. Tarve tähän on suuri, sillä länsimainen ihminen on

Toiseen säilyttäen persoonallisuuden.

- 21 CZ, 10: ”All the great religions are schools of prayer teaching their children to give praise and thanksgiving or to enter into sacred silence... wondering silent before the unutterable mystery of existence.”
- 22 DM, 96: ”...deep contemplative prayer ... has always had an honored place in the Christian life... its importance in modern times is enhanced because it brings Christianity into contact with non-Christian religions. Indeed, without mysticism dialogue with many of these religions may well be impossible.”
- 23 AML, 128.
- 24 Johnstonin ajatus kristinuskosta, joka tulkitsee ja näkee uskonsa erilaisten kulttuurien kautta ja siten ”matkalla olevana” uskontona, ks. CZ, 33.
- 25 AML, 43: ”... but also listening to the voice of Asian saints and mystics. Primarily mystical, this [Christian] theology will learn from Ramakrishna, Aurobindo, Ramana Maharishi and the rest. It will not neglect the Vedanta and the Upanishads and the Gita... It will bring to Christianity an enrichment... Moreover I also believe that in sundry times and in diverse ways God spoke to our Fathers through the prophets, and these include prophets whose voices echo beautifully in the *Gita*, the *Lotus Sutra*, and the *Jao Jeh Ching*.” CZ, 10, 29–30. Johnston ei tue ajatusta uskonnollisesta kaksoisidentiteetistä. MJ, 118.
- 26 ”From the dawn of history men and women in every culture have devoted their lives to the search for wisdom.” MT, 300. ”The council, then, speaks of a wisdom and a religious sense that has been living in humanity from the earliest times and is still alive today... God has revealed himself to the whole human family... There is a covenant with all flesh. There is a covenant with all religions. No one is excluded.” AML, 45, 137–8. Johnstonin kuvaus zenistä tukemassa rukousta. CZ, 25.

”kriisissä” ja tarvitsee opastusta Aasiasta.²⁷ Zen voi auttaa rukoilemaan, sillä sen pitkään traditioon ovat kuuluneet opetukset ”rentoutumisesta, rauhoittumisesta, syvemmän ajattelemisen tekniikasta, valmistautumisesta vastaanottamaan Jumalan rakkaus ja se kuinka uskon totuudet käsitetään ei vain aivojen tasolla vaan koko ruumiissa”.²⁸

Johnstonin mukaan rukouselämän syventymisen keskeinen keino on uskontojen välinen dialogisuus, molemminpuolisen ymmärtämisen ja yhteisen etsimisen pyrkimys. Zenin ja kristillisen rukouksen harjoittaminen Japanissa on Johnstonin mukaan lisääntynyt, koska katoliset papit, nunnat sekä maallikot etsivät uusia tapoja rukoilla.²⁹ Japanilaiset kristityt puolestaan haluavat säilyttää kulttuurisen identiteettinsä harjoittamalla kristillistä zeniä.³⁰ Japanissa kyse ei ole näin ollen pelkästään universaalista tarpeesta vaan kansallisuuteen ja kulttuuriin liittyvästä pyrkimyksestä.

ITSEYS, YKSEYS JA MONEUS

Johnston yhdistää kysymyksen ykseydestä ja moneudesta itseyden luonteeseen valaistumiskokemuksessa. Hänen mielestään uskonnot törmäävät toisiinsa luomista koskevissa käsityksissään ja buddhalaisuuden opissa kaiken ykseydestä, mihin Uedan esittämä jaottelukin viittasi. Johnston ajattelee zenin olevan *mahāyāna*-buddhalaisuuteen kuuluva suuntaus, kun hän toteaa kaiken olevan ykseyttä olevaisuuden buddhaluontoisuuden³¹ takia. Hän hyväksyy buddhalaisuuden itseymmärryksen itseyden harhaisuudesta ja tavoitteesta meditaation avulla päästä eroon tästä harhasta. Zenin *satorissa* (valaistuminen) ”kaikki on yhtä ja itseys on hävinnyt – siirrytään ei-itseyden tilaan (*muga no kyochi*)”³². Tähän perustavaan uskontojen väliseen eroon Johnston pyrkii kuitenkin löytämään välittävän kannan hindulaisen *advaita*-opin³³ tulkinnan avulla.

Hän pohjustaa kantaansa toteamalla, että Tuomas Akvinolainen seurasi Aristotelesta tämän todetessa kaiken olevan yhtä olemassaolonsa perusteella ja mon-

27 CZ, 36, 37.

28 SP, 180.

29 Johnstonin tulkinta termistä ”kristillinen zen”, ks. CZ, 21. Varsin yksityiskohtainen uskonnonhistoriallinen kuvaus Japanin katolisesta zenistä ks. Åmell 1992. Katrin Åmellin mukaan katolista zeniä harjoittavien jesuiittojen joukko ei ole ollut suuri. Joukko ei sovelle zeniä keskenään yhtenäisellä tavalla. Åmell 1992, 61. Kokemuksellisuuden välittämisestä kristilliseen rukoukseen, ks. Åmell 2009. Ruotsalainen uskonnonhistorian professori ja pappi Hans Hof on kirjoittanut zenmeditaatiosta ja kristillisyydestä, ks. Hof 1985. Ruotsin kirkon sisällä toimivalla Rättvikissä sijaitsevalla Bergetin meditaatiokeskuksella on monien vuosien kokemus zenistä ja kristillisestä meditaatiosta. www.berget.se.

30 ZCP, 411.

31 Buddhaluonto on kaikkien olentojen todellinen luonto. *Gothóni & Māhapañña* 1990, 25.

32 ZCP, 411.

33 Advaitan tulkitsemisesta ks. esim. *Komulainen* 2006, 142 viitteineen.

ta olemuksensa perusteella. Johnstonin mukaan tällainen ajatus ei saanut suurta kannatusta lännen filosofisessa traditiossa, joka painottui enemmän moneuden käsitteeseen. Kokemustensa perusteella lännen mystikot kuitenkin tiesivät olemassaolon olevan yksi, sillä mystikon tulee keskittyä siihen että Jumala on eikä siihen mitä hän on. Kun mystikko tajuaa kaiken ykseyden, moneus väistyy taustalle kokonaan häviämättä. Johnstonin mukaan Aasian mystikot lähestyivät asiaa toisella tavalla. Perimmäistä viisautta etsittiin itseyden ytimeistä ja valaistumisessa tajuttiin kaiken perimmäinen ykseys. Tästä syntyi *advaita*-oppi.³⁴ Johnston ei tulkitse *advaitaa* monistiseksi ilmaisuksi, mikä johtaisi tulkitsemaan aasialaisen mystisyyden väärin kokemukseksi olemassaolon ykseydestä ja moneuden illusorisuudesta. Hänen kokemuseräisyyteen perustuva ratkaisunsa on se, että sekä lännen että idän mystikot päätyvät samaan johtopäätökseen: kokemus ykseydestä on niin suuri, että moneus väistyy taka-alalle. Mystikkojen ilmaisut saattavat pinnallisesti tarkasteltuina vaikuttaa panteistisilta tai monistisilta olematta kumpakaan. Välittävää kantaansa Johnston tukee Luukkaan evankeliumin kuvauksella Mariasta ja Martasta: ”Suuntautumalla ainoaan tarpeelliseen Maria valitsee paremman osan. Hän ei kuitenkaan väheksy Martan askareita. Hän ei kiellä moneutta. Hän ei ole monisti.”³⁵ Kristitty mystikko säilyy näin koko ajan omana erillisenä itsenään eikä sulaudu ykseyteen, sillä kokemus moneudesta väistyy taka-alalle häviämättä kuitenkaan kokonaan.

Ykseyden ja moneuden yhteensulautumisen teema tulee esiin vahvasti rukouksessa:

Kaikenlaisen rukouksen ytimessä on suuri paradoksi – olemme yhtä Jumalan kanssa emmekä ole yhtä Jumalan kanssa... olemme yhtä Jumalan kanssa mutta paradoksaalisesti voimme silti puhua Jumalalle rukouksessa. Mystisen elämän huipulla kristitty tulee Jumalaksi ”partisipaation kautta”, ja kuitenkin hän voi huutaa ”Abba, Isä!”.³⁶

34 AML, 227–228. Johnston ajattelee käännökseen termistä *advaita* olevan usein ”non-dualismi”. Hän katsoo paavillisen *Fides et ratio* -ensyklikan viittaavan *advaitaan* kuvauksena intialaisen uskonnollisen metafyyssisen systeemin huippuna.

35 AML, 229; MCU, 213–215; Johnstonin käsitys länsimaisen ja aasialaisen filosofian eroista: ZCP, 412.

36 AML, 123–124. Ihmisen ja absoluutin välistä suhdetta kuvaa relaatio eikä dualismi. Rakkaus yhdistää ihmisen Jumalaan. Vaikka rukous on kaikkia uskontoja yhdistävää, mystinen kokemus tulkitaan silti niissä eri tavoin. Pyrkimyksessään kohti viisautta uskonnot ovat samoja, mutta valaistumisten sisällöt eivät. AML, 127. Uskonnot käyttävät todellisuuden perimmäisestä mysteeristä eri nimityksiä, mutta kuitenkin suuntautuvat yhteen ja samaan todellisuuteen. IEL, 168. Kaikki uskonnot ovat omamaailmaisia entiteettejään alusta loppuun. Kuhunkin uskontoon kuuluu oma oppisisältönsä, joka seuraa valaistumiseenkin. AML, 124–129.

KRISTUS RUKOUKSESSA

Johnstonin mukaan Kristuksen ”paikka” rukouksessa liittyy läheisesti itseyden, ykseyden ja moneuden teemaan. Hiljaisuuden, olemattomuuden ja tyhjyyden käsitteet ovat keskeisiä uskontojen mystisessä kokemuksessa.³⁷ Johnstonin mukaan kysymys on siitä missä Kristus on mystisen kokemuksen ”hiljaisuudessa, olemattomuudessa, mugassa ja tämänkaltaisessa”³⁸. Kristuksen rooli on keskeinen kristillisessä mystiikassa, sillä mystikko ei ole partisipaation kautta yhtä Isän vaan Pojan kanssa. Tässä trinitaarisessa yhteydessä ihminen jumalallistetaan.³⁹

Johnstonin mukaan zenbuddhalainen tyhjiys (*śūnyatā*)⁴⁰ eroaa kristinuskon piirissä koettavasta tyhjiydestä siten, että tyhjiys on mitään olemattomuutta, kun taas kristinuskon piirissä tyhjiydellä on Kristus-sisältö. Kristus voidaan nähdä historiallisena sekä ylösnousseena. Ylösnoussut Kristus ei voi mahtua ihmisen mielen ajatuksiin ja mielikuviin, kuten historiallinen Jeesus Nasaretilainen. Näin siksi, että kyseessä on ”kosminen Kristus, joka on universumin laajuihin ja kaiken luomansa keskuksessa”.⁴¹ Tämä Teilhard de Chardinin⁴² käsitystä

37 Johnstonin mielestä termien suora vertailu uskontojen kesken ei ole mahdollista vuosisataisten perinteiden ja niissä ilmenevien eroavuuksien vuoksi. Samantapaisten sanojen ajatuksellisen toisiinsa yhdistämisen vaarana on, että ”buddhalainen pysyy kristillistä sanastoa käyttävänä buddhalaisena, tai että kristitty säilyy buddhalaista sanastoa käyttävänä kristittynä, jolloin saavutetaan vain vähän edistystä”. MCU, 9; IEL, 167.

38 ZCP, 412–413. *Muga* on sanskritinkielisen *anātman*-käsitteen japaninkielinen muoto. Termi tarkoittaa itsetöntä, ytimetöntä, vailla pysyvää itseyyttä olevaa. *Gothóni & Māhapāñña* 1990, 15.

39 AML, 201.

40 Buddhalainen termi *śūnyatā* (sanskrit.), *kū*, (jap.) tarkoittaa tyhjiyyttä, olemuksettomuutta ja avoimuutta. Se on erityisesti *mahāyāna*-buddhalaisuudessa käytetty sofistikoitu buddhalaisuuden ydintä kuvaava termi, jolla kuvataan äärimmäisen, absoluuttisen todellisuuden (sanskrit. *paramārtha-satya*) luonnetta erotukseksi näennäisestä todellisuudesta (sanskrit. *samvrti-satya*). Termistä ks. esim. *Gothóni & Māhapāñña* 1990, 59; *Streng* 2005, 8855–8860. Masao Aben mukaan *śūnyatā* käännetään usein ”tyhjiydeksi”. Se koostuu kahdesta sanasta *śūnya* ’tyhjä’ ja päätteestä *tā* ’-uus, -yys’. *Śūnyan* ajatellaan tulleen sanasta *svi* joka merkitsee ”turvota” ja *śūnya* tarkoittaisi ”viitata turvonneeseen”. Ajatuksena on että joku näyttää turvonneelta, mutta on sisältä tyhjä. *Śūnyatā* siis tarkoittaisi että vaikka asiat ilmiömaailmassa näyttäisivät todellisilta ja konkreettisilta, ne ovat tosi asiassa olemattomia ja tyhjiä sisältä. *Śūnyatā* merkitsee minkä tahansa minuuden tai yksilöllisyyden poissaoloa. Kaikki asiat ovat tyhjiä, sillä niiltä puuttuu todellinen olemus tai itse-olevuus (Svabhāva = oikea, aito olemassaolo). *Abe* 1997, 42. Ks. myös *King* 1999b, 119–126.

41 ZCP, 413. Kosminen Kristus on ylösnoussut Kristus erotukseksi historiallisesta Jeesus Nasaretilaisesta. Kosminen Kristus on ”todellisuus mielikuvien ja käsitteiden takana, täysin yhteensopiva mielikuvattoman, käsitteettömän rukouksen korkeimpien tilojen kanssa”. SM, 89. Johnston katsoo, että Teilhard de Chardin puki sanoiksi saman mitä Pyhä Teresa kuvasi *Sisäinen linna* -teoksensa seitsemännestä asuinsijasta, Pyhän Kolminaisuuden persoonien ja sielun yhteydestä. *Teresa Avilalainen* 1981, 7, 2, 3.

42 Teilhard de Chardin tulkitsi kristinuskoa tieteen ja erityisesti evoluution näkökulmasta. Ks. esim. *King* 2005, 9032–9035.

seuraava ajatus muistuttaa patristista käsitystä Kristuksesta Logoksena, joka Isän ajatuksena sisältää koko luotuisuuden ja kaikki maailman ideat.⁴³ Tällainen Logos-hahmoinen universaali ylösnoussut Kristus ei rajoitu kristinuskon sisäpuolelle. Kukin kulttuuri ja kansa voi ottaa omalla tavallaan hänet vastaan. Se merkitsee sitä, että ne voivat kertoa omalta kannaltaan kuka Kristus on. Ylönousseella Kristuksella on täten Johnstonin mukaan transkulttuurinen luonto ja Hän ilmenee eri tavoin eri kulttuureissa.⁴⁴ Tämä merkitsee, että zenin avulla saavutetussa meditatiivisessa hiljaisuudessa ihminen voi olla läsnä Kristukselle ilman mielikuvia tai käsityksiä hänestä. Jos ihminen zenin avulla saavutetussa kontemplatiivisessa hiljaisuudessa on kokonaan läsnä todellisuudelle, hän on samalla kokonaan läsnä todellisuuden keskukselle, joka on Kristus.⁴⁵

Johnston ajattelee augustinolaisittain, että rakkaus on kaikkein keskeisintä kristillisessä mystiikassa. Kristusta ei tunneta kontemplatiivisessa hiljaisuudessa ja olemattomuudessa mielikuvien ja ajatusten vaan rakkauden välityksellä. Tällaisen rukouksen sisältöä kuvaava tyhjyys-sana onkin deskriptiivinen ja fenomenologinen attribuutti kyseessä olevasta tilasta. Tosiasiassa tyhjyydessä on ylikäsitteellinen tunto itse olemassaolosta, joka on Jumala itse. Tämän kristilliseltä katsantokannalta nousevan näkemyksen pohjalta Johnston ajattelee, että mystisessä kokemuksessa on aina sisältö. Kristitylle se on ylösnoussut Kristus.⁴⁶

Näin kristitty ei ole erossa Kristuksessa, vaikka meditoi buddhalaisessa temppelissä vaan Kristus on ”siellä toisella tavalla”⁴⁷. Tällä hän tarkoittaa sitä, että mielikuvat ja ajatukset Kristuksesta jätetään ”temppelin ovensuuhun”, minkä buddhalainenkin tekee Buddhan suhteen vastaavassa tilanteessa. Meditoidessaan buddhalaisessa temppelissä kristitty etsii ”ylösnoussutta Kristusta, universaalia kaikille kulttuureille kuuluvaa ihmistä” toisen kulttuurin kategorioiden välityksellä. Ylösnoussut Kristus on siten universaali hahmo, joka ei ole rajattu ahtaasti yhden uskonnon piiriin, vaan logoshahmoisena ja kosmisena Hän on löydettävissä kaikkialta. Kristittyjen erityinen haaste Johnstonin mielestä onkin kokea Kristus ei-kristillisessä kulttuurissa.⁴⁸

Zenin myönteinen vaikutus kristilliseen rukoukseen on löydettävissä Johnstonin antropologisesti värittyneestä teologiasta.⁴⁹ Hän edustaa länsimaista katolista mystiikan perinnettä, jossa etsitään tapoja sanoittaa uudestaan ja löytää oman uskon totuus itselle vieraasta kulttuurista ja uskonnosta ja sopeuttaa se

43 Logos-kristologiasta ks. esim. *Annala* 1993, 35–38; *Lehmijoki-Gardner* 2007, 48–49, 77; *Louth* 1981, 27–29, 70, 197.

44 MM, 21. Tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista pohtia luterilaista käsitystä Kristuksesta eri uskonnoissa.

45 ZCP, 413–4; TCU, xxii.

46 MT, 340–341; 159–161. SP, 94–95.

47 IEL, 227.

48 IEL, 227–228.

49 Tähän viittaa myös *Åmell* 1992, 82.

sekä omaan elämään että teologiaan. Taustalla on ajatus oman uskonnon ylivertaisuudesta kuitenkin torjumatta toisen uskonnon omaa totuutta. Tämän vuoksi zenbuddhalaisuudesta valikoiden haettu sisältö sovitetaan ja muunnetaan vastaamaan omaa uskon sisältöä. Kyseessä ei ole aito zenbuddhalaisuus, mitä myös Johnston painottaa.⁵⁰

LÄHTEET

JOHNSTON, WILLIAM, SJ

DM "Defining mysticism – suggestions from the Christian encounter with Zen." *Theological Studies* 28 no 1 Mr 1967, 94–110.

MCU *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. Foreword by Thomas Merton. Anaheim: KNI Inc. 1967.

SP *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*. New York: Fordham University Press. 1970.

CZ *Christian Zen*. 1971. – Julkaistu kaksoisteoksessa *Lord Teach us to Pray*. London: Fount Paperbacks. 1990.

ZCP "Zen and Christian Prayer". *The Japan Missionary Bulletin*. 1973, 411–414.

TCU *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. Ed. by William Johnston. Foreword by Huston Smith 1996. London: Fount Paperbacks. 1973.

SM *Silent Music: The Science of Meditation*. New York. 1974. [1997].

CDZ "Christianity in Dialogue with Zen". *Sacred Tradition and Present Need*. Ed. by Jacob Needleman & Dennis Lewis. New York: The Viking Press. 1975, 20–38.

IEL *The Inner Eye of Love*. The Great Britain: William Collins Sons & Co. Ltd. 1978. – Kaksoisteoksessa *Lord Teach Us to Pray*. Great Britain: Fount Paperbacks. 1990.

MM *The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue*. New York: Fordham University Press. 1981.

MT *Mystical Theology: The Science of Love*. London: HarperCollins Publishers. 1995. Suomenkielinen käännös: Rakkauden salattu viisaus: Johdatus mystiikan teologiaan. Suomennos Vuokko Rissanen. Juva: Kirjapaja. 1997.

AML *Arise, My Love...: Mysticism For a New Era*. Maryknoll, New York: Orbis Books. 2000.

50 CZ, 36. Zenin länsimaistumisesta ja irrottautumisesta juuriltaan ks. esim. McMahan 2002, 218–229 ja Tweed 2002, 17–33.

MJ *Mystical Journey: An Autobiography*. Maryknoll, New York: Orbis Books. 2006.

KIRJALLISUUS

ABE, MASAO

1997 *Zen and Comparative Studies. Part two of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*. Ed. by Steven Heine. Honolulu: University of Hawai'i Press.

ANNALA, PAULI

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

BUDDHALAISTA VIISAUTTA

1987 *Käännös ja toimitus René Gothóni ja Māhapañña (Mikael Niinimäki)*. Helsinki: Gaudeamus.

FORMAN, ROBERT K. C.

1990 *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press.

GOTHÓNI, RENÉ & MĀHAPANÑA (MIKAEL NIINIMÄKI)

1990 *Buddhalainen sanasto ja symboliikka*. Helsinki: Gaudeamus.

HEINE, STEVEN

2005 "Zen". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. Vol. 14. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 9943–9951.

HOF, HANS

1985 *Bli mer människa*. Bokförlaget Åsak. Omfattande revidering av verket 2000. Borås: Benedictum bokförlag.

KEEL, HEE-SUNG

2007 *Meister Eckhart: An Asian Perspective*. Louvain Theological & Pastoral Monographs 36. Louvain: W. B. Eerdmans.

KENDALL, JOHN JAMES

1983 *Through words and silence: A comparative study of William Johnston and Thomas Merton, Roman Catholics in dialogue with Zen*. Diss. Ottawa: University of British Columbia.

KING, RICHARD

1999a *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystical East'*. London & New York: Routledge.

1999b *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

KING, URSULA

2005 "Teilhard de Chardin, Pierre". *Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition 2005. Lindsay Jones, ed. in chief. Detroit: Macmillan Reference, 9032–9035.

KOMULAINEN, JYRI

2006 *Guru Jeesus: Tutkielmia hindulaisuudesta ja kristinuskosta*. Helsinki: STKJ 251.

2007 "Uskontojen kohtaaminen ja spiritualiteetti – teologisia reunahuomautuksia." *Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa: STKS:n symposiumissa marraskuussa 2006 pidetyt esitelmät*. Toim. Aku Visala. Helsinki: STKSJ 253, 101–123.

KUISMANEN, RAIMO

2010 *Zen ja rukoilemisen taito: Zenin merkitys Jumalan pelastusaloudessa William Johnstonin mukaan*. Dogmatiikan lisensiaattityö. Helsinki.

KÜNG, HANS

1990 "God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe". *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations*. Ed. by Roger Corless and Paul F. Knitter. New York: Paulist Press, 26–43.

LEHMIJOKI-GARDNER, MAIJU

2007 *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki: Kirjapaja.

LOUTH, ANDREW

1981 *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press.

LØNNING, PER

2002 *Is Christ a Christian? On Inter-Religious Dialogue and Intra-Religious Horizon*. *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*; Bd. 100. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MCMAHAN, DAVID. L.

2002 "Repackaging Zen for the West". *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Ed. by Charles S. Prebish & Martin Baumann. London: University of California Press Ltd, 218–229.

POWERS, JOHN

2008 *A Concise Introduction to Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion Publications.

RUOKANEN, MIIKKA

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

SCHMIDT-LEUKEL, PERRY

2001 "Buddhist Perceptions of Jesus: Introductory Remarks". *Buddhist Perceptions of Jesus: Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999)*. Ed. by Perry Schmidt-Leu-

- kel, Thomas Josef Götz and Gerhard Köberlin. St. Ottilien: EOS-verlag Erzabtei, 8–30.
- 2005 "Intimate Strangers: An Introduction". *Buddhism and Christianity in Dialogue: The Gerald Weisfeld Lectures 2004*. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. Norwich: SCM Press, 1–26.
- 2006 *Understanding Buddhism*. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
- SKILTON, ANDREW
- 2003 *Buddhalaisuuden historia*. Vantaa: Länsimaisen Buddhalaisen Veljeskunnan Ystävät. Suom. A. Laaksonen. Alkup. A Concise History of Buddhism. Windhorse Publications. 1994.
- SPAE, JOSEPH J.
- 1980 - *Buddhist-Christian Empathy*. Chicago: The Chicago Institute of Theology and Culture. Tokyo: Oriens Institute for Religious Research.
- STRENG, FREDERICK J.
- 2005 "Śūnyam and Śūnyatā". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. Vol. 13. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 8855–8860.
- TANAKA, KENNETH
- 2008 "Buddhist Pluralism: Can Buddhism Accept Other Religions as Equal Ways?" *Buddhist Attitudes to Other Religions*. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. Germany: EOS Editions of St. Ottilien, 69–84.
- TAVAS, ANN
- 2005 "Religious Experience". *Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, 2nd Edition. Lindsay Jones, ed. in chief. Detroit: Macmillan Reference, 7736–7750.
- TERESA AVILALAINEN
- 1981 *Sisäinen linna*. Suom. Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.
- THOMAS, OWEN C.
- 1996 "Tillich and the Perennial Philosophy". *The Harvard Theological Review*, Vol 89. Cambridge University Press. No. 1, 85–98.
- TSUCHIYA, KIYOSHI
- 2005 "Human Existence in Buddhism and Christianity: A Buddhist Perspective". *Buddhism and Christianity in Dialogue: The Gerald Weisfeld Lectures 2004*. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. Norwich: SCM Press, 53–76.
- TWEED, THOMAS A.
- 2002 "Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures". *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Ed. by Charles S. Prebish and Martin Baumann. London: University of California Press Ltd, 17–33.
- WILLIAMS, PAUL
- 1989 *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.
- 2011 "Catholicism and Buddhism". *The Catholic Church and the World Reli-*

gions: A Theological and Phenomenological Account. Ed. by Gavin D'Costa. London: T&T Clark International, 141–177.

ÅMELL, KATRIN, SR O.P.

1992 *"Katolsk zen": Rapport från ett fältstudium 1986-87 om zenmeditation bland katoliker i Japan*. Teologie licentiatavhandling i Missionsvetenskap. Uppsala Universitet: Teologiska fakulteten.

2009 "What can Christians learn from Zen?" *Current Dialogue* 51. December 2011, 70–72.

Mikä tekee meditaatiosta kristillistä?

Tämä artikkeli tarkastelee kristillistä meditaatiota tarkoituksenaan avata joitakin alustavia näkökulmia, joiden pohjalta hahmottaa, mitä kristillinen meditaatio voisi olla ja miten se asemoituu suhteessa muihin meditaation tapoihin.

Meditaatio, mietiskely¹ on perin vanha kristillinen sana – ja harjoitus. Jo Vulgata-raamatunkäännös 300–400 -lukujen vaihteessa käytti *meditare*-verbiä. ”Hyvä on sen osa, joka ei vaella jumalattomien tavoin, ei astu syntisten teille, ei istu pilkkaajien parissa vaan löytää ilonsa Herran laista, *tutkii* (meditoi) sitä päivin ja öin (Psalmi 1:1).”

Viime vuosikymmeninä Suomeen on rantautunut useita erilaisia kristillisen meditaation koulukuntia. On antaumuksen rukousta – keskittävää rukousta – ignatianista rukousmietiskelyä, kristillistä syvämietiskelyä, Kristillisen meditaation maailmanyhteisön (The World Community for Christian Meditation) istuntoja, kristillistä joogaakin, katekismusmietiskelyä ja hiljaisuuden retriittejä. Filokalian ja ortodoksien esittelemä Jeesus-rukous on myös monelle luterilaiselle tuttu. Meditaatiota hahmotetaan Suomessa jo monelta eri kantilta.

Tuomo Mannermaa käsittelee kristillistä meditaatiota sanasta *medium*, keskus, käsin:

Meditaatiossa Sana saatetaan persoonan keskukseen, sydämeen, sinne missä tieto ja mielenliike ovat yhtä. Meditaatiossa Raamatun sana, kuva tai ajatus alkaa määrätä sisintä, salattua tahtoamme. Kristillinen meditaatio tapahtuu Jumalan edessä. Siinä harjoittaja koettaa rauhoittaa levottoman mielensä ja koota sen olemuksensa keskusta – sydämeen – Jumalan sanan avulla.²

Medium-sana voi tarkoittaa myös välittäjää, sitä, mikä on subjektin ja toisen välissä. Jos emme hae yhteyttä Jumalaan jollakin tavalla, emme tee sitä lainkaan. On rukoilija, ihmettelijä ja sitten on toinen, Jumala. Jumalan ja ihmisen välillä on jokin kommunikaatioväline, media, medium, välittäjä. Väline voi olla rukous, jumalanpalvelus, armonväline, Raamatun sana, ikoni, alttari, hartauskirja, mietiskely jne.

1 Tässä tekstissä sanoja meditaatio ja mietiskely käytetään synonyymeinä.

2 Mannermaa 1995, 98.

Boris Salo mainiosta Lutherin katekismusmietiskelyä esittelevästä kirjasta löytyy huomio:

Kun Luther käyttää sanaa meditaatio, hän tarkoittaa keskittymistä annettuun materiaaliin. Itämainen ja vain omaan itseen syventyvä meditaatio ei näin ajatellen Lutherin mukaan ole todellista meditaatiota. Sen sijaan keskittyminen Isä meidän -rukoukseen, uskontunnustukseen, käskyihin, Vanhan testamentin psalmeihin, yleensäkin Raamattuun voi johtaa syvään hiljaisuuteen ja Hengen puhutteluun, ja kun Henki alkaa saarnata, on puhe syytä painaa mieleen.³

Usein sellainen puhe jää mieleen koko elämän ajaksi – näin ja näin Jumalan armo silloin vilahti. Kristillinen mietiskely tapahtuu aina suhteessa Jumalan saanaan. Jos ei, mietiskely ei ole kristillistä. Emme voi keskittyä vain siihen, mistä emme mitään tiedä. Raamatun sana on kristitylle ikkunan puitteet, joiden läpi hän katselee salaisuuksia. Mietiskely näin ymmärrettynä on Raamatusta luetun miettimisen ja rukoilemisen tietoista, omaksi ajakseen erotettua keskittynyttä harjoitusta.

Kristitty elää suhteessa Toiseen ja toisiin. Ihminen ei ole yksin, vaikka istuisi itseksensä rukousjakkarallaan. Hän on aina suhteessa Jumalaan ja suhteessa toisiin ihmisiin. Rukoilemme ”Isä meidän...”. Meillä on *Isä*, ja kuulumme joukkoon *me* – Isä on meidän, ei vain minun. Olemme Jumalan edustajia kanssaihmistemme keskellä ja kanssaihmistemme ja maailmamme edustajia Jumalamme edessä – halusimme tai emme. Kristillinen meditaatio on aina myös rukousta, vieläpä esirukousta. Vaikka mietiskelijä keskittyisikin hetkeksi vain omaan sisimpäänsä, hän tekee tämän Jumalan edessä ja kanssaihmistensä kansoittamassa maailmassa. Kristillinen mietiskely eroaa itämaisista mietiskelyn muodoista siinä, että kristitty on aina Jumalan edessä, suhteessa Toiseen ja toisiin.

Uskontotraditioilla, kristillisillä ja muilla, on oma maailmankuvansa ihmiskuvansa, käsityksensä siitä mikä on ihmisen ongelma, mikä ratkaisu. Nämä määrittävät mietiskelyn sisältöä. Christian Braw kirjoittaa selittäessään Lutherin suhdetta mystiikan perintöön:

Synti koskee siis ennen muuta ihmisen sisintä, sydäntä. Tämä on se todellisuus, jota Luther pitää Perkeleen kuvana: ihmisen itsepalvonnan luoma epäjumalanpalvelus (människans självguderi).

3 Salo, 2007, 30.

Kun ihminen nähdään näin, sisäänpäin kääntyvän mystiikan tien täytyy jäädä toissijaiseksi. Jos ihminen vailla uskoa menee sisimpäänsä, hän ei suinkaan löydä Jumalaa, sillä Jumalan kuva hänen sisimmässään on pimentynyt tai muuttunut Perkeleen kuvaksi.⁴

Meditoija on aina oman traditionsa edustaja. Hän kantaa omaa ja yhteisönsä hengellistä muistia mukanaan ja käyttää yhteisönsä, tiiviin tai laajemman, puheenpartta. Hän sanoittaa olemisensa yhteisönsä sanoin. Muut saman tradition edustajat ymmärtävät jossakin määrin, mistä on kyse, kun hän avaa suunsa. Kristityllä mietiskelijällä on oppaanaan valikoima edellisten sukupolvien tai aikalaistensa mietiskelijöiden ja rukouksien kokemuksien kuvauksia.

Mietiskelijä on myös aina rationaalinen olento. Hän jäsentää ja selittää itsellensä, mitä on tekemässä ja mitä hänelle tapahtuu jollakin hänelle itselleen tyypillisellä tavalla. Hän käyttää itsellensä tutun tradition ja myös sen kulttuurin sanoja, jonka keskellä hän elää, mutta tekee sen omalla persoonallisella tavallaan.

Antoon Geelsin ja Owe Wikströmin *Uskonnollinen ihminen: johdatus uskonpsykologiaan* -kirjan pohjalta meditaatiota voidaan kuvata seuraavasti:⁵

- 1) Meditaatioon kuuluu ruumiillinen rentoutuminen ja liikkumaton asento. Itämaiset traditiot painottavat asentoa huomattavasti enemmän kuin kristillinen. Liikkumaton asento voidaan korvata myös keskittyneellä liikunnalla.
- 2) Meditaatioon kuuluu normaalin ärsyketulvan voimakas rajoittaminen. Huomio kiinnitetään vain yhteen kohteeseen.
- 3) Meditaatioon kuuluu rajallisen käsiteltävän aineiston monotoninen ylistimulaatio mielessä – keskitytään vain yhteen mielen sisältöön. Kristillisessä meditaatiossa huomio kiinnitetään esimerkiksi joko yhteen raamatunkohtaan tai käytetään lyhyttä rukoussanaa tai -lausetta.
- 4) Meditaatioon kuuluu oman uskonnollisen (tai jopa sekulaarin) viitekehysten aktivoituminen. Mietiskelijä tulkitsee kokemaansa oman järjestelmänsä mukaisesti.

ILMOITETTUA JA SALATTUA , KOHTEELLISTA JA KOHTEETONTA

Jumala on salattu, mutta hän on puhunut meille ihmissanojen profeettojensa, historioitsijoidensa, runoilijoidensa, tarinankertojiensa ja ihmiseksi tulleen Poikansa kautta. Katafaattinen eli positiivinen mystiikan teologia keskittyy siihen, mitä Jumalasta tai perimmäisyydestä voidaan sanoa ja mitä hänestä ja hänen suhteestaan ihmisiin on sanottu. Apofaattinen eli negatiivinen mystiikan teologia taas

4 Braw 1993, 23.

5 Geels & Wikström 2009, 282.

kiinnittää huomion siihen, että Jumala on salattu, sanojen tai käsitteiden tavoittamattomissa.⁶ Kristillinen meditaatio samoin keskittyy joko valmiin tekstin tai kohteen tarkasteluun tai sitten sen tosiasian myöntämiseen, että kaikki mielikuvat Jumalasta ovat inhimillisiä ja karkeita likiarvoja. Sanan Jumala tarkoite on aivan muuta kuin sen inhimilliset tarkoitteet ja assosiaatiot – Jumalasta ei voida tehdä kuvaa, mielikuvamme hänestä on aina väärä.

Mietiskely on joko kohteellista tai kohteetonta. Jumalan sana voi olla tarkastelun kohde, mutta Jumalaa emme voi tarkastella, vaikka jossakin suhteessa hänen kanssaan elämme, sillä Jumala on enemmän ja jotakin aivan muuta kuin mitä mieli käsittää. Mainioita kohteellisen mietiskelyn esimerkkejä ovat Lutherin suosittama Katekismus-mietiskely ja katolisesta traditiosta Suomessakin jo tuttu ignatiaaninen sanamietiskely. Ihmisen keskittymisen kohde voi toki olla muukin, kuten teksti, ikoni tai maisema. Kristitty, joka mietiskelee kohteettomasti, taas hakee kontemplaatiota, sisäisen katselun tilaa, jossa hän sanoitta ja ilman mielikuvia viettää aikaa Jumalan seurassa. Ihminen koettaa löytää ja hahmottaa oman sisäisen temppelin, ruumiinsa, sielunsa ja sisimpänsä suoran suhteen taivaalliseen temppeliin⁷ ja sen asujaan niin, että ihminen ja Jumala ovat samaan aikaan sanojen ja käsitteiden tuolla puolen suorassa temppeliyhteydessä toisiinsa. Käytännössä keskittymisen apuna käytetään usein rukoussanaa, jonka avulla risteilevät ajatukset saadaan kiinni ja pystytään keskittymään Jumalan läsnäolon etsintään.

Kristillinen kohteellinen ja kohteeton meditaatio esiintyvät käsite-erottelusta huolimatta käytännössä usein yhdessä. Raamatunkohdan tarkastelu saattaa johtaa sanattomaan ihmettelyn tilaan. William Johnstonin kuvaava *lectio divina*, mietiskelevää Raamatun lukemista: ”Pyhää kirjaa luettiin hitaasti ja rakastaen. ... Harjoitus johti usein tietoisuuden tilaan, jossa ei tarvittu lainkaan sanoja ...” Toisaalta kohteettoman mietiskelyn harjoittaja joutuu tuon tuostakin turvautu-

6 Ibid., 257–260.

7 David Steindl-Rast kirjoittaa: ”Mitä kontemplaatio sitten oikein tarkoittaa? Kun sitä lähestytään benediktiinisen perinteen mukaisesti, ja kun sana ’kontemplaatio’ johdetaan latinankieliseen alkuperäänsä, avautuu näkökulma, joka täydentää mielenkiintoisella tavalla yleisiä käsityksiä kontemplaation merkityksestä. Isä Damasus Winzen, Mount Saviorin luostarin perustaja, piti tärkeänä, että kontemplaatio-käsite ymmärrettäisiin juontuvan latinan kielen sanasta *contemplari*. Tämän alkuperäisen käsitteen taustalla on roomalaisten auguuripappien suhde taivaalliseen todellisuuteen, jossa ulkoisen silmän näkymättömissä sijaitti ’temppeli’. Alun perin temppelillä ei siis ole tarkoitettu maan päällä sijaitsevaa rakennelmaa, vaan näkymätöntä taivaan osaa, johon auguurit sisäisen näkökykynsä kautta olivat suhteessa. Tämän myötä he pyrkivät laajentamaan näkemystään tuosta läpitunkemattomasta, pyhästä järjestyksestä, jonka mukaan taivaan alapuolisen elämän olisi järjestyttävä. Maallisen temppelin pyhän järjestyksen piti tuolloin olla taivaallisen pyhän järjestyksen heijastumaa. Isä Damasus korosti aivan erityisesti sitä, että kontemplaatio kehittyy näiden kahden temppelin keskinäisessä suhteessa, mitä siis ’con’ sanassa *contemplari* tarkoittaa.” Steindl-Rast 2012, 19–20.

maan järjen ja sisäisten sanojensa ohjaukseen sanattomuutta etsiessään. William Johnston jatkaa: ”Kontemplatiivinen rukous ... viivytään hiljaa Jumalan läsnäolossa tai toistetaan muutamaa sanaa, kuten esimerkiksi Jeesuksen rukousta”.⁸

KAKSI KONTEMPLAATION MUOTOA

Mystiikan historia ja skolastiset⁹ teologit tuntevat erottelun hankitun ja vuodatetun kontemplaation välillä. Katolinen William Johnston kirjoittaa:

Hankittu kontemplaatio saadaan omakohtaisen ponnistelun kautta normaalin armon auttamana; vuodatettu kontemplaatio on se läsnäolon armo, joka saadaan ilman ansioita ja joka samastetaan mystiikkaan.¹⁰

Hankitussa kontemplaatiossa rukoilija hakeutuu itse, omin keinoin ja voimin jotakin menetelmää käyttäen tilaan, joka mahdollistaa hiljentymisen Jumalan edessä. Mietiskelijä tulee tietoiseksi sisäisistä liikkeistään, tarkastelee esille nousutta, luovuttaa ne Jumalalleen, antaa niiden mennä ja etsiytyy niiden kanssa tai ne loitommalta sysäten levolliseen Jumalan läsnäolon etsintään.

Vuodatettu kontemplaatio taas on Jumalan välitöntä toimintaa, joka tapahtuu ilman ihmisen omaa ponnistusta. Martti Luther kirjoittaa parturilleen Petrus Beskendorffille Katekismus-mietiskelyä esitellessään:

Jos Pyhä Henki näiden ajatusten aikana tulisi ja alkaisi saarnata sydämessäsi rikkain ja valaistuun ajatuksiin, anna hänelle kunnia, anna muiden ajatusten mennä, ole hiljaa ja kuuntele häntä, joka osaa sen paremmin kuin sinä. Ja mitä hän saarnaa, pane merkille, ja kirjoita muistiin....¹¹

Meditaation harjoittajalla on toive, että Jumala vuodattaisi kontemplaation juuri samaan aikaan, kun hän on hakeutumassa Jumalan eteen. Wilfrid Stinissen sanoo kirjassaan *Kristillinen syvämietiskely*:

...tekniikka ei ole se, joka positiivisesti tuottaa mystisen kokemuksen. Tekniikka poistaa ainoastaan esteet. Se luo edellytykset. Sitten tulee kokemus ... Kristityt mystikot ... sano-

8 Johnston 1997, 92.

9 Skolastiikka (lat. *scholasticus*, kreik. σχολαστικός, suom. *kouluun kuuluva*) oli filosofinen oli suuntaus tai menetelmä, jonka mukainen opetus oli vallalla keskiajan oppineiden parissa noin vuosina 1100–1500. Skolastiikka pyrki yhdistämään antiikin tieteet ja filosofian, erityisesti aristotelismin ja vallitsevan uskonnon pyhät kirjoitukset ja opetukset.

10 Johnston 1999, 61–62.

11 Esim. Salo 2007, 30.

vat: Sitten tulee Jumala. Ja kunnioittaen Jumalan vapautta sekä todellisia olosuhteita he lisäävät: sitten Jumala *tavallisesti* tulee.¹²

Jouko Heikkinen luennoi viime vuosituhannella Kuortaneella jumalanpalveluselämän kurssilla aiheesta *Retriitti spiritualiteetin ilmentäjänä*:

Sielun hiljaisuus on Lutherin mukaan oman tahdon kuolettamista ja Jumalalle jättäytymistä, minkä seurauksena kristitty kokee kaiken yhdentekevänä¹³. Tätä sielun jättäytymistä harjoitetaan päivittäisessä elämässä. Kun ihminen saavuttaa hengellisen levon, silloin myös Jumala-kokemus on hänelle avoin – Lutherin sanoin: ”Siinä on pelkkää huivia, iloa ja rauhaa samoin kuin muita tekoja ja hyveitä.”¹⁴

RUKOUKSEN JA MEDITAATION TIE – LECTIO, ORATIO, MEDITATIO, CONTEMPLATIO, UNIO

Rukous lähtee omien ja muiden tarpeiden tunnistamisesta ja uskosta, että ne ovat Jumalan tiedossa ja että Hänellä on kyky tehdä jotakin niiden täyttämiseksi. Herääminen Jumalan läsnäoloon ja sen etsimiseen on rukouksen ensimmäinen ehto ja askel. Rukousta ohjaa käsitys Jumalasta ja itsestämme hänen edessään sekä tietoisuus tarpeistamme. Sitten mietimme sekä lukemaamme että kokeamaamme: mietiskelyn avulla koetamme yhdistää sanan ja elämäntilanteemme eli meditoimme. Meditoiminen saattaa johtaa kontemplaatioon, jossa tarpeemme tiedostaminen jää syrjään, kun Jumalan suuruuden katselu valloittaa mielenkiintomme. Kuljemme lection eli lukemisen, oration eli rukouksen, meditaation eli mietiskelyn kautta kontemplaatioon eli sisäiseen katseluun.

¹² Stinissen 1981, 13.

¹³ On hauska huomata, että Lutherin aikalainen Ignatius Loyolakin käytti nykykielenkäytäjälle hankalasti avautuvaa termiä *yhdentekevä* esittäessään harjoitusten Alkuperusteen ja pohjan: ”Sen vuoksi on välttämätöntä, että suhtaudumme *yhdentekevästi* kaikkiin luotuihin kaikessa siinä, mikä on jätetty meidän vapaalle ratkaisuvallallemme eikä ole kielletty. Siten meidän ei tule omalta puoleltamme haluta terveyttä sen enempää kuin sairautta, rikkautta sen enempää kuin köyhyyttä, kunniaa enempää kuin häpeää, pitkää elämää enempää kuin lyhyttä, ja sama kaikessa muussa. Yksin sitä meidän on kaivattava ja se valittava, mikä yhä enemmän johtaa meitä kohti sitä päämäärää, mihin meidät on luotu. Ihminen on luotu ylistämään, kunnioittamaan ja palvelemaan Jumalaa, meidän Herraamme, ja siten saavuttamaan sielunsa pelastus. Muut maan päällä olevat on luotu ihmistä varten ja että ne auttaisivat häntä saavuttamaan sen päämäärän, johon hänet on luotu. Tästä seuraa, että ihmisen on käytettävä niitä sikäli kuin ne auttavat häntä hänen päämääräänsä ja hylättävä ne sikäli kuin ne häntä siitä estävät.” Loyola 1981, 23–24. Yhdentekevyys ei tarkoita välinpitämättömyyttä, vaan sitä, että luotua ei kunnioiteta enemmän kuin Luoja. Luotuun ei takerruta, vaan siihen suhtautumista ohjaa sitä korkeampi todellisuus.

¹⁴ Heikkinen 1994.

Luther oli realisti. Hän palautti meidät maan pinnalle ja rauhoitti liian innokasta mystikkoo. Luther sanoi, että kristityn tie kulkee rukouksen ja mietiskelyn kautta tentaatioon, sisäiseen tenttiin. Luther muutti vanhan keskiaikaisen kaavan *lectio – oratio – meditatio – contemplatio* muotoon *oratio – meditatio – tentatio*. Muutoksia aiempaan on kaksi. Ensiksi Sanan lukeminen on jäänyt pois. Se johtunee yksinkertaisesti siitä, että Luther nyt vain kerta kaikkiaan oli sanan teologi.¹⁵ Jumalan sanaa ei erikseen tarvitse mainita – se on välttämättömyys, josta kaikki kristillinen todellisuus nousee. Toiseksi kontemplaatio muuttui tentaatioksi. Luther ei lupaa rukoilijalle auvoista kontemplaation ja Jumalaan yhtymisen tilaa, *uniota*, vaan ehdottaa, että olemme loppuun asti radikaalin langenneisuutemme vankeja, ja siksi ainaisessa tentissä Jumalamme edessä. Vasta perillepäässeet voivat nauttia rikkoutumattomasta yhteydestä, *uniosta*, Jumalan kanssa.

Jouko Heikkinen kehuu Jouko Martikaisen sanontaa ”sielun routa”:

Jouko Martikainen on kuvannut osuvasti ihmisen tilaa käsitteellä ”sielun routa”. Ihminen pääsee vain hyvin rajoitetusti, ikään kuin häthätää lyhyen kesän aikana sulaneen sielunsa pintakerroksen avulla, kosketuksiin todellisuuden kanssa. Sielun syvimvät kerrokset ovat ikuisen roudan vallassa. ... Radikaalia pahaa ei kukaan uskalla kohdata, eikä myöntää olevansa sen vallassa. ... Sielun routa on meille terveellinen suojamuuri, joka varjelee meitä kohtaamasta todellisuutta sellaisena kuin se on. Ihmisen on väistettävä niitä todellisuuden puolia, joita hän ei kestäisi tai joita hän pelkää, ettei hän niitä kestäisi tai että ne tuhoaisivat sen mielihyvän ja onnentunteen, jota hän etsii.¹⁶

Raamattu on käärinyt Kristuksen rääsyihin. Jumala ei puhu meille suoraan. Sitä emme kestäisi. Raamattu on paitsi jumalallinen, samalla myös perin inhimillinen kirja. Raamattu sekä paljastaa Jumalan asenteen meihin että kätkee Jumalan suuruuden perin inhimilliseen kääröön. Käärön avaaminen vie aikaa – ihmiselämä ei taida tähän sanameditaatioon riittää.

Meditaatio on matkalla olevia varten. Se ei johda pelastukseen, mutta sen avulla voi aavistella tarjottua pelastusta. Meditaatio, Jumalan edessä itsensä, maailman ja Jumalan edessä ihmettely tutustuttaa meidät myös omaan itseemme. Tulemme tietoisiksi, paitsi myönteisistä asioista myös pimeästä puolestamme.

15 Ibid.

16 Ibid.

ULKOINEN VAI SISÄINEN SANA?

Hankitun kontemplaation harjoittaja saattaa löytää sisäisiä rauhan saarekkeita. Hän voi kehittää tekniikoita, joilla häiritsevät, epämieluisat ajatukset ja mielen-tilat sysätään syrjään. ”Joku voi askaroida niin kiinteästi ruumiin ja hengityksen parissa, että rakkaussuhde Jumalaan jää kokonaan varjoon.”¹⁷ Mietiskelyä, meditaatiota voi harjoittaa ilman uskoa Jumalaan. On mahdollista käsitellä mielen sisäistä materiaalia, etsiä ja löytää rauhallisia olemassaolon paikkoja kehittämällä mielenhallinnan tekniikoita ja soveltaa niitä taidokkaasti.

Jesuiittaveli Yves Raguin kuvaa yhteen meditaatiomenetelmään ihastumisen sudenkuoppaa:

Tietyn meditaatiomenetelmän tarkan soveltamisen vaara on siinä, että menetelmät toimivat myös ikään kuin itsestään. Jotkut kiinnittävät niin paljon huomiota menetelmän tarkkaan soveltamiseen, että heistä tulee sen orjia. He eivät edisty, koska heistä on tullut menetelmän pikkutarkkoja noudattajia. Kristillisen meditaation harjoittajalla näyttää usein koituvan kiusaukseksi noudattaa tarkasti sääntöjä. Mietiskelystä tulee vain mielen harjoitus, ja se lakkaa olemasta rukousta, koska suhde tavoitteeseen on kadonnut, eikä sisin liiku enää omaa itseä ulommas, ei kohdata toista.¹⁸

Jumalan sana ja sakramentit ovat perinteisen kristillisen kirkon keskiössä. Ne kuuluvat oleellisina myös kristillisen mietiskelijän sielunmaisemaan. Se täydellinen kontemplaation tila, jonka tunnistamme luomiskertomuksen ensimmäisten ihmisten elämästä, on meille saavuttamaton tavoite tässä elämässä – Eedenin porttia vartioi vahvoja kerubeja ja salamoiva, leimuava miekka (1. Moos. 3:24). Tarvitsemme Kristuksen. Jumala tuli ihmiseksi, ettei meidän tarvitsisi koettaa tulla Jumalaksi. Kristillinen meditaatio ei ole jumalallistumisen menetelmä, vaan päinvastoin, pienemmäksi, ihmiseksi tulemisen harjoitus. Jumalallistaminen kyllä tapahtuu, mutta jumalallistaja on Jumala itse. Mietiskelijä on matkalla.

Vasta Kristuksen läsnäolo sydämessämme vie perille. Se edellyttää autuasta vaihtokauppaa: annamme syntisen luontomme hänelle lahjaksi, ja hän antaa suloisen luontonsa meille. Vain näin sydämemme sisäinen tila alkaa muistuttaa Jumalan ulkoista sanaa, mutta tänään vielä tarvitsemme uskoa. Meditaatiossa ja rukouksessa saatamme kyllä joskus aavistaa, että ja mitä Jumala itse meissä ruokoilee: ”Emmehän tiedä, miten meidän tulisi rukoilla, että rukoilisimme oikein. Henki kuitenkin itse puhuu meidän puolestamme sanomattomin huokauksin (Room. 8:26).”

¹⁷ Stinissen 1981, 13.

¹⁸ Raguin 1994, 8. Vapaa käännös kirjoittajan.

YHTEYDEN KOKEMUS

Uskontotieteen tutkija tarkoittaa mystiikka-sanalla inhimilliseen tietoisuuteen liittyvää ilmiötä, joka yhdistää kokijan hänen perimmäiseksi mieltämäänsä todellisuuteen. Antoon Geels ja Owe Wikström määrittelevät mystisen kokemuksen seuraavasti:

- 1) Mystinen kokemus on uskonnollisessa tai profaanissa kontekstissa tapahtuva kokemus,
- 2) jonka kokija välittömästi tai myöhemmässä tilanteessa tulkitsee kohtaamiseksi korkeamman tai perimmäisen todellisuuden kanssa.
- 3) Tämä kohtaaminen tapahtuu välittömällä, subjektin mukaan ei-rationaalisella tavalla
- 4) ja tuo mukanaan syvän tunteen ykseydestä ja vaikutelman siitä, että kokemus on tapahtunut muulla kuin tavallisella, arkisella tavalla.
- 5) Tämä kokemus tuo mukanaan laajalle ulottuvia seurausvaikutuksia yksilön elämässä.¹⁹

On syytä panna merkille Antoon Geelsin ja Owe Wikströmin huomio äskeisestä luettelosta: Ihminen voi kokea sanomatonta ykseyttä suhteessa useampaan todellisuuden tasoon. Ykseyttä voidaan kokea joko jonkin arkikokemusta korkeamman tai sitten perimmäiseksi koetun todellisuuden kanssa.

Yhteys kosmokseen, kristinuskon mukaan *luomakuntaan*, sanoitetaan eri tavoin eri uskonnoissa. Luonnon yhteyden ja kosmisen harmonian aavistaminen tuottaa ihmisessä hiljaisuuden, jopa kiitollisuuden, mutta hiljaisuuden päätyttyä kokemusta kuvaamaan valitut sanat ovat erilaisia traditiosta riippuen. Wilfrid Stinissen kirjoittaa:

Itämaisten uskontojen mystinen kokemus rajoittuu useimmiten siihen, että ihminen ... tuntee itsensä kuin yhdeksi maailmankaikkeuden ja sen salaperäisen voiman kanssa, joka elää ja toimii kaikessa. Osatotuus, nimittäin se että olemme ”jumalan sukua” (Apt. 17:29) ja siksi ”elämme, liikumme ja olemme hänessä” (Apt. 17:28) saa tässä oikeutuksensa. Mutta tämä yksilöimätön yhteyden kokemus voi jopa saada jonkun uskomaan, ettei Jumalaa ole. ... Itämainen mietiskely, esim. zen, johtaa parhaassa tapauksessa kokemukseen, jossa ihminen tuntee olevansa yhtä kaikkeuden kanssa. Tämä kokemus ei ole erityisen kristillinen. Jotkut sanovat, että on aivan mahdollista myöhemmin päästä erityisesti kristilliseen kokemukseen. Mutta se, joka on tuntenut jonkun zen-kokemuksen, ei niin helposti enää etsi toiselta suunnalta.²⁰

¹⁹ Geels & Wikström 2009, 253.

²⁰ Stinissen 1981, 15.

”Luonnolla näyttää olevan erikoinen voima herättää ... mystisiä mielentiloja. Useimmat merkittävimmät tapauksista, joita olen koonnut, ovat sattuneet ulkona”, kirjoittaa William James.²¹ Meillä suomalaisilla tuntuu olevan erityisesti taipumus kokea Jumalan läsnäolo luonnossa; metsä on usein meidän kirkkomme. William James lainaa Maldwida von Meysenbergiä:

Olin yksin meren rannalla, kun kaikki nämä ajatukset tulvivat ylitseni vapauttavina ja sovittavina. Ja nyt jälleen, kuten kauan aikaa sitten Dauphinen alpeilla, minun oli pakko polvistua tällä kertaa ikuisuutta symbolisoivan rannattoman meren ääressä. Tunsin rukoilevani niin kuin en koskaan ennen ollut rukoillut ja tiennyt, mitä rukous todella on! Paluuta yksilöllisyyden yksinäisyydestä yhteyden tajuamiseen koko olevaisuuden kanssa, polvistumista katoavana ja ylösnousemista katoamattomana. Maa, taivas ja meri soivat yhdessä kuin suuri, ääretön maailmaa ympäröivä harmonia...²²

Maldwida von Meysenberg koki yhteyttä kosmokseen, luomakuntaan ja ymmärsi uudella tavalla paikkansa siinä. Hänen kokemuksensa toinen puoli ei näytä olevan Luoja-Jumala eikä Kristus. Kristittyjen tulisi varmasti oppia enemmän omasta yhteydestään luonnon ja luomakunnan kanssa. Luontomystiikka on totta, tarpeellista, terapeutista ja ihanaa, mutta ei siinä vielä kaikki.

MONIA VALOJA

”Jokainen hyvä anti ja jokainen täydellinen lahja tulee ylhäältä, taivaan tähtien isältä (*phos*).” (Jaak. 1:17). Vanha raamatunkäännös ilmaisi asian aiheemme käsitteilyn kannalta napakammin: ”Valkeuksien isältä”. On monia valoja, joissa suunnistaa.

Luomakunnasta löytyy useita ihmisen kannalta myönteisiä ja tarpeellisia valoja, joiden mukaan ohjata elämäänsä ja päätöksiään. Käyttäytymisemme selittyy aina jollakin tavalla, ja tietoista ajatteluaamme ja käyttäytymistämme ohjaa aina jokin valo, jokin mieli, jokin ymmärtämisen tapa, jokin luotu tai ehkäpä joskus myös Luojamme luomaton valo.

Wilfrid Stinissen kuvaa myös erilaisia mietiskelijöiden käytössä olevia puheenparsia, valoja, ymmärtämisen horisontteja: ”On kuitenkin vielä jotakin syvempää, kokemus, jossa ei enää sanota: minä olen ääretön, minä olen valo, vaan: Sinä, Sinä.” Stinissen lainaa zen-meditaatiosta innostunutta hollantilaista trappistimunkkia:

Oli ihmeellistä kokea koko luomakunnan ykseys, ja minä nautin olemisesta kaikkien vastakohtien yläpuolella. Tunsin kohoavani yhä ylemmäs mystiikan vuorelle, joka askeleel-

²¹ James 1981, 285.

²² Ibid., 286.

la valo tuli kirkkaammaksi ja näköala kauniimmaksi samalla kun – mitä en kuitenkaan huomannut – atmosfääri tuli yhä kylmemmäksi. – Oli niin, että olin menettämässä jotakin tietämättäni. En olisi koskaan enää ajatellut sen etsimistä, ellei se tiettyä hetkenä olisi itse ilmoittautunut. Mikä se oli? Jumala. Ei filosofien Jumala, olemisen perusta, tähän perusolemukseen olin yhä enemmän samaistumassa. Vaan Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala, meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen Isä. Tällä viimeisellä kokemuksella oli pitkä ja syvä vaikutus, ja minä häpesin. Äkkiä minulle selvisi, minkä suunnattoman erehdyksen olin tehnyt samaistamalla elävän liiton Jumalan anonyymiin perusolemukseen, ja ettei zen-meditaatiota voi nimittää rukoukseksi.²³

Taiwanissa Ricci-instituutissa elämäntyönsä tehnyt jesuiittaveli Yves Raguin kirjoittaa, että zen-meditaatiossa löytyvä Itsen²⁴ valo tarvitsee lisäksi vielä toisen valon, joka tuodaan Itsen ulkopuolelta, Kristuksesta.²⁵ Mestari Eckhart puolestaan kirjoittaa hetken hengellisestä oivalluksesta: ”Sen sijaan kokemus suorasta yhteydestä Jumalaan voi helposti harhauttaa ihmisen ja saattaa johtua väärän valon loisteesta.”²⁶

Pyhittäjä Thalaissos Afrikkalainen kirjoittaa: ”Himoista vapautuneella mielellä on kolme kohdetta: himottomat mielikuvat, luomakunta ja oma valonsa.” Filokalian alaviite selittää:

Isien opetuksen mukaan Jumalan kuvaksi luodun ihmisen mieli on luonnostaan valoisa. Himot peittävät tämän valon, mutta kun mieli alkaa puhdistua, se alkaa jälleen loistaa, niin että mieli itsekin sen havaitsee. Tätä mielen luontaista valoa ei saa sekoittaa armon suomaan luomattomaan valoon.²⁷

Filokaliasta löydämme myös 11. vuosisadalla eläneen Elias Presbyteerin kuvauksen mielen oman valon laadusta. Oman valomme on tultava pimeydeksi jumalallisen valon loisteessa. Hengellinen ihminen on kahden maan kansalainen:

Järjellinen sielu on aineellisen ja henkisen valon rajamailla. Aineellisessa valossa se ohjaa ruumiin toimia, henkisen valon avulla taas tekee Hengen tekoja. Sielu ei pysty täysin antautumaan jumalallisten asioiden katselemiseen, jollei se rukouksessa ole kokonaan yhtynyt henkiseen valoon – siinä oleva henkinen valo on näet himmentynyt, kun taas aineellinen, jossa se on alusta alkaen tottunut elämään, on kirkastunut. Sielu joutuu siis

23 Stinissen 1981, 16.

24 Itse, Self, ydinminä.

25 Raguin 1994, 237.

26 Eckhart 2009, 16.

27 Thalaissos Afrikkalainen 1986, Filokalia II: 29:233.

pakostakin olemaan sekä pimeyden että valon asukas: aineellisissa yhteyksissä se elää pimeydessä, mutta mielikuvissaan se elää valossa.²⁸

Mitä kuuluu luonnolliseen valoon? Elias Presbyteeri erottaa tavanomaisen ja hengellisen maailman: ”Viisaan tulee tietää, milloin hänen mielensä mietiskelee hengellisiä ja milloin se askartelee tavanomaisten ajatusten, milloin taas tunteiden parissa” ja ”Kun mieli ei ajattele hengellisiä, se antautuu järjelliseen ajatteluun. Mutta järjellinen ajattelu ei suo sijaa hengelliselle mietiskelylle.”²⁹

Luonnollisen valon piirin voisimme lukea järjen, tunteet, vietit ja tahdon. Nämä ohjaavat käyttäytymistämme. Uskonnot ovat kuin kattavia, suurempia valoja, joissa nämä pienemmät valot näyttäytyvät eri tavoin uskonnosta ja tarkastelukulmasta riippuen. Kristuksesta säteilevässä valossa omat, luodut valomme näyttäytyvät pimeytenä. Jumalasta luopuminen jättää ihmisen luotujen valojen piiriin, jotka paljastuvat luomattoman valon rinnalla pimeydeksi, koska niissä itsessään ei ole muuttumattoman valon ominaisuuksia.

Pidä siis varasi, ettei se valo, joka sinussa on, ole pimeyttä. Jos koko ruumiisi on valaistu eikä mikään osa sinusta ole pimeänä, ruumiisi on kauttaaltaan valoisa, aivan kuin lampu valaisisi sinua loisteellaan. (Luuk. 11:35, 36)

Jos te olisitte sokeita, teitä ei syytettäisi synnistä, mutta te väitätte näkevänne, ja sen tähden synty pysyy teissä. (Joh. 9:41)

Eri uskonnollisilla traditioilla on erilaisia päämääriä mietiskelijälle. ”Buddhalaisuudessa vapautuminen tulee mahdolliseksi ainoastaan, kun mentaaliset prosessit lakkaavat toimimasta, kun ihminen ei enää kiinnity niihin. ... Viimein kaikki havaitsemisen muodot ja tietoisuus lakkaavat nirvana-tilassa”.³⁰ Kristin-usko taas perustuu Jumalan lihaksituloon. Uskomme myös ruumiin ylösnousemukseen. Tavoitteena ei ole mentaalisten prosessien päättyminen, vaan niiden jumalallistuminen.

VISIO JUMALASTA

Mietiskely ja kontemplaatio voivat siis olla puhtaasti inhimillistä harrastusta. Siitä voidaan innostua ja sitä voidaan viljellä ilman, että on lainkaan, tai vain itsevalituin sisällöin kiinnostuttu Jumalasta – Jumalan katseleminen ei voi olla vain inhimillisesti rajattu mielen tila, joka saavutetaan inhimillisin ponnistuksin.

28 Elias Presbyteeri 1991, Filokalia III: 43.

29 Ibid., Filokalia III: 48.

30 Geels & Wikström 2009, 280–281.

Jumala on kaikki ja aina enemmän kuin ymmärryksemme. Jaakko Heinimäki lainaa ja kommentoi Mestari Eckhartia *Sielun syvyys* -kirjan esipuheessaan:

”Me emme voi tyytyä ajateltuun Jumalaan, sillä kun ajatus katoaa, myös Jumala katoaa”. Jumala on aina paljon suurempi kuin käsityksemme hänestä, sillä Jumala ei – Eckhartin sanoin – ”ole sitä eikä tätä”.³¹

Jos olemme tajunneet jotakin Jumalasta, huomaamme, että hänen olemuksensa kanssa seurustelu antaa meille jatkuvan haasteen. Meidän tulisi muuttua hänen kaltaisekseen. Joudumme tenttiin ja jatkuvaan muutokseen. Jumalan seuraan hakeutuminen johtaa meidät kokonaisvaltaiseen partisipaatioon, osallisuuteen hänen elämänsä kanssa. Tietomme Jumalasta on aina aivojemme ja kykyjemme kokoista. Vaikka Jumala olisikin valaissut ymmärrystämme, silti päästämme löytyy vain ihmisen kokoista ymmärrystä. Jumala ilmoittaa meille itsensä, mutta meitä säälien hän tarjoilee itseään meille vain palasina, ja silloinkin onneksemme aina ihmistä säälivän Kristuksen kautta.

KASVOJEN NÄKEMINEN

Kontemplaatioissa ja sisäisessä katselussa en vain minä katsele Jumalaa. Myös hän katsoo minua ja muuttaa minua, koko olemistani kaltaisekseen. Kontemplaatio ei ole vain harjoituksen avulla saavutettu mielen tila, vaan altistumista Jumalan muuttavalle voimalle kaikilla elämäntilanteilla.

Herran siunaus muistuttaa meidät kasvojen näkemisen keskeisyydestä: ”Herra siunatkoon teitä ja varjelkoon teitä. Herra kirkastakoon kasvonsa teille ja olkoon teille armollinen. Herra kääntäköön kasvonsa teidän puoleenne ja antakoon teille rauhan.” (4. Moos. 6: 24–26)

Kasvojen näkeminen, kun ne heijastavat rakkautta ja hyväksyntää, on ehdoton edellytys ihmiseksi kasvamiselle. Laulujen laulun laulaja laulaa: ”Kyyhkyni, kallion kätkemä, vuoren seinässä lymyävä, anna minun nähdä kasvosi, anna minun kuulla äänesi, sillä sinun äänesi on suloinen, ihanat ovat sinun kasvosi (2:14).”

Kristillisessä mietiskelyssä koetamme nähdä Jumalan rakastavat kasvot. Ne saattavat vilahtaa havaintopiiriimme joskus aavistuksen omaisesti, vaikka tilanteemme onkin hutera:

Nyt katselemme vielä kuin kuvastimesta, kuin arvoitusta, mutta silloin näemme kasvoista kasvoihin. Nyt tietoni on vielä vajavaista, mutta kerran se on täydellistä, niin kuin Jumala minut täydellisesti tuntee. (1. Kor 13:12)

³¹ Heinimäki 2009, 19.

Emme näe Jumalaa oikein, mutta hän näkee meidät. Näin kristitty uskoo.

Kristinuskko esittelee selkeän ratkaisun, jota luterilainen tunnustus jankuttaen alleviivaa: Ihminen ei pelastu omin teoin, vaan tarvitsee Kristuksen välittävää työtä selviytyäkseen elämässä ja elämästä. ”Jumala on yksi, ja yksi on välittäjä Jumalan ja ihmisten välillä, ihminen Kristus Jeesus.” (1. Tim 2:5) Pelastuksen edellytys ei ole meditaatio, ei virtuoosimainen henkisyyden tai hengellisyyden harjoitus. Silti semmoista pitää harjoittaa tavalla tai toisella. Uskontoa harjoitetaan silloin, kun täydellinen ja rikkumaton Jumalan kanssa eläminen ei vielä suju.

KIRJALLISUUS

BRAW, CHRISTIAN

1993 *Kristus minun sydämessäni, Mystiikan perintö ja Martti Lutherin teologia.*
Vieremä: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon rukousveljestön julkaisu nr 1.

ELIAS PRESBYTEERI

1991 ”Antologia”. *Filokalia: Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. III osa.*
Helsinki: Valamon ystävät r.y., 31–48.

GEELS, ANTOON & OWE WIKSTRÖM

2009 *Uskonnollinen ihminen: johdatus uskontopsykologiaan.* Helsinki: Kirjapaja.

ECKHART, MESTARI

2009 *Sielun syvyys.* Helsinki: Basam Books.

HEIKKINEN, JOUKO

1994 *Retriitti spiritualiteetin ilmentäjänä.* Luentomoniste Jumalanpalveluselämän kurssilla Kuortaneella 14.3.1994. Painamaton.

HEINIMÄKI, JAAKKO

2009 *Johdanto – Eckahartia lukiessa.* Sielun syvyys. Mestari Eckhart. Helsinki: Basam Books, 7–21.

JAMES, WILLIAM

1981 *Uskonnollinen kokemus.* Hämeenlinna: Karisto.

JOHNSTON, WILLIAM

1997 *Rakkauden salattu viisaus: johdatus mystiikan teologiaan.* Helsinki: Kirjapaja.

1999 *Rakkauden kutsu: kristillisen mystiikan lähteillä.* Helsinki: Kirjapaja.

LOYOLA, IGNATIUS

1981 *Hengellisiä harjoituksia.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 128. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

MANNERMAA, TUOMO

1995 *Pieni kirja Jumalasta*. Helsinki: Kirjapaja.

RAGUIN, YVES

1994 *Contemplation and sitting in the silence. Part two: Ways of Contemplation East and West*. Ricci Institute for Chinese Studies.

SALO, BORIS

2007 *Unohdettu aarre: luterilaista spiritualiteettia*. Helsinki: Arkki.

STEINDL-RAST, DAVID

2012 *Kuunteleva sydän – Kontemplatiivinen elämä*. San Damianon osuuskunnan julkaisu numero 1.

STINISSEN, WILFRID

1981 *Kristillinen syvämietiskely*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

THALAISSOS AFRIKKALAINEN

1986 "Rakkaudesta, itsehillinnästä ja sisäisestä elämästä Pappi Paavalille". *Filokalia: Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. II osa*. Helsinki: Valamon ystävät r.y., 213–249.

Evangelisen (Evangelical) missiologian globaaleja trendejä

*The World Evangelical Alliance (WEA)
ja the Lausanne Movement*

Kiinnostus evankelisen (evangelical)¹ missiologian globaaleja trendejä kohtaan on lisääntynyt kaikissa maanosissa ja myös Suomessa.² Evankelioimista ja lähetytystä³ painotetaan globaalisti monissa tunnustuskunnissa ja niiden välisissä verkostoissa. Evankelisten kristittyjen verkostot ja liikkeet ovat merkittävä, dynaaminen ja vaikutuksiltaan kasvava ilmiö kaikkialla maailmassa.⁴ Esimerkiksi tutkimuslaitosten SEPAL ja IBGE arvioiden mukaan jopa puolet brasilialaisista olisi vuonna 2020 evankelisia kristittyjä.⁵ Brasilia on noussut maailman toiseksi

- 1 Tässä artikkelissa "evangelical" käännetään suomeksi sanalla "evankelinen". Perustelut tähän ks. jäljempänä alaviite 10, Ruotsila 2010, 362–366.
- 2 Suomessa merkittävää kansainvälistä evankelisuuden (evangelicals) alan tutkimusta on tehnyt erityisesti Timo Pokki. Ks. Pokki 2005, 9–21; Pokki 1987; Pokki 1996; Pokki 1999. Jäljempänä viitataan myös muutamiin muihin tätä kokonaisuutta koskeviin tai sivuaviin opinnäytteisiin.
- 3 Tässä artikkelissa termejä "evankelioiminen" ja "lähetystyö" käytetään synonyymeinä ellei erikseen muuta mainita.
- 4 Yleisesitys evankelisuudesta (evangelical) monin hakusanoin ks. esim. *Evangelical Dictionary of World Missions*. Ed. by A. Scott Moreau, Harold Netland and Charles Van Engen. Grand Rapids: Paternoster & Baker Books, 2000; McGrath 1996, 139–144, 438–439, 528–529, 600–602. Evankelisuus erityisesti USA:ssa: <http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelicalism>; Erickson 2000, 171–177; Isossa-Britanniassa: Bebbington 2000, 165–170; Saksassa Hempelmann 2011, 53–59; Suomessa Suomen Evankelinen Allianssi SEA: <http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/>; <http://fi.wikipedia.org/wiki/Evangelikalismi#Suomessa>.
- 5 "An international missions organization reports that evangelicals are expected to reach 57.4 million in Brazil this year in accordance with the evangelical annual growth rate of 7.42 percent. Researchers at "Servindo aos Pastores e Líderes" (SEPAL) announced this 2011 figure last Monday based on findings from its groundbreaking study last year that predicted Brazil's evangelical growth rate over the next decade. SEPAL had conducted this study utilizing results from Brazil's Census 2000 survey by the Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Brazilian Institute of Geography and Statistics) and other information from a March 2007 study conducted by Datafolha, a major domestic information firm. Based on figures obtained from both sources, SEPAL concluded that over half of the nation's population will be evangelical in less than a decade. "We

suurimmaksi lähetystyöntekijöiden lähettäjäksi Yhdysvaltojen jälkeen. Brasilia-laisia lähetystyöntekijöitä oli vuonna 2010 eri puolilla maailmaa 34000 ja amerikkalaisia 127000.⁶ Brasiliassa yhtäältä evankelisten kristittyjen määrän ja toisaalta lähetystyöntekijöiden määrän kasvu ja näiden välinen yhteys on merkittävä ilmiö, jolla on laajat vaikutukset globaaliin lähetystyöhön.

Tämän artikkelin kirjoittajan⁷ tarkoituksena on valaista evankelisen (evangelical) missiologian globaaleja trendejä ja antaa yleiskäsitys siitä, mitä painopistealueita kunakin aikana lukuisissa konferensseissa ja kokouksissa on pidetty merkittävinä. Artikkelin samalla tarjoaa kiinnostavia ja yksityiskohtaisia informaatioita niistä edelleen syventävien tutkimusten tekemiseen.

1900- ja 2000-luvulla evankelisia kristittyjä, verkostoja ja hankkeita monissa maissa ovat koonneet The World Evangelical Alliance (WEA) ja Lausannen liike kansallisine alliansseineen. Kiinnostusta lisääntyvästi herättävät WEA:n ja Lausannen liikkeen historialliset vaiheet ja niiden järjestämien konferenssien monet ajankohtaiset teologiset painopistealueet. Näitä ovat muun muassa olleet The World Evangelical Alliance (WEA) komissioineen, Evankelioimisen maailmankongressi 1966 (Berlin), Frankfurtin julkilausuma (1970), Lausanne I 1974, Pattaya Consultation 1980, Lausanne II 1989 Manila, Lausanne Forum 2004 Pattaya, WEA-MC lähetyskomission konferenssi 2008 Pattaya ja viimeksi Lausanne III 2010 Cape Town.⁸

Termillä ”evankelinen (evangelical)” on useita tulkintoja. Esimerkiksi WEA:n sivustolla Leon Morris pitää termin lähtökohtana evankeliumia. ”Evankelinen” on henkilö, jolla on yhteys evankeliumiin.⁹ Ruotsila on perustellusti osoittanut, että termistä ”evangelical” ei pidä käyttää suomennosta ”evangelikaalinen”. Sen sijaan on syytä käyttää ilmaisua ”evankelinen”, joka niin kansainvälisesti

believe 52 per cent of the population will be evangelical by 2020, or about 109.3 million evangelicals within a total population of 209.3 million,” said SEPAL researcher Luis André Brunet, in an interview with The Christian Post this week. Brunet said that the findings were 95 percent accurate provided that the evangelical growth rate from 1990 to 2000 remains consistent in the next 40 years.” Madambashi 2011. <http://www.christianpost.com/news/half-of-brazils-population-to-be-evangelical-christian-by-2020-49071/>. The CHRISTIAN POST U.S. 20.2.2011; ”Jopa puolet brasilialaisista evankelikaalisia kristittyjä vuonna 2020”, Sanansaattaja 3.3.2011. Ks. myös Raunu 2011, 21.

6 ”Brasilia lähettää toiseksi eniten lähetysaarnajia”, KA/Sana 1.3.2012.

7 <http://www.helsinki.fi/~tvasko/>; <https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/> Timo Vasko Vasko 2012.

8 Tekijä Timo Vasko on osallistunut kutsuttuna missiologian asiantuntijana WEA-MC lähetyskomission konferenssiin 2008 (Pattaya) ja Lausanne III 2010 (Cape Town) kongressiin.

9 Morris 2001, ”What do we mean by ‘evangelical’?” ”Rev. Dr. Leon Morris was a founding member and former Chairman of the Evangelical Alliance of Victoria. A former principal of Ridley College, Melbourne, he is an internationally renowned New Testament scholar.” <http://www.worldangelicals.org/aboutwea/evangelical.htm>.

kuin Suomessa merkitsee evankelioivaa herätyskristillisyyttä. Näin ollen kenelläkään ei ole monopolia termin ”evankelinen” käyttöön.¹⁰

WORLD EVANGELICAL ALLIANCE (WEA)

Historiallinen tausta, opillinen julkilausuma,
visio ja missio

World Evangelical Alliance (WEA), aikaisemmalta nimeltään World Evangelical Fellowship (WEF)¹¹ on historiallisilta juuriltaan syntynyt Englannissa. Kehitys johti alkuvaiheessa Evankelisen Allianssin muotoutumiseen Lontoossa vuonna 1846. Tästä tuli osa silloista maailmanlaajaa Evankelista allianssia vuonna 1912. WEA:n merkittävät historian vaiheet ja nimien muutokset tapahtuivat jaksoissa seuraavasti: 1. The Evangelical Alliance (EA), 1846–1951. 2. World Evangelical Fellowship (WEF): 1951–2001. 2.1 Zeist/Hollanti, 1951. 2.2 WEF jaksolla 1951–1982. 2.3 WEF jaksolla 1982–2006 ja uusi nimi vuonna 2001: World Evangelical Alliance (WEA). 3. Tärkeä on myös WEF/WEA:ta koskenut evaluatio.¹²

Toisen maailmansodan jälkeen evankelisten kristittyjen yhteyspyrkimykset Euroopassa ja Yhdysvalloissa johtivat vuonna 1951 konkreettisiin toimenpiteisiin. The Evangelical Alliance of Great Britain ja uudelleen muodostettu National Association of Evangelicals (U.S.)¹³ pitivät Zeist:ssä, Hollannissa, kokouksen, johon osallistui delegaatteja 21 valtiosta. He perustivat yhteisön The World Evangelical Fellowship (WEF). Merkittävinä toimijoina olivat Britanniaasta Sir Arthur Smith, Roy Cattle ja A.J. Dain ja Harold J. Ockenga ja USA:sta J. Elwin Wright. Pyrkimyksenä on alusta asti ollut yhdistää kristittyjä eri puolilta maa-

10 Ruotsilan mukaan ”Ehdotukseni on, että käsite ’evankelinen’ viittaa sekä ’evankelikaalisuutena’ nyt tunnettuun osaan herätyskristillisyyttä että siihen vanhaan suomalaiseen luterilaiseen herätyskristillisyyteen, joka on pyrkinyt monopolisoimaan tämän termin käytön. Kuten tähänkin asti, ’evankelis-luterilainen’ viittaa kaikkiin luterilaisesta reformaatiosta kumpuaviin ryhmiin. ’Herätyskristillisyyden’ puolestaan viittaa kaikkiin yksilön henkilökohtaista uskonratkaisua, Raamatun kirjaimellisesti käsitettyä auktoriteettia ja oman jokapäiväisen elämän kilvoittelua korostaviin uskovaisiin *kaikissa* kristillisissä tunnustuskunnissa, sekä luterilaisissa että reformoiduissa, protestanttisissa että katolisissa. ’Evankelinen’ olkoon ’herätyskristillisyyden’ synonyymi, olennaisesti samaa tarkoittava sana. Jos vaarana on sekaannus, tulee määritellä, onko käsittelyssä englantia puhuvan maailmanpiirin (myös ’globaalin etelän’) pääosin reformoituun tunnustukseen pohjaava evankelinen vaiko kotosuomalainen luterilaisesti evankelinen.” Ruotsila 2010, 362–366.

11 <http://www.worldevangelicals.org/aboutwea/>; <http://www.worldea.org/>.

12 WEA:n merkittävät historian vaiheet ja muutokset njmessä: 1. The Evangelical Alliance (EA), 1846–1951. 2. World Evangelical Fellowship (WEF): 1951–2001. 2.1 Holland, 1951. 2.2 WEF from 1951–1982. 2.3 WEF from 1982–2006 and a new name, World Evangelical Alliance (WEA). 3. An evaluation of WEF/WEA. (Bibliography). <http://www.worldevangelicals.org/aboutwea/history.htm>.

13 Amerikkalaisesta kristillisyydestä ks. esim. *Eederman’s Handbook to Christianity in America* 1983.

ilmaa todelliseen vuorovaikutukseen keskenään. Pyrkimyksenä on puolustaa evankeliumia monenlaisia hyökkäyksiä vastaan ja edistää evankeliumin levittämistä siitä osattomille. Vuosina 1966–1970, Gilbert Kirbyn Britanniasta toimiessa pääsihteerinä WEF:n tavoitteesta yleistyi sanonta: ”Spiritual Unity in Action”. Tavoitteen toteuttaminen johti organisaatiossa useiden kansainvälisten komiteoiden muodostamiseen: Theological Commission, Missions Commission, Communications Commission, Commission on Women’s Concerns, Religious Liberties Commission, Youth Commission, Commission on Church Renewal, International Council for Evangelical Theological Education ja International Relief and Development Alliance. WEF otti aktiivisen roolin johtajakoulutukseen erityisesti kehitysmaissa. WEF:lla on kahdentyypisiä jäseniä: täysjäseniä ja liitännäisjäseniä. Täysjäsenet ovat alueellisia ja kansallisia evankelisia kirkkoja, yhteisöjä ja alliansseja. Niissä on kustakin maasta mukana paikallisia kirkkoja, denominaatioita ja evankelisia järjestöjä. Liitännäisjäsenyys on avoin denominaatioille, lähetysjärjestöille ja kristillisille järjestöille. WEF:n johdossa on kansainvälinen yleiskokouksen valitsema Kansainvälinen neuvosto.¹⁴

Tavoitteelleen uskollisena kristittyjen yhdistäjänä WEF on toiminut läheisessä yhteistyössä monen kansainvälisen evankelisen liikkeen kanssa. Kun Lausannessa vuonna 1974 järjestettiin kansainvälinen kongressi maailman evankelioimiseksi, WEF pyysi, ettei uutta organisaatiota perustettaisi, koska WEF halusi seurata Lausannen konferenssin visiota. Tuo pyyntö ei tuottanut tulosta, Lausannen liike perustettiin, mutta siitä lähtien WEF on työskennellyt läheisessä yhteistyössä tämän uuden organisaation, The Lausanne Committee for World Evangelization, kanssa. Esimerkiksi AD 2000 and Beyond Movement¹⁵ sekä DAWN (Discipling A Whole Nation)¹⁶ ovat kumpikin WEF:n jäseniä. WEF:n tavoitteena on, että evankelinen allianssi tai yhteisö perustetaan jokaiseen maahan ja että ne linkittyvät vastaavien muiden WEF:n yhteisöjen kanssa. Tämä laajentumisen visio oli esillä sekä jo perustamiskokouksessa vuonna 1846 että uudistettuna vuonna 1951. Päämääränä on auttaa Kristuksen kirkkoa saavuttamaan koko maailma Jeesukselle Kristukselle.¹⁷

Vuonna 2001 Kuala Lumpurissa, Malesiassa pidetty WEF:n 11. yleiskokous otti uudeksi nimeksensä World Evangelical Alliance (WEA). Yleiskokous

14 Hovard 2000, 1027–1028.

15 <http://www.ad2000.org/index.htm>; <http://www.joshuaproject.net/>. Ks. The AD 2000 and Beyond Movement 1993.

16 DAWNin10 periaatetta vastuulliseen seurakuntien perustamiseen ja Seurakunnan kasvury:n – DAWN Finland -toiminnasta vuodesta 1994 alkaen Suomessa ks. Usko ja Suomi 2008: Elonleikkuun aika 2008. Ks. Marva J. Dawnista myös Kallinen 2009, 6–7.

17 Hovard 2000, 1028.

pidetään joka neljäs tai viides vuosi. WEA pitää itseään maailman laajimpana evankelisena yhteistyöelimenä.¹⁸

Opillinen julkilausuma – Statement of Faith

WEA:n nykyinen käytössä oleva uskoa koskeva julkilausuma, *Statement of Faith*, on vuodelta 2001. Se on sisällöltään ja muodoltaan uskontunnustuksen kaltainen:

We believe

...in the *Holy Scriptures* as originally given by God, divinely inspired, infallible, entirely trustworthy; and the supreme authority in all matters of faith and conduct...

One *God*, eternally existent in three persons, Father, Son, and Holy Spirit...

Our *Lord Jesus Christ*, God manifest in the flesh, His virgin birth, His sinless human life, His divine miracles, His vicarious and atoning death, His bodily resurrection, His ascension, His mediatorial work, and His Personal return in power and glory...

The *Salvation* of lost and sinful man through the shed blood of the Lord Jesus Christ by faith apart from works, and regeneration by the Holy Spirit...

The *Holy Spirit*, by whose indwelling the believer is enabled to live a holy life, to witness and work for the Lord Jesus Christ...

The *Unity* of the Spirit of all true believers, the Church, the Body of Christ...

The *Resurrection* of both the saved and the lost; they that are saved unto the resurrection of life, they that are lost unto the resurrection of damnation.

(Friday, June 27, 2001).¹⁹

Visio ja missio

WEA:lla on julkilausumina erikseen sekä Visio *Vision Statement* että Missio *Mission Statement*. Näitä on vuosien varrella muokattu. Esimerkiksi seuraavassa on näistä esillä kaksi versiota, jotka ovat olleet luettavissa ja esillä vuosina 2008 ja 2011. *Vision Statement*: "WEA envisions the church joined together in every community around the world effectively living out and proclaiming the good news of Jesus. These allied churches seek transformation, holiness and justice for individuals, families, communities, peoples and nations." (2008). *Vision*: "Seeking Christ-like transformation around the world, the World Evangelical Alliance serves as the dynamic center for equipping and resourcing, the globally trusted Evangelical voice, and the connecting hub for greater strategic impact." (2011) *Mission Statement*: "WEA exists to foster Christian unity and to provide a worldwide identity, voice and platform to evangelical Christians. Seeking empo-

¹⁸ Alford 2001, 512–514.

¹⁹ <http://www.worldevangelicals.org/aboutwea/statementoffaith.htm>.

werment by the Holy Spirit, they seek to extend the Kingdom of God by proclamation of the Gospel to all nations and by Christ-centered transformation within society.” (2008). *Mission*: “World Evangelical Alliance exists to foster Christian unity and to provide a worldwide identity, voice and platform to Evangelical Christians. Seeking empowerment by the Holy Spirit, they extend the Kingdom of God by proclamation of the Gospel to all nations and by Christ-centered transformation within society.” (2011).²⁰

Mission Commission (WEA-MC)

Sain WEA:n valinta- ja kutsumenettelyä noudattaneen käytännön mukaisesti henkilökohtaisen kutsun osallistua missiologian asiantuntijana Pattayalla, Thaimaassa, 30.10.–4.11.2008 järjestettyyn WEA:n Mission Commission (WEA-MC) -konferenssiin.²¹ Saapumistani edeltävinä päivinä oli 25.–30.10 pidetty WEA:n yleiskokous. Tällöin annettujen tietojen mukaan WEA on evankelisen (ecvangelical) kristillisyyden maailmanlaaja yhteisö, johon maanosittain ja kansallisten allianssien kautta luettiin kuuluvaksi noin 420 miljoonaa kristittyä 128 maassa. Yleiskokouksessa oli merkittävällä tavalla käsitelty myös koko ihmiskuntaa koskevia suuria haasteita, kuten HIV / AIDS, ilmastonmuutos, uskonnonvapaus, köyhyys, pakolaiset, lasten ja naisten asema. Timo Keskitalo osallistui Suomesta WEA:n yleiskokoukseen. Keskitalo oli Suomea WEA:ssa edustavan ja kotimaista evankelioimistustyötä tekevän MESK:n puheenjohtaja.²² Vaikka sain tähän yleiskokoukseen vierailijana kutsun, en aikataulullisista syistä voinut siihen osallistua.

The Mission Commission (MC) on kiinteä toiminnallinen osa WEA:n organisaatiota.²³ WEA-MC:n konferenssin tunnuksena oli: “One Lord, One Body, One Voice” (“Yksi Herra, yksi ruumis, yksi ääni”) – The Mission Commission (WEA-MC). Osallistuminen tähän kokoukseen tarjosi minulle ensimmäistä kertaa merkittävän mahdollisuuden perehtyä sisältä päin tähän maailmanlaajaan organisaatioon, sen teologiseen ajatteluun ja johtaviin henkilöihin: WEA:n kansainvälisenä johtajana on viime vuosina toiminut mm. Dr Geoff Tunnicliffe.²⁴ WEA:n suuret komissiot antavat koko organisaatiolle varsinaisen toimintakentän:

20 <http://www.worldangelicals.org/>. WEA:n Vision ja Mission -dokumenttien valmisteluprosessi ja lopulliset hyväksymispäivämäärät eivät ole tekijän tiedossa. Tässä mainitut vuodet ovat niitä, jolloin Vasko on saanut ne käsiinsä.

21 Ks. World Evangelical Alliance (WEA) – Mission Commission (WEA-MC). <http://www.worldangelicals.org/commissions/mc/purpose.htm>.

22 Timo Keskitalon haastattelu ks. Miettinen 2008, Kotimaa 30.10.2008. MESK:n / SEA:n jäsenyys WEA:ssa ks. <http://www.worldangelicals.org/members/europe.htm>.

23 “One Lord, One Body, One Voice” (“Yksi Herra, yksi ruumis, yksi ääni”) – The Mission Commission (WEA-MC) konferenssi ja EEMA:n kokous Pattayalla 30.10. –4.11.2008. Kokousmatkaraportti: Vasko 2008. Ks. myös: World Evangelical Alliance (WEA) – Mission Commission (WEA-MC).

24 <http://www.worlddea.org/>.

Mission Commission. Religious Liberty Commission. Theological Commission. Women's Concerns. Youth Commission. Information Technology Commission.²⁵ Maanosakohtaisia yhteyksiä, ekumeenisia kysymyksiä ja monia eri dialogeja varten – yhteensä 32 osa-aluetta – on nimetty omat asiantuntijansa. Esimerkiksi islamia koskevasta problematiikasta vastaa Prof. Christine Schirmacher.²⁶

Joka toinen vuosi järjestettävässä MC:n konferenssissa oli nyt vuonna 2008 paikalla noin 250 missiologian alan opetus-, tutkimus- ja lähetystyön eri tehtävissä toimivaa ammattilaista lähes 50 maasta. MC:n yleisistuntojen *esitelmien teemoina ja siis samalla nykyisinä painopistealueina* olivat seuraavat (alustajineen): *Bertil Ekström*: Mission in the Way of Jesus – From the Guest Room to the Lent Tomb. *Bill Taylor*: The Crisis of the Global Evangelical Church in Mission. *B. Kumar & I. Fayez*: Mission in the Context of Suffering. *Barbara Burns & Mark Young*: Mission and Contextualisation. *John Amalraj & Kirk Franklin*: Mission and Spirituality. *Paneeleissa* alustuksina kuultiin ja ryhmissä keskusteltiin seuraavat ajankohtaiset teemat: *Marvin Newell*: Mission in the Context of Suffering. *Rose Dowsett & Miriam Adeney*: Mission and Contextualisation. *David Ruiz*: Mission and Spirituality. *Colin Harbinson & David Taylor*: Arts and Mission. *Mats Tunehag*: Business as Mission – Needs and Gaps. *Reuen Ezemadu*: North-South Dialogue. *Sas Conradie*: Global Mission Fund. *Miriam Adeney*: Writing for Publication. *Mark Oxbrow*: Edinburgh 2010.

Verkosto- ja tehtäväkohtaisissa ryhmissä käytiin läpi seuraavia yleisesti merkittäviä teemoja puheenjohtajiensa johdolla: *David Ruiz*: National Mission Movements Network (esillä myös kansallisia lähetysliikkeitä käsittelevä uusi 56-sivuinen käsikirja). *Bob Brynjolfson*: International Missionary Training Network. *Harry Hoffman*: Global Member Care Network. *Rose Dowsett*: Global Missiology Task Force. *Trev Gregory*: Missionary Mobilisation Task Force. *Sas Conradie*: Joint Information Management Initiative (JIMI). *Todd Poulter*: Younger Leaders Track. *Bill Taylor*: Mission and Arts Track. *Willie Crew*: Pastors Track. *Johnny Chun*: Tent-makers International (TI) – "tent-making mission is the future of World evangelism". *B. Kumar*: SEALINK ("a transformational church-planting movement among all peoples of Southeast Asia so that they will join us ...in fulfilling the Great Commission...regional and globally – unreached People Groups (UPG)"). *Kent Parks*: Ethne Network (global network focused on less-reached peoples). *Russ Simons*: Interdev Partners Association (IPA). Tarjottu runsas temaattinen informaatio tarjoaa aineistoja käytettäväksi jatkossa moniin eri yhteyksiin.

25 <http://www.worldangelicals.org/commissions/>.

26 Professorin für Islamkunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven/ Belgien und wissenschaftliche Leiterin des Instituts für Islamfragen : www.islaminstitut.de. Schirmacher 2012.

The Mission Commission työskentely sisälsi ajankohtaisia ja merkittäviä globaaleista missiologisista teemoja. Esitykset olivat lähestymistavoiltaan vaihtelevia ja tasokkaita: toiset akateemisia toiset hyvin käytännöllisiä lähetystilanteita refleктоivia ja kunnolla valmisteltuja ja löytyivät monisteina kaikille jaetusta mapista. Kaikkia teemoja käsiteltiin parissakymmenessä pienryhmässä, joissa oli eri konteksteista tulleita osallistujia. Tämä menettely takasi hyvin rikastuttavan informaation jakamisen. Hartaustilanteissa spiritualiteettia leimasivat vapaiden suuntien keskuudessa tutut painotukset. Taustoiltaan osallistujat kuuluivat hyvin moniin kristillisiin traditioihin ja tunnustusryhmiin. Teemoja käsiteltiin avoimessa hengessä ja myös kriittisen rakentavasti – näkemysten skaala oli melko laaja; usein toistui lähetystyöhön sitoutuminen, raamatullisuus ja omakohtaisen uskon painottaminen. MC:n konferenssin aikana kokoontui muutamia muita verkostoja, kuten esimerkiksi European Evangelical Mission Association (EEMA).²⁷ Osallistumisen perusteella vahvistui käsitys, jonka mukaan on todella tärkeää, että Kristuksen maailmanlaajan kirkon lähetysyhteistyö hahmotetaan kokonaisuutena ja ymmärretään kaikkien kristittyjen yhteinen sitoutuminen Kolmiyhteisen Jumalan antaman lähetystehtävän toteuttamiseen arvokkaaksi ja vuorovaikutusta lisääväksi mahdollisuudeksi. Lähetystehtävän täyttäminen on vielä kesken ja siihen kutsutaan jokaista kristittyä.²⁸

The Theological Commission of the World Evangelical Alliance ja Paternoster Periodicals julkaisevat yhdessä seuraavia teologisia julkaisuja: Science and Christian Belief, Evangelical Quarterly, European Journal of Theology ja Evangelical Review of Theology.²⁹

LAUSANNEN LIIKKEEN MUOTOUTUMISEN KESKEISET VAIHEET

Lausannen liikkeen alku

Läpi historian Lausannen liike on pitänyt hyvänä ylläpitää rakenteellista joustavuutta. Se haluaa olla liikkeellepanija uusille kumppanuuksille ja strategisille alliansseille samanmielisten lähetystyötä tekevien kristittyjen keskuudessa, jotka rukoilevat, suunnittelevat ja työskentelevät yhdessä globaalissa evankelioimisessa. Sen vähäisessä henkilöstössä on enimmäkseen avustajia. Komitean puheenjohtajat ovat vapaaehtoisia; usein he panevat Lausannen tehtävänsä etu-

27 European Evangelical Mission Association (EEMA) piti oman ja WEA:sta erillisen kokouksensa MC:n konferenssin jälkeen samassa paikassa. Esim. Suomen lähetysneuvosto (SLN) on EEMA:n jäsen (SLN on perustettu 1919, siihen kuuluu nykyisin 31 kirkkoa, yhteisöä ja lähetysjärjestöä ja esim. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on SLN:n jäsen. Suomen lähetysneuvosto ks. <http://www.lahetysneuvosto.fi/>). EEMA ei ole WEA:n jäsen, mutta näiden välillä on epävirallista yhteydenpitoa. Vasko osallistui EEMA:n kokoukseen SLN:n puheenjohtajan ominaisuudessa. Ks. European Evangelical Mission Association (EEMA).

28 Vasko 2008.

29 www.paternosterperiodicals.co.uk.

alalle muiden vastuiden joukossa. Sen rakenteet ovat yksinkertaiset ja yhteydet ulottuvat 200 maahan. Lausannen liike ei väitä olevansa laajasti tunnettu; se ei pyri tekemään nimeä itsestään, vaan palvelemaan Kirkkoa.³⁰

Lausannen liikkeen³¹ useiden toimijoiden joukossa keskeinen ja yhdistävä henkilö on ollut amerikkalainen baptistievankelista Billy Graham.³² Hänen kansainvälisen toimintansa tavoitteena alusta alkaen oli yhdistää kaikki evankeliset (evangelical) kristityt yhteisen tehtävän toteuttamiseen. Tehtävänä oli ja on koko maailman evankelioiminen.³³ Grahamin toimintaa varten perustettiin vuonna 1950 *The Billy Graham Evangelistic Association*. Berliinissä vuonna 1966 järjestettiin Evankelioimisen maailmankongressi, the World Congress on Evangelism. Evankeliselle protestanttiselle maailmanlaajalle liikkeelle suunnattu hanke toteutettiin yhteistyössä The Billy Graham Evangelistic Association ja amerikkalaisen Christianity Today -aikakauslehden kanssa. Graham oli kongressin kunniapuheenjohtaja. Teemana oli "One Race, One Gospel, One Task". Osallistujia oli noin 1200 noin 100 maasta.³⁴

30 <http://www.lausanne.org/en/about>.

31 Kokonaisesitys: Lausannen liikkeen kokoukset 1966–2012 ks. <http://www.lausanne.org/en/gatherings.html>.

32 William Franklin Graham Jr., tunnettu nimellä Billy Graham, syntyi esikoisena nelilapsiseen perheeseen 7.11.1918 Charlotten kaupungissa, Pohjois-Carolinassa, USA:ssa. perhe kuului kirkkoon nimeltä The Associate Reformed Presbyterian Church ja Billy kastettiin sen jäseneksi. Vuonna 1938 hänet kastettiin uudelleen hänen liittyessään Etelän baptistihin ja tällöin alkoi jäsenyys yhteisössä The Southern Baptist Convention. BA tutkinnon hän suoritti Wheaton Collegessa, Wheaton, Illinois. Lähemmin Billy Grahamin elämäkerrasta ks. esim. "Billy Graham Center at Wheaton College" (<http://www.billygrahamcenter.com/>). Grahamin tuotannosta suomeksi ks. esim. Graham 1978. Grahamin pyhityskäsityksestä ks. Pokki 1987. Grahamin kääntymys- ja pyhityskäsityksestä ks. Pokki 1996; Pokki 1999. (Diss.). Vuonna 2010 Graham jäi eläkkeelle.

33 "... to 'unite all evangelicals in the common task of the total evangelization of the world'". About the Lausanne Movement: <http://www.lausanne.org/en/about>. Graham mainitsee itseään evankelistana vahvistaneen teoksen, ks. Green 1970 (2003).

34 "Conference name: World Congress on Evangelism. Conference venue: Kongress Halle, Berlin, Germany. Conference dates: October 26 – November 4, 1966 (October 25 was a "Day of Preparation"). Conference theme: One Race, One Gospel, One Task. Conference background: Billy Graham, Carl Henry and other American Protestant Evangelicals desired to provide a forum for the growing Evangelical Protestant movement worldwide. The congress was intended as a spiritual successor of the 1910 World Missionary Conference in Edinburgh, Scotland. At the meeting, many Evangelicals leaders were in touch with each other for the first time. The meeting was overwhelmingly American planned, led and financed, and was sponsored by Christianity Today magazine, with heavy support from the Billy Graham Evangelistic Association. The reports and papers at the congress helped to illustrate the shift of Christianity's center of gravity from Europe and North America to Africa, Asia and Latin America. The 1974 International Congress on World Evangelization in Lausanne, Switzerland was a successor to this conference. In Berlin, conference purpose: 1 To define and clarify Biblical evangelism for our day. 2 To establish beyond any doubt its relevance to the modern world. 3 To underline its urgency in the present situation.

Berliinissä vuonna 1966 järjestettyä kongressia seurasi pian muita konferensseja: Singaporessa vuonna 1968, Minneapolisissa ja Bogotassa vuonna 1969 ja Australiassa vuonna 1971. Graham tuli näiden konferenssien jälkeen johtopäätökseen, että tarvitaan lisää suurempia ja monipuolisia kongresseja, joissa luodaan uudella tavalla puitteet kristilliselle lähetystyölle maailmassa. Tällöin tulisi ottaa uudella tavalla voimakkaasti huomioon maailman sosiaalinen, poliittinen, taloudellinen ja uskonnollinen todellisuus. Hän käsitti, että kirkon on levitettävä evankeliumia nykyiseen maailmaan ja toimittava samalla ymmärtäen niitä aatteita ja arvoja, jotka vaikuttavat nopeasti muuttuvassa yhteiskunnassa. Graham jakoi ajatuksiaan kaikista maanosista kotoisin olleiden kaikkiaan sadan kristityn johtajan kanssa. Nämä vahvistivat tarpeen toimia Grahamin esittämällä tavalla. Kokous tulisi oikeaan aikaan.³⁵

Lausannen liikkeen syntyyn vaikuttaneista tekijöistä on mainittava 1960-luvulla ekumeenisesti suuntautuneiden (ecumenicals) ja evankelisesti suuntautuneiden (evangelicals) kristittyjen välille muodostunut konfliktitilanne. Evankelisten kritiikin kohteena oli muun muassa KMN:n kokouksissa esitetyt näkemykset kristittyjen ja kirkkojen yhteiskunnallisesta ja poliittisesta vastuusta. Evankeliumin ja kristillisen sanoman jättäminen taka-alalle ja uskontojen välisen dialogin merkityksen painottaminen herättivät evankelisten vastustusta.³⁶ Esimerkiksi KMN:n Upsalan yleiskokouksen 1968 herättämä keskustelu ”uudesta ihmisestä” ja ”humanisaatiosta” johti siihen, että konservatiiviset kristityt puhuivat lähetystyön kriisistä ja tuottivat tahollaan Frankfurтин julkilausuman (1970).³⁷

LAUSANNE I 1974

Billy Graham ja Lausanne I

Kansainvälinen kongressi maailman evankelioimiseksi järjestettiin Lausannessa 16.–25.7.1974. Sen teemana oli *Saakoon maa kuulla Hänen äänensä* (*Let the Earth Hear His Voice*). Billy Graham toimi kongressin kokoonkutsujana. Hän painotti toiveenaan ja rukouksenaan, että tämä kongressi vie ajatukset teologisesti, ei po-

4 To explore new forms of witness now in use throughout the world and new ways of reaching contemporary man. 5 To deal frankly with problems of resistance to the Gospel. 6 To challenge the church to renew its own life through an intensified proclamation of the historic faith. 7 To show the world in a fresh and dramatic way that God is in truth Lord of all, and that He saves men through His Son. Attendance figures: 1,200 invited delegates from most Protestant denominations and Roman Catholic, Jewish and ecumenical observers (700 delegates, 300 observers, 100 newsman).” <http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/berlin66.htm>. Konferenssijulkaisu *One Race, One Gospel, One Task* 1966.

35 <http://www.lausanne.org/en/about>.

36 Lausannen liikkeen taustahistoriasta ks. esim. Hellén 1990, 11–21.

37 Ks. ”Frankfurтин julkilausuma suomeksi” 1970.

liittisesti tai sosiologisesti, siihen visioon ja käsitteisiin, joita jo tällä vuosisadalla suurissa konferensseissa oli esitetty. Noista ajoista kirkko maailmassa on hyvin horjahdellen kulkenut eteenpäin. Tämä kongressi keskittyy maailman evankelioimiseen. Kongressin kutsumuksena on erityinen sektori kirkon vastuualueesta: evankeliumin levittäminen (evangelism). Evankelioiminen on ainoa tehtävä, joka kristityt on määrätty toteuttamaan yhdessä. Tämä on evankelisten kristittyjen (evangelicals) konferenssi. Se yhtenä joukkona (body) kutsuu osallistujat kuuliaiseksi Jumalalle ja kohtaamaan maailman toteuttamaan yhtä tehtävää. Kongressi kutsuu osallistujia uudelleen painottamaan niitä raamatullisia käsitteitä, jotka evankeliumin levittämisen kannalta ovat oleellisia. Näihin kuuluvat ensiksi: sitoutuminen Raamatun arvovaltaan. Toiseksi: ihminen on kadotuksen tilassa ollessaan erossa Jeesuksesta Kristuksesta. Kolmanneksi: pelastus on yksin Jeesuksessa Kristuksessa. Neljänneksi: kristillisen todistuksen täytyy tapahtua sanoin ja teoin.³⁸

Kongressin osallistujia ja vieraita oli noin 2700 yli 150 maasta. Kongressin 10 päivän ohjelmassa oli keskusteluja, tapaamisia, hartaushetkiä ja rukousta. Osallistujat valittiin monipuolisesti niin, että otettiin huomioon kansallisuus, etninen tausta, ikä, ammatti ja kirkkokunta. Puhujina oli arvostettuja kristittyjä ajattelijoita, kuten Samuel Escobar, Francis Schaeffer, Carl Henry ja John Stott.³⁹ Lausannen kokoukseen Neuvostoliiton valtio eväsi viisumit neuvostoliittolaisilta, joten heitä ei kokoukseen osallistunut.⁴⁰

Ralph Winter toi esitelmässään julkisuuteen termin *unreached people groups*. Sitä on missiologiassa pidetty historiaan jäävänä merkittävänä tapahtumana. Winter vastusti joidenkin suosimaa ajatusta moratoriumista lähetystyössä. Winter tähdensi, että silloin tuhannet kansanryhmät jäisivät ilman yhtäkään kristittyä eikä niillä olisi pääsyä Raamatun ääreen omalla kielellään. Tästä syystä kulttuurit ylittävän evankelioimisen täytyy olla kirkon ensisijainen tehtävä.⁴¹

38 <http://www.lausanne.org/en/about>; Lausannen kokouksesta kokonaisuutena ks. esim. Hellén 1990, 22–45.

39 John Stott, anglikaanipappi ja kirjailija, kuoli 90-vuotiaana Lontoossa vuonna 2011. Stott oli yksi Lausannen liikkeen pääarkkitehteistä ja myös Lausannen julistuksen 1974 pääsuunnittelija. Malk 1989. Stott tapasi Billy Grahamin vuonna 1946, molemmat toimivat tahoillaan julistajina kuusi vuosikymmentä. Ks. ”Lausanne-liikkeen John Stott kuollut”. 2011. John R.W. Stottin pyhityskäsitys, *The Process of Sanctification*, ks. Näsänen 1987. Stottin käsitys missiosta, ekumeenisuudesta ja evankelisuudesta (evangelical), ks. Mäkelä 1999.

40 Hellén 1990, 54.

41 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/lausanne-1974.html>; Lausanne I 1974 dokumentit ks. <http://www.lausanne.org/en/documents/all/lausanne-1974.html>.

Kysymyksessä oli AD 2000 -ohjelma⁴² ja sen tavoitteena oli maailman evankelioiminen vuoteen 2000 mennessä.⁴³

Lausannen julistus – The Lausanne Covenant

Tärkein tulos Lausannessa vuonna 1974 oli Lausannen Julistuksen The Lausanne Covenant⁴⁴ aikaansaaminen. John Stott toimi Julistuksen valmistelukomitean puheenjohtajana ja oli yksi koko Lausannen liikkeen keskeistä taustahahmoista. Julistuksen piti olla sitoutuminen Jumalan kanssa, julkinen ja sopimus toisen kanssa. Se on osoittautunut olevan yksi laajimmin käytetyistä dokumenteista modernin ajan kirkkohistoriassa. Lausannen Julistus on auttanut määrittelemään evankelista teologiaa ja käytäntöä ja valmistanut tietä monille uusille kumppanuuksille ja alliansseille. Kongressin viimeisenä päivänä sen julkisesti allekirjoittivat Billy Graham ja anglikaanipiispa Jack Dain (Sidney, Australia). Sen jälkeen tuhannet uskovat ovat allekirjoittaneet sen ja se jatkuvasti palvelee perustana yhteydelle ja kutsumiselle maailmanlaajaan evankelioimiseen.⁴⁵ Vuodesta 1974 alkaen Lausannen liike on keskittynyt maailman evankelioimiseen lähetystyötä koskevalla julkilausumalla: *"The whole Church taking the whole Gospel to the whole World"* *"Koko Kirkko vie koko Evankeliumin koko Maailmalle"*.⁴⁶

Lausannen julistus sisältää seuraavat osat:⁴⁷

Johdanto. Me Jeesuksen Kristuksen seurakunnan jäsenet, kansainvälisen Evankelioimisen maailmankongressin osanottajat Lausannessa yli 150 kansakunnasta, ylistämme Jumalaa hänen suuresta pelastusteostaan ja riemuitsemme yhteydestä, joka meillä on häneen ja toinen toiseemme. Olemme syvästi liikuttuneet siitä, mitä Jumala tekee ajassamme, epäonnistumisemme ajavat meitä parannukseen ja evankelioimis-tehtävän keskeneräisyys on meille haaste. Me uskomme, että evankeliumi on Jumalan hyvä sanoma koko maailmalle. Hänen armonsa avulla olemme päättäneet totella Kristuksen käskyä julistaa tuota sanomaa koko ihmiskunnalle ja tehdä jokaisesta kansasta hänen opetuslapsiaan. Siksi haluamme vahvistaa sen, mitä uskomme ja mitä olemme päättäneet ja tehdä julistuksemme tiettäväksi.

42 <http://www.ad2000.org/index.htm>; <http://www.joshuaproject.net/>. Ks. myös AD 2000 and Beyond Movement.

43 Hellén 1990, 56.

44 <http://www.lausanne.org/en/documents/lausanne-covenant.html>; <http://www.lausanne.org/fi/finnish/1572-covenant.html>; http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/lausannen_julistus/?session=17519367.

45 <http://www.lausanne.org/en/about>. Ks. myös Melhus 1989.

46 <http://www.lausanne.org/en/gatherings.html>.

47 Lausannen Julistus 1974, The Lausanne Covenant 1974: <http://www.lausanne.org/en/documents/lausanne-covenant.html>; http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/lausannen_julistus/?session=17519367.

1. Jumalan tarkoitus
2. Raamatun arvovalta ja voima
3. Kristuksen ainutlaatuisuus ja universaalisuus
4. Evankelioimisen olemus
5. Kristityn yhteiskunnallinen vastuu
6. Kristuksen seurakunta
7. Yhteistyö evankelioimisessa
8. Kirkot ja seurakunnat evankelioivassa työtoveruudessa
9. Evankelioimistehtävän kiireellisyys
10. Evankelioiminen ja kulttuuri
11. Kasvatus ja johtajuus
12. Henkien taistelu
13. Vapaus ja vaino
14. Pyhän Hengen voima
15. Kristuksen paluu

Lopuksi. Tämän uskomme ja päätöksemme valossa teemme Jumalan ja toinen toisemme kanssa kestävän sopimuksen rukoilla, suunnitella ja tehdä työtä yhdessä koko maailman evankelioimiseksi. Kehotamme toisiakin liittymään mukaan. Auttakoon Jumala meitä armossaan hänen kunniakseen olemaan uskollisia tälle sopimuksellemme! Aamen, halleluja!⁴⁸

Komiteasta liikkeeksi

Kongressin suuri enemmistö piti tärkeänä asettaa jatkokomitean, joka sitten koontui tammikuussa 1975 Mexico Cityssä. Ryhmän puheenjohtajana toimi australialainen piispa Jack Dain. Muutamat jäsenet painottivat pitäytymistä ainoastaan evankelioimiseen. Toiset suosivat laajempaa, kokonaisvaltaista toimintaa. Komitea sopi yhdistetyksi tehtäväksi ”edistää kirkon kokonaisvaltaista raamatullista missiota, tunnustaa, että tässä uhrautuvassa palvelutehtävässä evankelioiminen on ensisijaista ja että erityinen huolestamme täytyy kohdistua maailman (tuolloin 2700 milj. ihmistä) vielä tavoittamattomiin kansoihin.” Tämän tehtävän jatkuminen luonnehtii Lausannen liikettä. Komitea kutsui ghanalaisen Gottfried Ose-Mensahin ensimmäiseksi pääsihteerikseen ja tarkisti nimekseen *The Lausanne Committee for World Evangelization*. Siinä yhdistyi Lausannen julistus ja Billy Grahamin ensiksi kuuluttama ”Lausannen henki”, johon kuuluvat rukous, työskentely, kumppanuus ja toivo, tämä kaikki nöyryyden hengessä. Komitean ensimmäisen puheenjohtaja Leighton Fordin mukaan ”Lausannen hengessä oli

48 http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/lausannen_julistus/?session=17519367.

kysymys uudesta ja tärkeästä sitoutumisesta maailman evankelioimiseen sen kaikissa ulottuvuuksissa, uudesta yhteistyöasenteesta tehtävään, ja uudesta kulttuurisesta herkkyydestä maailmaa kohtaan, johon meidät on kutsuttu.” Kun komitea kokoontui seuraavana vuonna Atlantassa, sen määritelty tehtävä oli nyt neliosainen: esirukous, teologia, strategia ja kommunikaatio. Niitä kutakin var-
ten asetettiin työryhmä ja niistä tuli pysyviä.⁴⁹

Evankelioiminen ja sosiaalinen vastuu: Lausanne 1974 ja Grand Rapids 1982

Sosiaalinen vastuu oli varsin marginaalisessa asemassa Lausannessa, vaikka sosiaalista vastuuta pidettiin Jumalan käskynä. Kokouksessa kuultiin joitakin sosiaalieettistä vastuuta käsitelleitä esitelmiä. Ensisijaisena pidettiin kuitenkin evankelioimista. Evankelioiminen ja sosiaalinen vastuu nähtiin kirkon kahtena erillisen ja peräkkäisenä tehtäväalueena, joista evankelioiminen on ensisijais-
ta. Evankelioimista seuraa sosiaalinen vastuu. Evankelioimisen ei kuitenkaan pidä tapahtua sosiaalisen palvelun kautta, eikä sosiaalista palvelua pidä käyttää evankelioimisen välineenä. Sosiaalinen palvelu käsitettiin kuitenkin kuuluvan osana kristilliseen todistukseen.⁵⁰ Etelä-amerikkalaiset Samuel Escobar ja René Padilla olivat merkittäviä sosiaalisen vastuun esilläpitäjiä. Julistukseen otettiin mukaan sosiaalisen vastuun teemoja. Erityisesti näitä olivat julistuksessa kohdat 5, 6, 9 ja 13.⁵¹ Kokouksen aikana muodostuin kuitenkin myös spontaani ”radi-
kaalin opetuslapseuden ryhmä”, jonka oma julkilausuma painotti evankeliumin holistisuutta ja integriteettiä. Etelä-amerikkalainen René Padilla oli siinä yksi keskeisimmistä vaikuttajista. Ryhmän julistus osoitti, että jo 1970-luvulla joil-
lakin Lausannen liikkeeseen kuuluvilla oli selvästi voimakas tarve torjua evan-
kelioimisen ja sosiaalisen vastuun erottaminen toisistaan. Ryhmän näkemykset eivät kuitenkaan edustaneet kokouksen enemmistön käsityksiä.⁵²

Lausannen kokouksen jälkeen Grand Rapidsissa (USA) pidettiin 19.–
25.6.1982 konsultaatio, jonka tehtävänä oli tutkia evankelioimisen ja yhteiskun-
nallisen vastuun suhdetta sekä tarkentaa lausannen liikkeen näkemystä sosiaali-
sesta vastuusta. Konsultaation järjestäjinä toimivat LCWE ja WEF. Taustana kon-
sultaatiolle olivat kongressit Berliinissä 1966 ja Lausannessa 1974. Nyt haluttiin
pohtia ongelmaa, jona pidettiin sosiaalisen valvutuneisuuden puutetta Lau-

49 <http://www.lausanne.org/en/about>.

50 Sosiaalinen vastuu Lausannen liikkeessä Lausannen, Grand Rapidsin ja Manilan
kokousten valossa ks. Hellén 1990, 38–39;76.

51 Hellén 1990, 40–44. Taustalla on jatkuvasti ottava huomioon KMN:n ekumeenisen
liikkeen teologianmuodostus ja sen aiheuttamana reaktio Lausannen liikkeen puolella
ja myös päinvastoin. Tässä tutkimuksessa ei paneuduta KMN:n puitteissa tuotettuihin
aineistoihin ja niiden johdosta käytyihin keskusteluihin.

52 Hellén 1990, 39–40.

sannen liikkeessä. Konsultaatiolla oli seuraavia tuloksia: Sosiaalinen vastuu ja evankelioiminen kuuluvat kiinteästi yhteen, mutta tällöin evankelioimisella on prioriteettiasema. Näitä kahta osa-aluetta ei enää voida pitää toisistaan erillisinä. Sosiaalinen toiminta on seurausta evankelioimisesta. Sosiaalinen toiminta voi toimia siltana evankelioimiseen. Sosiaalinen toiminta on nähtävä evankelioimiselle kumppanina. Näin ollen konsultaatiolla oli myönteinen asenne sosiaalista toimintaa kohtaan ja sitä pidettiin lähetystyön osana. Konsultaatio tuloksillaan epäilemättä viestitti KMN:n suuntaan, että evankeliset haluavat keskustella lähetystyön ja evankelioimisen yhteiskunnallisista ulottuvuuksista ja sosiaalisesta vastuusta.⁵³

Pattaya 1980: The Consultation on World Evangelization 1980 ja Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE) 1980

Vuodesta 1974 alkaen on järjestetty monia Lausannen liikkeeseen yhteydessä olevia merkittäviä temaattisia konferensseja.⁵⁴ Näihin globaaleihin kokouksiin kuuluivat The Consultation on World Evangelization 17.–26.6. 1980 (Pattaya 1980). Sen viisi päätavoitetta olivat:

- to seek fresh vision and power for the task Christ has given to his church until he comes;
- to assess the state of world evangelization, its progress and hindrances;
- to complete an extended study program on theological and strategic issues related to world evangelization and to share the results;
- to develop specific evangelistic strategies related to different unreached people groups; and
- to review the mandate of the LCWE (Scott, 1981, 60–61).⁵⁵

Konsultaatiossa oli lähes 1000 osallistujaa. Edustus oli vahvaa Afrikasta, Latinalaisesta Amerikasta ja Aasiasta. Sosialististen maiden kirkoista oli vähän edustajia. Konsultaatiota edelsi vuosi ennen konsultaatiota aloittaneiden satojen opintoryhmien työskentely eri puolilla maailmaa. Pattayalla näiden työryhmien aineistoja eri teemoista käytti 17 mini-konsultaatiota eli työryhmää. Ne pyrkivät kehittämään käytännöllisiä strategiamalleja eri lähetystilanteisiin maailmalla. Teemoina olivat muun muassa buddhalaisten, muslimien, hindujen, marksi-laisten, sekularisoituneiden ja maaillistuneiden tavoittaminen evankeliumilla protestanttien, roomalaiskatolilaisten ja ortodoksien keskuudessa sekä suur-

53 LOP 21: Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment. <http://www.lausanne.org/en/documents/lops.html>; ks. Hellén 1990, 46–53.

54 Lausannen liikkeen lähetysdokumentteja vuosilta 1974–1989 ks. *Making Christ Known: Historical Mission Documents from the Lausanne Movement 1974–1989* 1996; *Lausanne Dokumente: Lausanne geht weiter* 1980.

55 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/pattaya-1980.html>.

kaupunkien evankelioimisen mallit eri maanosissa. Moniin raportteihin sisältyi koko maailmanlähetyksen ja maailman evankelioimisen evankelinen kuva.⁵⁶

Pattaya 1980 korosti, että lähetystehtävän täyttäminen oli vielä kesken. Tarvittiin kulttuurirajat ylittävää evankelioimista ja lähetystyötä. Painotus oli myös siinä, että maailmanevankelioimisen haaste tulee yhä suurelta osin niin sanotun kolmannen maailman keskeltä. Tehtävä on suoritettava nälän, väestönkasvun, yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden, riiston, sorron ja rotuennakko-luulojen maailmassa. ”Läntisen rikkaan maailman kirkkoille, seurakunnille ja kristityille maailmanevankelioimisen haaste merkitsee radikaalia elämäntavan yksinkertaistamista: sanalla sanoen parannuksen tekoa.”⁵⁷

Työkokous tuotti sekä julkilausuman The Thailand Statement⁵⁸ että myös joukon merkittäviä raportteja, joista muodostettiin sarja erillisjulkaisuja: Lausanne Occasional Papers⁵⁹. Lähetysstrategian kannalta oli merkittävää, että tällöin suoritettiin evankelioimisen näkökulmasta huomioon otettava kansanryhmän määrittely. Tuohon aikaan konsultaatioissa oli enemmän painotettu uskonnollisia, ideologisia tai sosioekonomisia eroavaisuuksia mieluummin kuin etnolingvistisiä eroavaisuuksia.⁶⁰

The Thailand Statement -julkilausuma ei teologisesti sisältänyt varsinaista uutta: Lähes kaikki siinä mainittu sisältyy jo Lausannen julistukseen. Julkilausuma kutsuu uudelleen kaikkia kristittyjä yhteiseen tehtävään, jonka tarkoituksena on maailman evankelioiminen ja vielä ulkopuolella olevien saavuttaminen evankeliumilla. Julkilausuma sisältönä ovat seuraavat keskeiset korostukset: 1. Lähetystyön kokonaisvaltaisuus. 2. Lähetysyhteistyö. 3. Lähetysstrategia: evankeliumilla ihmiset on tavoitettava ihmisryhmä kerrallaan. Kirkon kasvu -teoria ja teologia olivat vahvasti esillä.⁶¹ 4. Lausannen henki, jonka keskiössä on lähetysnäky.⁶²

Juutalaisevankelioimisen verkosto

Vuonna 1980 Pattayalla konsultaation yhteydessä perustettiin erityinen juutalaisevankelioimisen verkosto Lausanne Consultation on Jewish Evangelism

56 Paunonen 1980.

57 Ibid.

58 <http://www.lausanne.org/en/documents/all/pattaya-1980/49-thailand-statement.html>. Pattayan 1980 julkilausuman 12 sitoutumisen kohtaa suomeksi ks. Paunonen 1980.

59 Kaikki Lausanne Occasional Papers 1–65: <http://www.lausanne.org/en/documents/lops.html>.

60 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/pattaya-1980.html>.

61 Church Growth -teoria ja Kirkon kasvu -keskustelu ja tutkimus ks. Moreau & O’Rear 2000, 348–353. Pinola 1984; *God, Man and Church Growth* 1973; *Lausanne Dokumente: Lausanne geht weiter* 1980, 26 (Kirkon kasvua käsitteleviä teoksia). Kirkon kasvua edistävä verkosto Euroopassa ks. <http://www.eurochurch.net/about-us/> (27.8.2012).

62 Korostuksista lähemmin Paunonen 1980.

(LCJE). Tämä verkosto on järjestänyt neljän vuoden välein kansainvälisiä maailmanlaajuisia kokouksia: Pattaya, Thailand 1980, Newmarket, U.K. 1983, Easneye, U.K. 1986, Zeist, Netherlands 1991, Jerusalem, Israel 1995, New York, USA 1999, Helsinki/Kauniainen 2003, Lake Balaton, Kezhely, Hungary 2007.⁶³ High Leigh U.K. 2011. Näiden lisäksi verkosto järjestää vuosittain maanosakohtaisia konsultaatioita.⁶⁴

KONFERENSSEJA VUOSINA 1987–2011

Muita merkittäviä konferensseja olivat muun muassa the Conference of Young Leaders Singaporessa vuonna 1987. Paikalla oli lähes 300 nuorta evankelista johtajaa yli 60 maasta.⁶⁵ Vuonna 2004 Pattayassa, Thaimaassa järjestettiin the Forum for World Evangelization⁶⁶ ja vuonna 2006 Kuala Lumpurissa, Malesiassa the Younger Leaders' Gathering.⁶⁷

Lausannen liike on inspiroinut myös monia alueellisia verkostoja ja temaat-tisia kokouksia (Issue-Based Gatherings). Näistä on syytä mainita vuodesta 1978 alkaen järjestetty the Asia Lausanne Committee on Evangelism (ALCOE),⁶⁸ vuodesta 1976 alkaen Chinese Co-ordination Centre for World Evangelization (CCCOWE),⁶⁹ sarja kongresseja Nigeriassa maailman evankelioimisesta ja lukui-sia kansainvälisiä konsultaatioita evankelioimisesta juutalaisten keskuudessa.⁷⁰ Lausannen liike toimii kristittyjen johtajien ja ryhmien kokonkutsujana ja ver-kostoijana sekä tuo yhteen johtajia evankelioimiseen liittyvien erityisteemojen ääreen, rukoilemaan, tekemään suunnitelmia ja työskentelemään yhdessä.

Luettelo temaattisista kokouksista antaa valaisevan käsityksen Lausannen liik-keen intressissä olevista haasteista ja samalla pyrkimyksestä kohdata niitä ja keinoista vastata niihin. Siinä mainitaan ensin teema ja sitten yksi tai useampi kokous, jossa kyseistä teemaa on käsitelty. Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista perusteellisemmin paneutua näihin yksittäisiin teemoihin.⁷¹

Multiple Issues: Foorumi 2004 Pattayalla. Esillä oli 31 Lausanne Occasional Papers (LOPs) numeroa. Ne sisälsivät painopistealueita, kuten bioetiikka, liiketoiminta ja lähetystyö, kristittyjen vainot ja globalisaatio. *Contextualization:* Haslev 1997 ja Willowbank 1978.

63 Verkoston dokumentteja: www.lcje.net; <http://vanhat.sekl.fi/content/view/1339/1153/>. Julkilausumat: <http://www.lcje.net/Statements.html>.

64 <http://www.lcje.net/Statements.html>; <http://www.lausanne.org/en/about>.

65 <http://www.lausanne.org/en/documents/all/singapore-1987.html>.

66 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/2004-forum.html>.

67 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/younger-leaders-gathering-2006.html>.

68 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/regional/asia-congress-alcoe.html>.

69 <http://www.lausanne.org/en/gatherings/regional/ccowe.html>.

70 <http://www.lausanne.org/en/about>.

71 Luettelo temaattisista kokouksista (Issue-Based Gatherings): <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based.html>.

Ethnicity (the Homogenous Unit Principle): Pasadena 1977. *Holistic Mission*: Transformation 1983 ja Grand Rapids 1982.⁷² *Radio in Mission*: Cambridge 1985. *Research*: Researchers 2008 ja Researchers 1996. *Simple Living*: Hoddesdon 1980. *Spiritual Warfare*: Nairobi 2000. *Younger Leaders*: YLG West Africa ja YLG 2006. Singapore 1987. *The Gospel to Diasporas*: Consultation on Diaspora Mission 2009. *The Gospel to Jewish People*: Lake Balaton 2007, Helsinki 2003, New York 1999, Jerusalem 1995, Zeist 1991, Easneye 1986 ja Newmarket 1983. *The Gospel to Muslims*: Glen Eyrie 1978. Ks. myös: 2004 Forum (issue group 20). Ks. myös: Pattaya 1980. *The Gospel to New Religious Movements*: New Spiritualities 2006. Ks. myös: 2004 Forum (issue group 16). *The Gospel to Nominal Christians*: Nominalism 1998. Ks. myös: Pattaya 1980. *Lausanne Biennial International Leadership Meetings*: Boston 2011, Korea 2009 ja Budapest 2007.⁷³

Lausannen liikkeen temaattinen dokumenttisarja ajankohtaisten evankelioimisen painopistealueiden ilmentäjänä

Tarve saada ja levittää tutkittua tietoa maailman evankelioimisen ja lähetystyön tilasta ja haasteista sekä monista rajatuista teemoista johti siihen, että Lausannen liikkeen kokoukset ovat alusta alkaen tuottaneet myös merkittävän temaattisten dokumenttien numeroidun sarjan. Se tunnetaan nimellä *Lausanne Occasional Papers (LOPs)*. Numeroiduista dokumenteista käy hyvin ilmi kunakin ajankohtana merkittävinä pidetyt painopistealueet, niistä järjestetyn työskentelyn ja aikaansaadut tulokset. Tarkemmat tiedot, kuten alaotsikot, julkaisujen ajankohdat, kokouspaikat ja osallistujat käyvät ilmi dokumenteista. Dokumenttien sarja on ilmestynyt numeroina 1–65.⁷⁴

LOP 1: The Pasadena Consultation – Homogeneous Unit Principle. LOP 2: The Willowbank Report: Consultation on Gospel and Culture. LOP 3: The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary by John Stott. LOP 4: The Glen Eyrie Report: Muslim Evangelization. LOP 5: Christian Witness to Refugees. LOP 6: Christian Witness to the Chinese People. LOP 7: Christian Witness to the Jewish People. LOP 8: Christian Witness to Secularized People. LOP 9: Christian Witness to Large Cities. LOP 10: Christian Witness

72 LOP 21: Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment. <http://www.lausanne.org/en/documents/lops.html>; Sosiaalinen vastuu Lausannen liikkeessä Lausannen, Grand Rapidsin ja Manilan kokousten valossa ks. Hellén 1990, 46–52.

73 Luettelo temaattisista kokouksista (Issue-Based Gatherings): <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based.html>.

74 Ensimmäinen numero on LOP 1 vuodelta 1977 ja julkaistu vuonna 1978. ”A discussion of the ”homogeneous unit principle” of Church Growth theory was held under the auspices of the Lausanne Theology and Education Group from May 31 to June 2, 1977, in Pasadena, California.” <http://www.lausanne.org/en/documents/lops/71-lop-1.html>; Lausanne Occasional Papers No. 1–23. Lausanne Committee for World Evangelization: Wheaton (USA) 1978–1980. 589 sivua (Useiden lähetyskonferenssien raportit 1978–1980).

to Nominal Christians Among Roman Catholics. LOP 11: Christian Witness to New Religious Movements. LOP 12: Christian Witness to Marxists. LOP 13: Christian Witness to Muslims. LOP 14: Christian Witness to Hindus. LOP 15: Christian Witness to Buddhists. LOP 16: Christian Witness to Traditional Religionists of Asia and Oceania. LOP 17: Christian Witness to Traditional Religionists of Latin America & Caribbean. LOP 18: Christian Witness to People of African Traditional Religions. LOP 19: Christian Witness to Nominal Christians among the Orthodox. LOP 20: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle. LOP 21: Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment. LOP 22: Christian Witness to the Urban Poor LOP 23: Christian Witness to Nominal Christians Among Protestants. LOP 24: Cooperating in World Evangelization: A Handbook on Church/Para-Church Relationships. LOP 26: Radio in Mission. LOP 27: Modern, Postmodern and Christian. LOP 29: Spiritual Conflict in Today's Mission.⁷⁵ LOP 30: Globalization and the Gospel: Rethinking Mission in the Contemporary World.⁷⁶

LOP 31: The Uniqueness of Christ in a Postmodern World and the Challenge of World Religions. LOP 32: The Persecuted Church LOP 33: Holistic Mission. LOP 34: At Risk People. LOP 35A: Ministry Among Least Reached People Groups (27% of the World). LOP 35B: Ministry Among People with Disabilities. LOP 36: Non Traditional Families: Reaching families with the Good News. LOP 37: Towards the Transformation of Our Cities/Regions. LOP 38: Partnership and Collaboration. LOP 39: The Local Church in Mission: Becoming a Missional Congregation in the Twenty-First Century Global Context and the Opportunities Offered Through Tentmaking Ministry. LOP 40: Marketplace Ministry. LOP 41: Future Leadership: A Call to Develop Christ-like Leaders. LOP 42: Prayer in Evangelism. LOP 43: The Realities of the Changing Expressions of the Church. LOP 44: The Two-Thirds World Church. LOP 45: Religious and Non-Religious Spirituality in the Western World ("New Age"). LOP 46: Redeeming the Arts: The Restoration of the Arts to God's Creational Intention. LOP 47: Evangelization of Children – English. LOP 48: Media and Technology – The Rainbow, the Ark & the Cross. LOP 49: Understanding Muslims. LOP 50: The Impact on Global Mission of Religious Nationalism and 9/11 Realities. LOP 51: Reconciliation as the Mission of God: Faithful Christian Witness in a World of Destructive Conflicts and Divisions. LOP 52: The 12/25 Challenge: Reaching the Youth Generation. LOP 53: Empowering Women and Men to Use Their Gifts Together in Advancing the Gospel. LOP 54: Making Disciples of Oral Learners LOP 55: Diasporas and International Students: The New People Next Door. LOP 56: Funding for Evangelism and Mission. LOP 57: Effective Theological Education for World Evangelization. LOP 58: Bioethics: Obstacle or Opportunity for the Gospel? LOP 59: Business as Mission – English. LOP 60: Jewish Evangelism: A Call to

75 On huomattava, että kaikkia Lausanne Occasional Papers LOP sarjan numeroita ei ole julkaistu internetissä. Esim. LOP 29 on julkaistu Tormod Engelsvikenin kirjoittamana raporttikirjana: Engelsviken 2001.

76 <http://www.lausanne.org/en/documents/lops.html>.

the Church. LOP 62: Following Jesus in our Broken World (2007 Limuru Consultation, Kenya). LOP 63: The Whole Gospel (2008 Chiang Mai Consultation, Thailand). LOP 64: The Whole Church (2009 Panama City, Panama Consultation). LOP 65: The Whole World (2010 Beirut Consultation, Lebanon).⁷⁷

On merkittävää huomata, että useimmat luettelon varhaisista Lausanne Occasional Papers (LOPs):n numeroista keskittyivät kristilliseen todistukseen erityisten ryhmien keskuudessa, kuten esimerkiksi Church Growth theory,⁷⁸ muslimit, juutalaiset, hindut, buddhalaiset, traditionaaliset uskonnot ja muodollisesti kristityt. Sen jälkeen temaattisuus monipuolistui.⁷⁹

LAUSANNE II 1989 MANILA

Toinen suuri Lausannen liikkeen kongressi, joka tunnetaan nimellä Lausanne II, järjestettiin Manilassa, Filippiineillä, heinäkuussa 1989. Kongressin tunnuksena oli: *Julistakaa Kristusta kunnes Hän tulee: Kutsu koko kirkolle viemään koko evankeliumi koko maailmalle* (*Proclaim Christ until He Comes: Calling the Whole Church to Take the Whole Gospel to the Whole World*). Kongressin osallistujamäärä oli noin 3000 yhteensä 170 maasta. Osallistujia oli myös Itä-Euroopasta ja Neuvostoliitosta, mutta ei Kiinasta.⁸⁰

Kun Manilan lähetyskongressi järjestettiin, Lausanne I:stä oli kulunut 15 vuotta. Monet keskeiset vaikuttajat olivat tällä välin ikääntyneet tai poistuneet toiminnasta. Esimerkiksi keskeinen toimija Billy Graham, Lausannessa 55-vuotias, oli nyt 70-vuotias, eikä enää osallistunut Manilan kongressiin muuten kuin lähettämällä sille sanoman. John Stott osallistui nyt 69 -vuotiaana kongressiin ja oli Lausanne I:n julkilausuman lisäksi myös tämän kongressin julkilausuman päätekijä. Lausannen liikkeen kiinalainen johtaja Thomas Wang jäi kohta kongressin jälkeen elokuussa eläkkeelle. Seuraajaksi valittu uusi johtaja, skotlantilainen Tom Houston, oli tällöin 61-vuotias. Manilan kongressista puuttui sairauden johdosta keskeinen vaikuttaja, australialainen piispa Jack Dain. Ugandalainen piispa Festo Kivengere ja tri Francis Schaeffer olivat kuolleet. Näin Lausannen liike oli sukupolvenvaihdoksen edessä.⁸¹

Kongressin esitykset, esittäjät ja temaattiset dokumentit on jaoteltu ryhmiin seuraavasti:

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Church Growth -teoria ja Kirkon kasvu -keskustelu ja tutkimus ks. Moreau & O'Rear 2000, 348–353. Pinola 1984; *God, Man and Church Growth* 1973.

⁷⁹ <http://www.lausanne.org/en/about>; Foorumi 2004: <http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based.html>.

⁸⁰ <http://www.lausanne.org/en/gatherings/manila-1989.html>; Manilan kokouksesta kokonaisuutena ks. Hellén 1990, 54–77.

⁸¹ Malk 1989, 3.

Foreword (Leighton Ford).⁸²*Introduction* (Edward R. Dayton).⁸³*Opening Addresses*: Message to the Congress (Corazon Aquino). Welcoming Remarks (Jovito Salonga). A Message to the Congress (Billy Graham). Opening Address: "Proclaim Christ" Leighton Ford. The Challenge before Us (Luis Bush). Looking Ahead (Floyd McClung). Testimony (Edison Queiroz). Testimony (Chris Marantika). Testimony (Gus Marweigh).⁸⁴

Koko kirkko (The Whole Church). Teema ja esittäjät: The Primacy of the Local Church I: Primacy of the Local Church in World Evangelization (Jong-Yun Lee). The Primacy of the Local Church II: The Importance of the Local Church to World Evangelization (Eduardo M. Maling). The Mandate of the Laity I: The Laity (Pete Hammond). Testimony (Miltinne Yih). The Mandate of the Laity II: A Theology of the Laity (Lee Yih). The Mandate of the Laity III: Mandate of the Laity (Ford Madison). The Power and Work of the Holy Spirit I: The Work of the Holy Spirit in Conviction and Conversion (J. I. Packer). The Power and Work of the Holy Spirit II: A Passion for Fullness (Jack W. Hayford). Living the Christ-Life I: Living Holy (Carmelo B. Terranova). Living the Christ-Life II: Christian Community and World Evangelization (Roberta Hestenes). Evangelism in Challenging Settings I: The Church in Challenging Situations (Lucien Accad). Evangelism in Challenging Settings II: The Church That Loves (Brother Andrew). Testimony (M. Y. Chan). Testimony (Ali Sougou). Testimony (Mikhail Savin). Evangelism in Challenging Settings III: The Challenge of the Restricted-Access World (George Otis, Jr.).⁸⁵

Koko evankeliumi (The Whole Gospel). Teema ja esittäjä: Good News for the Poor I (Edna Lee de Gutierrez). Good News for the Poor II (Tom Houston). Sin and Lostness (Stephen Tong). Cross-Cultural Evangelism (Panya Baba). The Challenge of Other Religions I (Colin Chapman). The Challenge of Other Religions II (Martin Alphonse). The Gospel and Salvation I (Tokunboh Adeyemo). The Gospel and Salvation II (Peter Kuzmic). Cooperation in Evangelism I (Bill O'Brien). Cooperation in Evangelism II (Robyn Claydon). *The Whole Gospel: Bible Studies*. Bible Studies on Romans 1-5 (John Stott): Eagerness to Preach the Gospel. The World's Guilt. Amazing Grace. Bible Studies on Romans 6-8 (Ajith Fernando): The Christian and Sin. The Spirit-Filled Life. Bible Studies on Romans 9-15 (David Penman): How Can They Hear? Living Life Fully. Love in the End Times.⁸⁶

Koko maailma (The Whole World). Teema ja esittäjä: Urban Evangelism (Ray Bakke). The Impact of Modernization (Os Guinness). Social Concern and Evangelism I (Vinay Samuel).

82 <http://www.lausanne.org/en/documents/all/manila-1989/88-foreword.html>.

83 <http://www.lausanne.org/en/documents/all/manila-1989/89-introduction.html>.

84 <http://www.lausanne.org/en/documents/all/manila-1989/86-manila-1989-documents.html>.

85 Ibid.

86 Ibid.

Social Concern and Evangelism II (Joni Eareckson Tada). Social Concern and Evangelism I (Caesar Molebatsi). The Uniqueness of Christ I (David F. Wells). The Uniqueness of Christ II (Ulrich Parzany). Testimony (Sue Perlman). Communication and Evangelization I (Viggo Sogaard). Communication and Evangelization II (Philemon Choi). Sacrifice and Commitment I (Eva Burrows). Sacrifice and Commitment II (Michael Cassidy). *Päätöstilaisuuden puheet: Looking Back--Looking Forward* (Grant McClung). The Scope of the Task (Bill O'Brien). Summary Statement (Luis Bush). The Great Commission Decade (Thomas Wang). Reflections (Rolf Scheffbuch). "Fear Not" (Luis Palau). LCWE's Goals for the Future (Tom Houston). "Until He Comes" (Leighton Ford).⁸⁷

MANILAN MANIFESTI

Lausanne II julkaisi yhteisenä ilmaisunaan *Manilan manifestin eli julkilausuman* (The Manila Manifesto) *Kutsu koko kirkolle viedä koko evankeliumi koko maailmaan*.⁸⁸ Julkilausuma sisältää kokouksen vakaumuksia, aikomuksia ja motiiveja ja on luonteeltaan suositus.

Johdanto: Heinäkuussa 1974 oli Lausannessa, Sveitsissä, Kansainvälinen evankelioimisen maailmankongressi, joka antoi ns. Lausannen julistuksen. Nyt, heinäkuussa 1989, meitä on Manilassa koolla yli 3000 ihmistä 170 maasta, ja olemme puolestamme laatineet Manilan julistuksen. Mieleemme on kiitollinen filippiiniläisten veljiemme ja sisartemme meille suomasta lämpimästä vastaanotosta. Näiden kahden kongressin välisenä 15 vuotena on pidetty pienempiä neuvotteluja mm. sellaisista aiheista kuin Evankeliumi ja kulttuuri, Evankelioimistyö ja sosiaalinen vastuu, yksinkertainen elämäntapa, Pyhä Henki ja Kääntymys. Nämä kokoukset ja niiden raportit ovat osaltaan vaikuttaneet Lausannen liikkeen ajatteluun. Julistus, manifesti, on julkilausuma, jossa tulevat näkyviin julistuksen antajien uskonvakaumus, aikomukset ja perusteet. Manilan julistus käsittelee kongressin kahta pääteemaa, Julistakaa Kristusta siihen asti kunnes hän tulee ja Kutsu koko kirkolle viemään koko evankeliumi koko maailmaan. Ensimmäisessä osassa on 21 lyhyttä lauselmaa. Toisen osan 12 kohtaa käsittelevät niitä laajemmin; ne on - yhdessä Lausannen julistuksen kanssa - tarkoitettu kirkkojen ja seurakuntien tutkittavaksi ja toimeenpantavaksi.

1. Vahvistamme sitoutuvamme edelleen Lausannen julistukseen, joka on perusta Lausannen liikkeessä toimimisellemme.
2. Uskomme, että Jumala on ilmaissut sitovasti Vanhan ja Uuden testamentin kirjoituksissa olemuksensa ja tahtonsa, pelastustekonsa merkityksineen sekä käskynsä tehdä evankelioimis- ja lähetystyötä.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ <http://www.lausanne.org/fi/finnish/1573-manifesto.html>; <http://www.lausanne.org/en/documents/manila-manifesto.html>.

3. Pidämme Raamatun evankeliumia Jumalan pysyvänä sanomana tälle maailmalle, ja päätämme puolustaa ja julistaa sitä sekä ilmentää sitä omassa elämässämme.
4. Uskomme ihmisten, Jumalan kuvaksi luotuinakin, olevan syntisiä, syyllisiä ja ilman Kristusta kadotettuja; tämän tosiasian pohjalle on evankeliumin julistamisen rakennuttava.
5. Uskomme, että historian Jeesus ja kunnian Kristus ovat yksi ja sama henkilö, ja että tämä Jeesus Kristus on ainoalaatuinen: vain hän on lihaksi tullut Jumala, syntiemme kantaja, kuoleman voittaja ja tuleva tuomari.
6. Olemme vakuuttuneita siitä, että Jeesus Kristus meni ristille meidän sijastamme, kantoi meidän syntimme ja kuoli meidän kuolemamme, ja että vain tästä syystä Jumala antaa synnit anteeksi niille, jotka tekevät parannuksen ja uskovat.
7. Uskomme, että muut uskonnot ja ideologiat eivät ole vaihtoehtoisia teitä Jumalan luo, ja että ihmisen uskonnollisuus johtaa ilman Kristuksen lunastustyötä - ei Jumalan luo, vaan - tuomiolle, sillä Kristus on ainoa tie.
8. Uskomme, että meidän on osoitettava Jumalan rakkautta näkyvällä tavalla, pitämällä huolta niistä, jotka elävät ilman oikeutta, ihmisarvoa, ruokaa ja asuntoa.
9. Mielestämme Jumalan oikeudenmukaisuuden ja rauhan valtakunnan julistaminen vaatii irtisanoutumista kaikesta epäoikeudenmukaisuudesta ja sorrosta, olkoon se sitten yksilöön kohdistuvaa tai rakenteellista; tästä profeettallisesta todistajan tehtävästä emme luovu.
10. Uskomme, että Pyhän Hengen todistus Kristuksesta on evankelioimisessa välttämätön, eikä uudestisyntymistä ja uutta elämää ole ilman hänen yliluonnollista toimintaansa.
11. Toteamme, että hengellinen sodankäynti vaatii hengelliset aseet ja että evankeliumia on julistettava Hengen voimassa ja pyydettyä jatkuvasti Kristuksen voittoa pahan valtoja ja voimia vastaan.
12. Uskomme Jumalan antaneen koko seurakunnalle ja sen jokaiselle jäsenelle tehtäväksi Kristuksen tunnetuksi tekemisen kaikkialla maailmassa; haluaisimme kaikkien seurakuntalaisten ja seurakunnan työntekijöiden lähtevän hyvin varustettuina viemään sanaa eteenpäin.
13. Ymmärrämme, että meidän, jotka väitämme olevamme Kristuksen ruumiin jäseniä, on omassa yhteisössämme ylitettävä rotu-, sukupuoli- ja luokkarajat.
14. Väitämme, että armolahjoja saavat kaikki Jumalan omat, olkootpa he sitten naisia tai miehiä, ja heidän yhteistyönsä on evankelioimisessa yhteisen hyvän kannalta suositeltavaa.
15. Tajuamme, että pyhyiden ja rakkauden on näytävä meidän, evankeliumin julistajien, elämästä; muussa tapauksessa menettää todistuksemme uskottavuutensa.
16. Uskomme, että jokaisen seurakunnan on suuntauduttava ulospäin ja tehtävä asuinalueellaan evankelioimis- ja palvelutyötä.

17. Pidämme hyvin tärkeänä, että kirkot ja lähetys- sekä muut kristilliset järjestöt tekevät evankelioimis- ja palvelutyötään yhdessä, keskinäisestä kilpailusta kieltäytyen ja päällekkäistä toimintaa välttäten.

18. Pidämme velvollisuutenamme oppia tuntemaan yhteiskuntaa, jossa elämme, ymmärtääksemme sen rakenteita, arvoja ja tarpeita ja pystyäksemme näin kehittämään tilanteeseen sopivat evankelioimissuunnitelmat.

19. Uskomme, että maailman evankelioimisella on kiire ja että tähän asti evankeliumin ulottumattomissa olleet ihmisryhmät voidaan vielä saavuttaa. Päätämme sen vuoksi omistautua 1900-luvun viimeisellä vuosikymmenellä ponnekkaasti tähän tehtävään.

20. Vakuutamme solidaarisuuttamme niiden kanssa, jotka joutuvat kärsimään evankeliumin tähden, ja valmistamme itseämme mahdolliseen samaan kohtaloon. Tahdomme myös edistää uskonnollista ja poliittista vapautta kaikkialla.

21. Uskomme, että Jumala kutsuu koko kirkkoa viemään koko evankeliumin koko maailmaan. Päätämme siksi julistaa evankeliumia uskollisesti, hellittämättömästi ja uhrautuvasti siihen asti, kunnes hän tulee.

Manifestin osat ja painopisteotsikot

Manifesti sisältää seuraavat osat ja otsikot:

A. Koko evankeliumi: Evankeliumi on hyvä uutinen Jumalan pelastuksesta pahan vallasta, sekä hänen ikuisesta valtakunnastaan ja hänen lopullisesta voitostaan yli kaiken sen, mikä on hänen tarkoituksensa vastaan. Rakkaudessaan Jumala päätti jo ennen kuin maailmaa oli toteuttaa suunnitelmansa meidän vapauttamisestamme synnistä, kuolemasta ja tuomiosta Herran Jeesuksen Kristuksen kuoleman välityksellä. Kristus on vapauttajamme, joka yhdistää meidät lunastettujen yhteyteen.

1 Ihmisen vaarallinen tila

2 Hyvä uutinen tähän hetkeen

3 Jeesuksen Kristuksen ainutlaatuisuus

4 Evankeliumi ja sosiaalinen vastuu

B. Koko kirkko: Koko evankeliumin julistaminen on koko kirkon tehtävä. Koko Jumalan kansa on saanut kutsun evankelioimistehtävään. Kuitenkaan ilman Jumalan Pyhää Henkeä mikään sen ponnisteluista ei kannu hedelmää.

5 Jumala evankelistana

6 Ihmisten todistus

7 Todistuksen aitous

8 Paikallisseurakunta

9 Yhteistyö evankelioimistyössä

C. Koko maailma: Koko evankeliumi on uskottu koko kirkolle, jotta se tehtäisiin tunnetuksi koko maailmassa. Sen vuoksi on välttämätöntä, että ymmärrämme maailmaa, johon meidän lähetetään.

10 Nykymaailma

11 Haasteena vuosi 2000 ja siitä eteenpäin

12 Vaikeita tilanteita

Loppupäätelmä: Julistakaa Kristusta siihen asti kunnes hän tulee

Julistakaa Kristusta siihen asti kunnes hän tulee”, oli Lausannen II:n teema. Uskomme tietenkin, että Kristus on tullut; se tapahtui, kun Augustus oli Rooman keisarina. Mutta tulee päivä, jolloin hän lupauksensa mukaan palaa sanoinkuvaamattomassa kirkkaudessaan saattamaan valtakuntansa täydelliseksi. Meidän on käsketty valvoa ja olla valmiina. Hänen kahden tulemisensa väliin jäävä aika on tarkoitettu lähetystyölle. Meidän on käsketty mennä viemään evankeliumi maailman ääriin ja meille on luvattu, että loppu tulee vasta kun olemme sen tehneet. Silloin molemmat loput (maailman, avaruuden ja ajan) yhtyvät. Siihen asti hän on luvannut olla kanssamme.

Lähetys- ja evankelioimistyöllä on kiire. Emme tiedä, paljonko meillä vielä on aikaa. Huokattavana sitä ei ole. Ja voidaksemme suorittaa vastuullemme annetun kiireisen tehtävän, tarvitsemme erityisesti ykseyttä (meidän on evankelioitava yhdessä) ja uhrimieltä (meidän on laskettava kustannukset ja hyväksyttävä ne). Lausannen julistuksessa lupasimme ”rukoilla, suunnitella ja tehdä työtä yhdessä koko maailman evankelioimisen puolesta”. Manilan julistus vakuuttaa, että koko Kristuksen kirkko on kutsuttu viemään koko evankeliumi koko maailmaan. Julistaessaan Kristusta siihen asti kunnes hän tulee, kirkon on otettava huomioon tehtävän kiireellisyys ja sen vaatima kristittyjen ykseys ja uhrautuvaisuus.⁸⁹

Evankeliumi, evankelioiminen ja sosiaalinen vastuu

Evankelioimisen ja sosiaalisen vastuun problematiikkaa oli tarkasteltu Lausanneissa vuonna 1974 ja Grand Rapidsissa vuonna 1982. Nyt Manilassa sosiaalinen vastuu sai merkittävästi huomiota. Ilmapiiri tätä teemaa kohtaan oli muuttunut yhä enemmän myönteiseksi. Manilassa yhden työskentelykanavan teemana oli sosiaalinen valvotuneisuus ja evankelioiminen (social concern and evangelism). Sen raportissa muun muassa tähdennettiin, että köyhillä on maailman

89 <http://www.lausanne.org/fi/finnish/1573-manifesto.html>.

evankelioimisessa merkittävä asema, koska suuri osa maailman ei-kristityistä on köyhiä. On edistettävä käsitystä evankeliumin holistisuudesta ja sosiaalista vastuuta. Läntisen maailman on kannettava vastuuta maailman köyhien valtioiden ihmisten velkaongelmasta.⁹⁰

Esimerkiksi John Stott näki evankelioimisen ja sosiaalisen toiminnan yhteenkuuluvuuden Lausanne II:n tärkeimmäksi aiheeksi. Toisena tärkeänä aiheena Manilassa Stott piti karismaattista liikettä. Mitään todellista väittelyä eikä yritystä saattaa raamatullista herätyskristillisyyttä ja karismaattista liikettä yhteisymmärrykseen ei tapahtunut mutta Manilan manifestissa sitä kuitenkin yritettiin, kun siinä tunnustetaan, että evankelioimistyö riippuu täysin Pyhästä Hengestä ja sallii avoimuuden suhtautumisessa merkkeihin ja ihmeisiin.⁹¹

Yhteiskunnallinen vastuu tulee esiin varsin monissa yhteyksissä, muun muassa seuraavissa kohdissa *Manifestin ensimmäisessä osassa*: ”8. Uskomme, että meidän on osoitettava Jumalan rakkautta näkyvällä tavalla, pitämällä huolta niistä, jotka elävät ilman oikeutta, ihmisarvoa, ruokaa ja asuntoa.” ”9. Mielestämme Jumalan oikeudenmukaisuuden ja rauhan valtakunnan julistaminen vaatii irtisanoutumista kaikesta epäoikeudenmukaisuudesta ja sorrosta, olkoon se sitten yksilöön kohdistuvaa tai rakenteellista; tästä profeetallisesta todistajan tehtävästä emme luovu.” ”13. Ymmärrämme, että meidän, jotka väitämme olevamme Kristuksen ruumiin jäseniä, on omassa yhteisössämme ylitettävä rotu-, sukupuoli- ja luokkarajat.” ”20. Vakuutamme solidaarisuuttamme niiden kanssa, jotka joutuvat kärsimään evankeliumin tähden, ja valmistamme itseämme mahdolliseen samaan kohtaloon. Tahdomme myös edistää uskonnollista ja poliittista vapautta kaikkialla.”

Manifestin toisessa osassa kohdassa A 4 Evankeliumi ja sosiaalinen vastuu on laajemmin käsitelty sosiaalista vastuuta:

Aidon evankeliumin on tultava näkyviin siten, että ihmisten elämä muuttuu. Kun julistamme Jumalan rakkautta, meidän on myös oltava mukana rakkaudenpalvelussa, ja kun saarnaamme Jumalan valtakuntaa, meidän on sitouduttava sen oikeuden ja rauhan vaatimukseen.

Ensimmäisellä sijalla on evankelioimistyö, koska kannamme huolta siitä, että kaikki ihmiset saisivat mahdollisuuden ottaa Jeesuksen Herrakseen ja Vapahtajakseen. Jeesus ei kuitenkaan vain julistanut Jumalan valtakuntaa, vaan hänen voimatekonsa ja laupeudentyönsä myös havainnollistivat sen saapumista. Meidät on nyt kutsuttu samanlaiseen sanojen ja tekojen yhdentämiseen. Meidän on nöyryyden hengessä julistettava ja opetettava sanaa, palveltava sairaita, ruokittava nälkäisiä, huolehdittava vangeista, autettava laita-puolen kulkijoita ja vammaisia ja vapautettava sorrettuja. Vaikka otammekin huomioon

90 Hellén 1990, 66–67.

91 Melhus 1989.

armolahjojen, kutsumusten ja elinolosuhteiden erilaisuuden, olemme silti vakuuttuneita, että hyvä uutinen Kristuksesta ja hyvät teot kuuluvat erottamattomasti yhteen.

Jumalan valtakunnan julistamiseen liittyy olennaisena osana profeetallinen, kaiken siihen soveltumattoman osoittaminen. Meitä surettavaa pahuutta ovat väkivalta, myös rakenteellinen väkivalta, poliittinen turmeltuneisuus, ihmisten ja luonnon kaikenlainen riisto, perheen heikentäminen, vapaa abortti, huumekauppa ja ihmisoikeuksien polkeminen. Kantaessamme huolta köyhistä meitä painaa maailman kahdenkolmanneksen velkataakka. Meitä järkyttävät myös syvästi epäinhimilliset olosuhteet, joissa miljoonat, meidän laillamme Jumalan kuvaksi luodut ihmiset, elävät.

Jatkuva sitoutumisemme sosiaaliseen toimintaan ei merkitse, että sekoittaisimme toisiinsa Jumalan valtakunnan ja kristillisyyden hapattaman yhteiskunnan. On paremminkin kysymys sen tiedostamisesta, että raamatunmukaisen evankeliumin toteuttamisella on väistämättömiä sosiaalisia seurauksia. Oikean mission pitäisi aina tulla lihaksi. Se vaatii nöyrää astumista toisten ihmisten maailmaan: samastumista heidän yhteiskunnalliseen todellisuuteensa, heidän suruunsa ja kärsimyksensä ja heidän ponnistuksiinsa oikeuden puolesta sortovoimia vastaan. Tämä ei onnistu ilman henkilökohtaisia uhrauksia. Kadumme sitä, että huolenaiheidemme ja näkymme suppeus on usein estänyt meitä julistamasta Jeesuksen Kristuksen herruutta yli kaiken elämän - yksityisen ja julkisen, paikallisen ja maailmanlaajuisen. Me päätämme noudattaa hänen käskyään ”etsiä ensin Jumalan valtakuntaa ja hänen vanhurskauttaan” (Matt. 6:33).

Manilan manifestissa sanat ja teot, julistus- ja palvelu kuuluvat yhteen holistisella tavalla. Evankelioimisen ja sosiaalisen vastuun yhteen kuuluminen ei kuitenkaan muuttanut sitä Lausannen julistukseen 1974 jo sisältynyttä linjausta, että evankeliumin julistaminen on edelleen prioriteettiasemassa kaikkeen muuhun nähden. Ajatellaan, että uskon ratkaisun tekeminen johtaa kristityn palvelemaan.⁹²

Sosiaalista vastuuta painottanut ajattelu nousi 1980-luvulla yhä enemmän maailmanlaajuisesti keskusteluun evangelisten (evangelicals) keskuudessa. David Hasselbergin mukaan vuosi 1980 oli rajapyykki. Tuolloin niin sanotun kolmannen maailman evangelisten prosentuaalinen määrä oli sama kuin lännen ja Itä-Euroopan evangelisten lukumäärä. Vuonna 1985 jo noin 65 % kaikista maailman evangelisista asui niin sanotussa kolmannessa maailmassa. Tämä painopisteen muutos vaikutti myös Lausannen liikkeeseen niin, että niin sanottujen kolmannen maailman olosuhteisiin kiinnitettiin yhä enemmän huomiota.⁹³

92 Hellén 1990, 67–77.

93 Hesselgrave 1988, 14; Hellén 1990, 74–75. Reseptiosta Suomessa: Esim. kongressiin Manilassa vuonna 1989 osallistuneen Pekka Huhtisen mukaan Manilassa korostui maailmanlähetyksen pikainen loppuunsaattaminen lähitulevaisuudessa. Tähän vaikutti lähestyvä vuosituhannen vaihtuminen ja tähän liittynyt ns. A.D. 2000-liike. Huhtinen 2011.

LAUSANNE III 2010 KAPKAUPUNKI

Vuonna 2010 järjestettiin kolme kansainvälisesti merkittävää maailmanlähetyksen ja evankelioimisen suurta konferenssia, joilla on epäilemättä pitkä vaikutushistoria tulevaisuudessa. Tokiossa järjestettiin 11.–14.5.2010 TOKYO 2010 Global Mission Consultation.⁹⁴ Sen teemana oli ”Making disciples of all peoples in our generation”.⁹⁵ Edinburghissa, Skotlannissa, järjestettiin 2.–6.6. 2010 lähetyskonferenssi Edinburgh II merkittävän 100-vuotisjuhlan johdosta. Sen teemana oli Kristuksesta todistaminen tänään, Witnessing to Christ Today. Se arvioi sekä 100 vuotta sitten pidetyn lähetyskonferenssin Edinburgh I:n merkitystä että vahvasti suuntautui nykyisen ja ennakoituna tulevan lähetystyön problematiikkaan kanssa työskentelyyn.⁹⁶

Kapkaupungissa, Etelä-Afrikassa järjestettiin 16.–25.10.2010 Lausanne III. Kongressin kokoavana teemana oli Kutsu koko Kristuksen kirkolle viedä koko evankeliumi koko maailmaan – Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa 2. Kor. 5:19. Kokoukseen osallistui noin 4000 kristillisissä yhteisöissä johtotehtävissä toimivaa henkilöä noin 200 maasta. Maailmanlaajasti tuhannet muut osallistuivat kongressiin seminaareissa, yliopistoissa, kirkoissa ja lähetysjärjestöjen ja radioverkostojen avulla. Tämän mahdollisti Cape Town GlobalLink-toiminta: 90 maassa yli 600 kaupungissa oli rekisteröidyttä GlobalLink-yhteyteen. Kongressin videot ja dokumentit GlobalLinkin kautta ovat edelleen saatavissa.⁹⁷

Lausanne III kongressia Kapkaupungissa edelsi vuoden ajan kongressin teemoista myös kongressin jälkeen jatkuva organisoitu globaali keskustelu, nimeltään *the Lausanne Global Conversation*. Se internetin välityksellä kokoaa verkostoon evankelisia johtajia kaikista maanosista.⁹⁸ Kongressissa vakuututtiin siitä, että Kristuksen antamaa viimeistä käskyä maan päällä ei ole koskaan peruutettu. Siksi halutaan kuulla Kristuksen evankeliumi ja vastata siihen, kasvaa uskossa ja tulla evankelistoiksi Jumalan kunniaksi. Näin ollen on työskenneltävä yhdessä,

94 <http://www.tokyo2010.org/resources/archives.htm>.

95 <http://www.tokyo2010.org/delegates.htm#17>. Osallistujia oli 968 yhteensä 73 maasta.

96 Koko maailmasta Edinburghiin kutsuttavien osallistujien määrä oli vain n. 250 ja siksi juhluvuoden vietto on hajasijoitettu eri maanosiin ja maihin, joissa järjestetään monenlaisia tapahtumia. www.edinburgh2010.org; www.towards2010.org. Ks. Timo Vaskon kokousraportti (9.6.2010) osallistumisesta Edinburgh II maailmanlähetyksen 100-vuotisjuhlakongferenssiin Edinburghissa 2.–6.6.2010. Vasko 2010a. Ks myös: *Lähetysteologinen Aikakauskirja* 13, 2010: Edinburgh 1910–2010 ja Lausanne III: Maailmanlähetyksen eilen, tänään ja huomenna. (Teemanumero). Vasko 2010c, 33–75.

97 www.lausanne.org/cape-town-2010/schedule.html. Cape Town 2010 Videoesitelmät: <http://conversation.lausanne.org/en/home/cape-town-2010>; Cape Town 2010 Documents and Articles: <http://www.lausanne.org/en/gatherings/cape-town-2010.html>.

98 www.lausanne.org/conversation; <http://www.lausanne.org/en/about>. Keskustelufoorumista ja sen teemoista ks. <http://conversation.lausanne.org/en>.

kun julistetaan ja puolustetaan ikuista evankeliumin sanomaa nykyaikaisella ja kulttuurisesti sopivalla tavalla. Lausanne III merkitsi samalla, että ”seuraava luku Lausannen historiasta on tällä hetkellä kirjoitettu”.⁹⁹

Kongressin järjestämisen tavoite ja perustelu

Kongressin yleisenä tavoitteena oli, että maailmanlaajasti evankelikaalisten kristittyjen yhteistyö yhdistyy ja lisääntyy. Kutsu toimintaan merkitsee uudelleen sitoutumista opetuslapseuteen ja Kristuksen Herruuteen. Se tapahtuu valmis-tautumalla levittämään maailmanlaajasti evankeliumia täydellä sydämellä ja rohkeasti.

Kongressiesitteessä *Doug Birdsall* valaisee perustelut kongressin järjestämiselle seuraavasti:

We are living in a time of enormous threat and amazing opportunity for the church. The life and witness of the church around the world is being assailed by external pressures while simultaneously being weakened by internal troubles. Yet the church also faces unprecedented global opportunities for the spread of the gospel and open doors for ministry in regions traditionally closed to the witness of Christ. Unfortunately, a concerted and well-reasoned response to these global issues and opportunities has been difficult because the church, and evangelicalism in particular, is highly fragmented. Even so there is reason for hope. ... 4000 leaders from 200 countries will come together 16-25 October 2010 for The Third Lausanne Congress on World Evangelization: Cape Town 2010. These leaders, carefully chosen from thousands of applicants, will represent the demographic, theological and cultural realities of the global church. Young and old, men and women, mission leaders, pastors and theologians, Kingdom-minded leaders from the worlds of business, government, education, medicine and the media – the Congress is drawing the best minds and most creative and courageous leaders the church has to offer. In addition to the 4000 leaders who will be onsite in Cape Town, this Congress is providing an historic opportunity for people around the world to participate in Cape Town 2010 through the Internet-based Lausanne Global Conversation and Cape Town GlobalLink.¹⁰⁰

Lausanne III kongressin osallistujat, ekumeenisuus ja kulku Afrikka oli valittu Kapkaupungissa pidetyn kongressin pitopaikaksi, koska maantieteellisesti globaalissa etelässä ja idässä elää 3/4 koko maailman väestöstä ja yli 2/3 kristityistä. Kongressin tavoitteena oli päivittää alkujaan Lausanne I:ssä vuonna 1974 käynnistyneen evankelioimiseen keskittyvän maailmanlaajan vapaaehtoisten toimijoiden verkostoliikkeen yhteinen visio evankelioimisen

⁹⁹ <http://www.lausanne.org/en/about>.

¹⁰⁰ Doug Birdsall, Executive Chair, kirjoituksessaan: A Case-Statement for the Third Lausanne Congress. Lyhennelmä kongressissa jaossa olleesta esitteestä. Birdsall 2010.

nykytilanteesta, määrittää yhdistävä teologinen linjaus ja vahvistaa osallistujien sitoutumista Kristuksen antamaan lähetys- ja evankelioimistehtävään, jota parhaillaan toteutetaan monissa konteksteissa. Kongressi toteutettiin yhteistyössä World Evangelical Alliance (WEA):n kanssa.¹⁰¹

Kongressin johtajistoon kuuluivat muun muassa *Doug Birdsall* (Executive Chair, The Lausanne Movement), *Lindsay Brown* (International Director), Archbishop *Henry Orombi* (Chair, Cape Town 2010 Pan-African Host Committee), Dr. *Geoff Tunnicliffe* (director) ja WEA, *Blair T. Carlson* (Congress Director). Koko kongressin erinomaisena toimistopäällikkönä toimi suomalainen *Kari Lindqvist* (ELK). Lausannen kongressien osallistujien määrät ja osallistujien maiden lukumäärät ovat jatkuvasti kasvanut: Lausanne I 1974 (Lausanne): 2700; 150 maasta. Lausanne II 1989 (Manila): 4500; 163 maasta. Lausanne III (Kapkaupunki): 4200; 197 maasta. Tätä kongressia avusti 1600 stuerttia ja mediatyöntekijöitä oli paikalla toistasataa. Kongressilehteä jaettiin päivittäin 6000 kpl.¹⁰² Suomesta Kapkaupungissa oli 20 osallistujaa: Harri Hakola (Fida Int.), Pekka Huhtinen (SLEY), Juhani Huotari (Stefanus-Lähetys), Arto Hämäläinen (Fida Int.), Merja Kauppinen (SANSa), Timo Keskitalo (ICC), Juhani Koivisto (SEKL), Jussi Miettinen (OPKO), Hannu Nyman (KRS), Teuvo V. Riikonen, Savonlinnan kristillinen opisto, Satu Räsänen (Patmos Lähetysseuraksi), Metti Saajoranta (Pelastusarmeija), Janne Sironen (ELK), Rolf Steffansson (SLS), Hannu Summanen (Wycliffe), Pirkko Säilä (Patmos Lähetysseuraksi), Kari Tassia (Missionuoret-YWAM), Risto Vappula (SVK), Timo Vasko (KLK, SLN); Seppo Väisänen (SEKLK).¹⁰³

Ekumeenisen ulottuvuuden kongressiin toi avajaisissa vierailijana puhunut Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) pääsihteeri Olav Fykse Tveit, joka mainitsi muun muassa, että jakeen 2. Kor. 5:19 mukaan meille on annettu kristittyinä sovituksen viran hoito. Hän puhui Jumalan holistisen lähetyksen yhteisestä visiosta. Kristittyinä meidät on kutsuttu Jumalan lähetyksen toteuttajiksi. Evankeliumin levittämistä tulee tehdä yhdessä. Lähetystyö ja evankelioiminen on kaikkia kirkkokuntia koskeva yhteinen asia. Risti on toivon merkki. Sovitus ja sovinto on ollut esillä viime vuosina erityisesti Etelä-Afrikassa. Geneven (KMN) ja Lausannen liikkeen (Lausanne) välillä dialogi on pidettävä käynnissä ja se on myös menossa eteenpäin. Tveit painotti, että olemme kaikki Kristuksen ruumiin jäseniä. Se voimallinen mitä tapahtuu, on kaikki Jumalasta. Kongressissa oli paikalla sekä tarkkailijoina että osallistujina henkilöitä Vatikaanista ja

101 Vaskon kokousraportti (Helsinki 4.11.2010) osallistumisesta Kapkaupungissa Lausanne III - Maailman evankelioimisen kongressiin ja EEMA:n kokoukseen 16. –25.10.2010. Vasko 2010b.

102 Kongressin tapahtumista: <http://conversation.lausanne.org/en>; <http://www.lausanne.org/cape-town-2010>; Kongressin aineistoista ks. <http://www.lausanne.org/prepare>; <http://www.lausanne.org/en/gatherings/cape-town-2010.html>.

103 Vasko 2010b.

ortodoksisista kirkkoista. On huomattava, että KMN:n pääsihteeri Tveit rakensi yhteyksien siltaa, kun hän osallistui myös äsken pidettyyn Edinburgh II maailmanlähetyksen 100-vuotisjuhlakonferenssiin Edinburghissa 2.–6.6.2010. Myös Edinburghissa oli ollut monia Lausannen liikkeeseen kuuluvia osallistujia.¹⁰⁴ Selityksenä siihen, miksi vuonna 2010 ei pidetty yhtä kaikille osapuolille yhteistä maailmanlähetyksen ja evankelioimisen kongressia, on mainittu muun muassa, että Lausannen liikkeen Euroopan alueen johto (EEA) olisi ollut siihen valmis, mutta oman identiteetin säilymisen ja vahvistamisen tärkeyden vuoksi USA:n EA olisi vastustanut yhteistä hanketta.¹⁰⁵

Spiritualiteetti, dialogi-istunnot ja Multiplex-esitykset
Kongressin työskentelyssä spiritualiteetti oli vahvassa asemassa. Kongressin alussa ja lopussa osallistuin paikallisiin jumalanpalveluksiin Kapkaupungissa.¹⁰⁶ Aamupäivisin oli ohjelmassa raamattutyöskentely, jossa käytiin perusteellisesti läpi koko *Uuden testamentin kirje Efesolaisille*. Tätä vaihetta vielä syvensivät yleisistuntojen teemat: Kristuksen totuus, Kristuksen rauha, Kristuksen rakkaus, Kristuksen tahto, Kristuksen kirkko ja Kristuksen ruumis. Lukuisien musiikki-ryhmien musiikkiesityksiä ja rukoushetkiä oli runsaasti.

Esimerkiksi *Dialogue Sessions* -teemoja oli tarjolla yhteensä 155, joista osallistujan oli mahdollista mennä ainoastaan neljään istuntoon. Iltapäivisin järjestetyt Multiplex -esitykset alustuksineen ja keskusteluineen tarjosivat valittavaksi jonkun neljästä teemasta. Kongressin iltaohjelmissa jokainen maanosa ja sen problematiikka olivat vuorollaan painopistealueena. Kongressin lopussa Ugandan kirkon arkkipiispa Henry Orombi jakoi ehtoollisen ja siunasi osallistujat. Kongressin yhteydessä pidettiin lisäksi useita erillisiä järjestöjen ja työryhmien omia tapaamisia ja kokouksia.¹⁰⁷

104 Ibid. Pääsihteeri Tveit Edinburghin kongressissa Edinburgh II 2010 ks. Timo Vaskon kokousmatkaraportti Vasko 2010a; <http://www.lahetysneuvosto.fi/>.

105 Näin Vaskolle asiaa valaisi Jooseop Keum 1.–3.2.2012 Bosseyssä palautekokouksessa, jossa EEMC:n johtajat WCC/CWME:n koordinaattori (Keum) työstivät uutta KMN:n lähetyssasiakirjaluonnosta seuraa työvaihetta varten, joka tapahtui Manilassa maaliskuussa 2012.

106 Jumalanpalveluksen 17.10 ja 27. 10. saksankielisessä luterilaisessa kirkossa (St. Martini Kirchengemeinde, Long Str. 240. Cape Town).

107 Kongressin yhteydessä järjestettiin lukuisia tapaamisia. *European Evangelical Mission Association (EEMA)*, jonka jäsen Suomen lähetysneuvosto on, piti kokouksen 20.10. Siihen osallistuivat EEMA:n jäsenten lisäksi myös muutamat European Evangelical Alliance (EEA):n jäsenet. Paikalla olivat EEMA:n puheenjohtajana Martin Lee. U.K. Global Connections. Helma Rem, EEMA, Hollanti. Eva Christina Nilsson, Swedish Mission Council. Loeki van der Laar – van der Wilder, Hollanti, EEMA. Christoph Anders, Evang. Missionswerk in Deutschland (EMW). Mark Nelson, Estonia Evangelical Alliance – Missions Workgroup. Arjan Schoemaker, Hollanti, EEMA. Kees van der Wilden, Hollanti, WEA – MC. Ragnar Gunnarsson, Islanti. Wout van der Laar, Netherlands Mission Council. Timo Vasko, Suomen lähetysneuvosto. Lisäksi

KAPKAUPUNGIN KONGRESSIN TEEMAT JA VALMISTELUAINEISTO

Kongressin kokonaisohjelman aineistotarjonta oli erittäin runsas. Pelkästään kongressin käsikirja ohjelmakohtineen sisältää 125 sivua. Kongressin yleisteen *Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa* (2. Kor. 5:19) mukaisesti ohjelmassa pohdittiin laajasti aikamme kaikille kristityille vakavia haasteita kokouksen vision näkökulmasta: *Koko kirkko koko evankeliumin asialla koko maailmassa*. Kongressin ohjelma oli jaettu seuraaviin *päiväkohtaisiin teemoihin*. *Evankeliumi*: totuus ja sovitus / sovinto. *Maailma*: maailman uskonnot, erityisteemat. *Kirkko*: eheys, kumppanuus. Viitenä iltana laaja teema *Jumala työssä maailmassa kirkkonsa kautta* sisälsi lukuisia kontekstuaalisia esityksiä.

Teemoja "*koko evankeliumi*" -näkökulmaan olivat: Raamatullinen Jeesukseen Kristukseen sisältyvä totuus ja ainutlaatuisuus pluralistisessa maailmassa ja tämän totuuden julistaminen. Sovituksen ja sovinnon tekemisen teologian kehittämisen tärkeys.

Teemoja "*koko maailma*" -näkökulmaan olivat: Kärsimyksen ongelma, joka sisältyy globaaliin taloudelliseen epäoikeudenmukaisuuteen, sairauksiin, ympäristökysymyksiin ja vallankäyttöön. Pyhän Hengen toiminta kulttuurien saattamisessa Kristuksen yhteyteen. Täyttämättömät tehtävät, joihin kuuluvat uudet haasteet ja mahdollisuudet evankelioimisessa. Niitä ovat saavuttamattomat kansanryhmät, kaupungistuminen, maahanmuutto, diasporassa olevat ryhmät ja naisten asema. Vähemmistöjen ja enemmistöjen kanssa on rohkaistuttava uusiin avauksiin kumppanuustoiminnassa oltaessa yhteistyössä maailman evankelioimisessa.

Teemoja "*koko kirkko*" -näkökulmaan olivat: Kutsu kirkon uudistumiseen tällä vuosisadalla. Kirkon on kohdattava relativismin haaste, muuten se ei pysty uudistumaan. Toivon paneminen muutokseen kohti Kristuksen kaltaisuutta niin yksilöiden kuin yhteisöjenkin kohdalla. Kun haasteena on esikuvallinen kristittyjen elämä, painottuvat opetus, tähän kuuluva teologia ja tarkastelun kestävä moraalit. Kirkon ykseyden haaste panee ottamaan selvää, kuka tekee mitäkin tai kuka ei tee.

järjestettiin *Lähetysjohtajien tapaaminen* 19.10. jossa oli paikalla n. 80 henkilöä. Se oli hyvä tilaisuus informaation jakamiseen henkilökohtaisella tasolla. *Maanosakokouksissa* 18. ja 24.10. suomalaiset osallistujat kokoontuivat omana ryhmänään jakamaan kokemuksia kongressista. *Neuvottelussa* 20.10. Martin Lee, Timo Keskitalo ja Timo Vasko valmistelivat Helsingissä Tieteiden talossa 25.11.2010 järjestettävää symposiumia, jossa näkyvyyttä saivat Edinburgh II ja Lausanne III kongressit. Lähemmin ks. Vasko 2010b. Ko. symposiumista 25.11.2010 ks. Edinburgh II ja Lausanne III Symposiumi Helsinki 2010, 166–214.

Valmisteluaineiston kuusi maailmanlaajaa haastetta avattuina

Kongressia esittelevässä valmisteluaineistossa on mainittu erikseen kuusi maailmanlaajaa yleistä haastetta (Global issues), joita WEA ja Lausannen liike koko maailman näkökulmasta pitävät ajankohtaisina nyt ja lähitulevaisuudessa. Niistä edelleen avattiin uusia lisänäkökulmia, joiden tulee johtaa käytännöllisiin toimenpiteisiin siinä käsityksessä, että ”uskon tulee johtaa rakkaudellisiin tekoihin”.

Uusateismin haaste (The challenge of the new atheism). World evangelization is based on foundational truth claims about the uniqueness of Christ, the centrality of the cross and the authority of Scripture. In light of the aggressive attacks on truth by the New Atheism, we must make a compelling case for truth. We cannot afford to lose the battle for the minds of this generation or the next.

Hedonismin vaikutus (The impact of hedonism). We are bombarded everyday with images and messages that serve to undermine our moral and biblical foundations. The church is being impacted by nominalism, superficiality and the troubling consequences of the prosperity gospel. We must respond with a prophetic critique of the church which calls us to authenticity and integrity. We must call Christians to a deeper level of repentance, renewal and discipleship.

Islamin todellisuus (The reality of islam). Islam is a missionary faith with a global vision. With a very deliberate strategy, Islam’s mission and impact has spread beyond the Arab world to significantly influence universities and governments in Africa, Europe, Asia, and the Americas. The church must develop an equally deliberate strategy that enables us to live in fidelity to the gospel, influence public institutions and faithfully witness to men and women in all world faiths.

Globalisoitunut maailma (The globalized world). Mega-cities, Diaspora, New Technologies, Social Networking, Political Corruption and Uncertain Futures for the Next Generation, are only a sampling of the challenges and opportunities of a Globalized World that require us to establish new priorities for world evangelization.

Maailmamme särkyneisyys (The brokenness of our world). If our witness is to be prophetic, we must identify with the pain and suffering in the lives of individuals, families, communities and nations. Not only must we connect with the brokenness but we must also be people of hope and peace as agents of reconciliation, emphasizing the core theme of Cape Town 2010, ”God in Christ Reconciling the World to Himself.”

Globaalin kristillisyyden seismiset siirrokset (Seismic shifts in global Christianity). Global partnerships for world evangelization, unlike anything possible in the previous twenty centuries, are now attainable as we develop relationships that are based on mutual respect – acknowledging that God has called us to be one in Him. These new partnerships, increasingly led by visionary leaders from the majority world, will also involve more lay people

who comprise the vast majority of those who bear witness to Christ in this Century. By sharing the best available resources and best practices, together **"the whole church (will) take the whole gospel to the whole world."**¹⁰⁸

Kuusi maailmanlaajaa näkökulmaa
työstettyinä yksityiskohtaisina teemoina

Kuusi edellä esitettyä maailmanlaajaa näkökulmaa avautuivat kuudeksi teemaksi teemoiksi: 1.*Totuus*. 2.*Sovinto/Sovitus*. 3.*Maaailman uskonnot*. 4.*Uudet maailmanlaajuisten lähetystyön prioriteetit*. 5.*Aitous ja eheys*. 6.*Kumppanuus*. Etukäteen internetin kautta oli mahdollista printata itselleen kongressiin mukaan näistä teemoista 40 esitelmää ja alustusta ja sitten syventää niitä itse tilaisuuksissa. Itse menettelin näin ja sain etukäteisinformaatioon perehtymällä merkittävän hyödyn niistä itse kongressissa.

1.Totuus: *Topic: Marketplace Ministry*. People At Work: Preparing To Be The Whole Church (Willy Kotiuga). *Topic: Media and Technology*. Media Messages Matter: Christ, Truth and the Media (Lars Dahle). *Topic: Personal Witness*. A Fresh Approach To Witness For The 21st century (Rebecca Manley Pippert & Bishop Benjamin A. Kwashi). *Topic: Truth and Pluralism*. Truth Matters, Stand Up for Truth (Carver T. Yu). Witnessing to Christ in a Secular Culture (Michael Herbst). Secularity: Dogma Meets Diversity In Europe (Robert Calvert).¹⁰⁹

2.Sovinto/Sovitus: *Topic: Environment*. The Challenge Of Environmental Stewardship (Las Newman and Ken Gnanakan). The Science of Global Climate Change. Facing the Issues. What are the Issues? (John Houghton). *Topic: Ethnicity*. Peace To The Nations (Zechariah 9:10): Ethnicity in the Mission of God (Dewi Hughes). Healing the Wounds of Ethnic Conflict (R. Lloyd, J. Nyamutera, A. Sabamun). *Topic: Poverty and Wealth*. The Wealth of the Poor: Women and the Savings Movement in Africa (Stephan Bauman, Wendy Wellman & Megan Laughlin). Addressing Poverty with Participatory Learning (Ravi Jayakaran). Poverty And Wealth (Corina Villacorta and Harold Segura). Shaping the 'Hidden' Curriculum for Engaging Power, Poverty and Wealth in Africa: A Case Study from Scott Theological College, Kenya (Jacob Kibor, Gregg A. Okesson & Kimberly Okesson).

108 "Together these leaders will wrestle with six issues that are of paramount importance to the future of the church and world evangelization, in terms of profound theological reflection and strategic action. The Church is the most thoroughly global entity in the world, with the majority of Christians now in Africa, Latin America, and Asia. Together, we must establish a new global equilibrium for the church whereby we relate to one another on the basis of our shared vision, our shared calling, our shared wealth and our shared poverty and come together to address these issues." <http://www.lausanne.org/cape-town-2010/why-cape-town-2010.html>.

109 Cape Town 2010 Advance Papers: http://conversation.lausanne.org/en/advance_papers.

Promise and the Gospel of Well-being (Joel Edwards). *Topic: Reconciliation*. Rediscovering The Gospel of Reconciliation (Antoine Rutayisire). *Topic: Resource Stewardship*. Kingdom Stewardship (the Resource Mobilisation Working Group).¹¹⁰

3. Maailman uskonnot: *Topic: Diaspora*. Ministering to the Scattered Peoples (T.V. Thomas, Sadiri Joy Tira & Enoch Wan). *Topic: Globalization*. Global Gospel, Global Era: Christian discipleship and mission in the age of Globalization (Os Guinness & David Wells). *Topic: Unreached People Groups*. World Evangelisation In The 21st Century (Lausanne Strategy Working Group). Missing Peoples: The Unserved "One-Fourth" World (S. Kent Parks & John Scott). *Topic: World Faiths*. The Role of Missionaries in the Muslim Countries: Problems and Challenges (Rev. Dr. Andrea Zaki Stephanous). Muslim Followers of Jesus? (Joseph Cumming). Bearing Witness to the Love of Christ with People of Other Faiths (Benjamin A. Kwashi). Bearing Witness to the Love of Christ with People of Other Faiths (Michael Ramsden).¹¹¹

4. Uudet lähetystyön prioriteetit: *Topic: Forming Leaders*. We Have A Problem! - But There Is Hope! (The Lausanne Leadership Development Working Group). *Topic: Orality*. The Oral Story Bible: A Breakthrough Strategy in Rapid Engagement Among Unreached People Groups (Ron Green). That All May Hear (Grant Lovejoy). *Topic: Urban Mission*. Urban Realities: What is God's Global Urban Mission? (Tim Keller). Urban Poor Development Strategies (Raineer Chu).

5. Aitous ja eheys: *Topic: Sexuality*. Homosexuality and the Church: Why the Church Must Speak Into the Lives of Those Impacted by Homosexuality (Michael Goeke). Equipping the Church to Respond with Truth and Grace (Michael Goeke). God's Work to Redeem and Transform People Involved in Homosexuality (Willy Torresin de Oliveira). Sexuality: Creation, Brokenness, Truth and Grace (Bryan Kliewer). *Topic: Human Future*. Emerging Technologies and the Human Future (Nigel Cameron & John Wyatt). *Topic: Integrity & Humility*. Calling the Church Back to Humility (Chris Wright). *Topic: Prosperity Gospel*. The Prosperity Gospel: All That Glitters Is Not Gold (Daniel Bourdagné). From 'Calvary Road' to 'Harvesters International': An African Perspective on the Cross and Gospel of Prosperity (J. Kwabena Asamoah-Gyadu). Reflections on the Hermeneutics and Practice of the Prosperity Gospel (Femi B. Adeleye). *Topic: Women and Men*. The Partnership of Males and Females (Leslie Anne Neal Segraves & Chad Alan Neal Segraves).¹¹²

6. Kumppanuus: *Topic: Children & Youth*. There Are No Unreached Children (The Children's Team). *Topic: Indigenous Leadership*. Local Leaders in the Global Church (Paul Joshua Bhakiaraj). *Topic: Partnership*. Partnering in the Body of Christ toward a New Global Equilibrium (Patrick Fung). Cooperation in the Body of Christ: Towards a New Equilibrium (David D. Ruiz M. M. A). Hope for the Christian Church through Global Incarnational Partnerships (Martine Audéoud & Rubin Pohor). *Topic: Scripture in Mission*.

110 Ibid.

111 Ibid.

112 Ibid.

Major Priorities In Eradicating Bible Poverty (Scripture in Mission Multiplex Resource Team).¹¹³

Kongressin kuluessa eri yhteyksissä käsiteltiin myös seuraavia teemoja: The Church and Poverty, Ethnic Conflict and Climate Change, The Church and Other Faiths, Our Legacy for the Future, Cape Town and the Future, Return to Humility, Integrity and Simplicity, Being the Whole Church: Leaders Encouraged to View the Workplace as Mission, Calling the Church Back to Integrity, Latin American Voices Address the Global Church, The Church and the Urban World, Christians Have 'Responsibility' to Tackle Environmental Crisis, African-American Churches Called on to Confront Low Participation in World Missions, Lausanne Leaders Affirm Reconciling Truth, The High Cost of Religious Persecution – Cape Town 2010 Congress.¹¹⁴

Dialogue sessions -istuntojen painopistealueita:
155 teemaa

Kongressissa käsiteltiin yksinomaan Dialogue sessions -istunnoissa *yhteensä 155 teemaa*. Näistä osallistujan oli mahdollista valita ainoastaan neljä. Valitsin temaattisista istunnoista seuraavat:

Modern Slavery and Human trafficking in the world: How does the Global Church address this? Osioista vastasi Joseph D'Souza, Intia (President of the India Group of OM Ministries; International President of the Dalit Freedom Network). Tällöin saatiin informatiivinen katsaus erityisesti Intiassa mutta samalla kansainvälisesti verkostoituneeseen ihmiskauppaan ja toimenpiteisiin sen lakkauttamiseksi.

The Five Principles: Are you ready to give an answer to Islam's five major objections of our Faith. Libanonilais-syntyinen asiantuntija Henri Aoun ryhmitteli muslimien esittämiä kristinuskoa koskevia perusteettomia väitteitä viiteen ryhmään ja opasti kohtaamaan ne Raamattua käyttäen. Aineisto oli saatavilla dvd:llä englanniksi, arabiaksi ja ranskaksi. Islamin voimistuminen eri puolilla maailmaa on kasvava haaste ihmisoikeuksien toteuttamiselle, kaikille kristityille ja demokraattisille yhteiskunnille, koska islamissa on kysymys viime kädessä sharia-perusteisen epädemokraattisen yhteiskuntajärjestyksen saattamisessa valtiossa enemmistötilanteessa voimaan.

Global Religious Trends 2010 to 2020. Dr Peter Brierly, U.K. nosti esiin tilastollisia *kasvutrendejä*: koko maailmassa lukumääräisesti eniten ajanjaksolla 2010–2020 kasvaa kehitysmaiden väestö, evankelikaaliset kristittyjen ja muslimien määrä. Lukumääräisesti koko maailmassa vähenee jäsenmäärä vanhoissa historiallisissa kirkkoissa ja myös ei-uskonnollisten osuus.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ <http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010.html>.

Missiological Reflection on Current Issues in Mission. Kokouksessa keskustelua johtivat Dr Bill Taylor¹¹⁵ ja Dr Bertil Ekstrom.¹¹⁶ Esillä olivat muun muassa Lausannen liikkeen teologiset painopistealueet alkaen Lausanne I vuodesta 1974. Hyväksyttynä ja vaikuttavana on edelleen aikanaan John Stottin tekemä linjaus missiologiselle työskentelylle. Lausanne II Manilan manifesti 1989 on keskeinen osa jatkuvuutta. AD 2000 and Beyond -hankkeen¹¹⁷ nousu tapahtui aikana, jolloin Lausannen liikkeen dynaamisuus oli laskemassa. Tällöin saavuttamattomien kansanryhmien saavuttaminen tuli painotetusti etualalle. Lausanne III Kapkaupunki 2010 ja Cape Town Commitment ovat osa pitkää jatkumoa. Uusi sitoumus perustuu käsitykseen, että Kolmiyhteinen Jumala on rakkaus. Sitoumus ottaa huomioon ekumeenisesti koko globaalin Kristuksen kirkon. Sitoumuksessa on selvästi holistinen näkökulma, kuten oli Jeesuksen palvelutoiminnassa: julistus ja palvelu kuuluivat yhteen. WEA - Mission Commission on valmistelemassa teosta, joka käsittelee lähetystyötä erityisesti kärsimisen ja vainojen kontekstissa. Tässä yhteydessä tämä teologisen tutkimuksen ja kirjallisuuden laji sai osakseen huomiota. Kumppanuus lähetys- ja evankelioimistoiminnassa on koostetun oleellista. Yhteyksien luominen monissa verkostoissa kuuluu WEA:n päämääriin ja perinteeseen alusta alkaen.¹¹⁸

KONGRESSIN MATKA KONTEKSTIIN

Välipäivänä viikolla kongressi hajaantui Cape Town:in ympäristöön perehtymään paikallisiin kohteisiin. Itse osallistuin ryhmään nimeltään *Churches response to racism and poverty*. Ryhmä tutustui Guguletu-nimisen 100 000 hengen slummin oloihin ja siellä presbyteerisen kirkon toimintaan. Alueella kansainvälisen lentokentän kupeessa on monenlaista kehittämistoimintaa: rakennetaan asuntoja ja kouluja, terveydenhoitoa on lisääntyvässä määrin. Jotkut ovat odottaneet jopa 17 vuotta päästäkseen omaan asuntoon. Mutta kun uusia asuntoja valistuu ja muuttoa tapahtuu, tulee muualta maasta kuitenkin koko ajan uutta väkeä vanhoihin asuntoihin eikä slummi tyhjene. Alueella ”hostelli” eli pelkkä yöpymispaikka merkitsee pitkää yksikerroksista rakennusta, jossa esimerkiksi yhdessä pienessä huoneessa asuu kolme perhettä. Näistä jokaisella on käytössä kolme neliömetriä omaa aluetta – sänky ja todella vähän muuta tilaa. Huoneen yhden lampun sähkövalon kulutus maksetaan yhteisesti. Rakennuksessa on yhteinen olohuone, jossa on pöytä, kaksi penkkiä ja keittopaikka. Alueella toimii JL ZWANE CENTRE & CHURCH - keskus, joka on paikallisen presbyteerikir-

115 Global Ambassador for the both the WEA and Mission Commission.

116 Director of Mission Commission.

117 <http://www.ad2000.org/index.htm>; <http://www.joshuaproject.net/>. Ks. AD 2000 and Beyond Movement.

118 <http://www.betterpartnerships.net/>; <http://www.powerofconnecting.net/>.

kon kanssa yhteistyöhanke ja käynnistyi vuonna 1994 eli heti, kun demokratia Etelä-Afrikassa oli tullut voimaan ja apartheid lopetettiin. Keskuksen johtajana toimi Revd. Dr Spiwo Xapile. Keskuksen varsinainen toiminta on lähtöisin asukkaiden toiveista. Alueen työttömyysaste on korkea, noin 65 %. Keskuksella on terveyskeskus, jossa vastaanotolla käy päivittäin 200 potilasta. Siellä annetaan HIV / AIDS kuntoutusta, neuvontaa ja koulutusta. Tästä sairaudesta väestöä informoidaan havainnollisesti musiikin ja tanssin avulla, josta vastaa osaltaan JL Zwane Slyaya -ryhmä. Se esiintyi myös ryhmällemme. Muuna toimintana on esimerkiksi ruokintaohjelma AIDS- potilaille ja orvoille, sekä palleatiivista hoitoa HIV / AIDS kuoleville potilaille. Keskuksella on myös 285 km päässä East Londonista, Malungenissa maaseudulla maanviljelyksen kehittämiskeskus.¹¹⁹

KAPKAUPUNGIN TEOLOGINEN DOKUMENTTI

Julkilausumasta uskon tunnustukseksi
ja kutsuksi toimintaan

Julkilausumadokumentin syntyhistoria antaa esimerkin WEA:n ja Lausannen liikkeen kiinteästä keskinäisestä yhteydestä. *The Lausanne Theology Working Group* yhteistyössä *WEA:n teologisen komission* kanssa järjesti kolme valmistelemaa konsultaatiota, ensimmäisen jo vuonna 2008. Niihin osallistui kaikkiaan yli 60 henkilöä kaikista maanosista. Niiden tehtävän oli perusteellisesti pohtia ja selventää Lausannen liikkeen keskeistä pääteemaa: *koko kirkko koko evankeliumin asialla koko maailmassa* ("the whole church taking the whole gospel to the whole world"). Konsultaatiot pidettiin peräkkäisinä vuosina seuraavasti: vuonna 2008 oli paikkana Chiang Mai ja teemana "The Whole Gospel". Vuonna 2009 oli paikkana Panama ja teemana "The Whole Church". Vuonna 2010 oli paikkana Beirut ja teemana "The Whole World". Tämä teologinen valmistelutyö on dokumentoituna käytettävissä. Työskentely kokonaisuudessaan oli valmistelua ja taustaa Lausanne III Kapkaupunki 2010 -kongressin julkilausumatyöryhmälle.¹²⁰

Itse julkilausumatyöryhmään kuului yhdeksän henkilöä. Työryhmän puheenjohtajana toimi irlantilainen anglikaani teol. tri Christopher J. H. Wright. Hänen roolinsa kongressin johtavana teologina kävi ilmi monissa eri yhteyksissä.¹²¹ Paluulennolla kongressista Kapkaupungista Eurooppaan saatoin keskustella Whiten kanssa julkilausuman työstämisen vaiheista. Whiten mukaan

119 Keskuksen osoite: PO Box 154, Guguletu, 7751 Cape Town RSA +27 (0) 21633 6015.

120 <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#foreword>; <http://www.lausanne.org/participant-information/twg-paper.html>; Kokonaisuudessaan työskentely: <http://www.lausanne.org/documents/twg-three-wholes.html>; <http://www.lausanne.org/en/documents/all/twg/1177-twg-three-wholes.html>; Työskentelyn paperit ja tutkimukset on julkaistu: *Evangelical Review of Theology*, 33.1 (2009); 34.1 (2010), 34.3 (2010).

121 "Chair of the Lausanne Committee's Theological Education Commission". <http://www.langhampartnership.org/chris-wright/>.

työryhmässä ei ollut jännitteitä ja yhdellä heistä oli yhteyksiä Edinburgh 2010 -konferenssiin. Sen sijaan valmisteluvaiheesta saadun globaalin palautteen yhteensovittaminen oli ollut työlästä. Dokumentissa on Wrightin mukaan keskeistä trinitaarinen ja holistinen lähetyskäsite.¹²²

Kapkaupungissa kongressin loppupuolella osallistujille jaettiin luonnos julkilausumaksi nimellä: *The Cape Town Commitment - A Declaration of belief and A call to action*.¹²³ Dokumentin nimi osittain kuitenkin muuttui jatkovalmisteluissa lopulliseen julkaisuun ja sai teologisesti vahvemman, selvästi tunnustusluonnetta korostavan otsikon: *The Cape Town Commitment - A Confession of Faith and a Call to Action*. Myös sisällössä osien I ja II otsikot muuttuivat. Luonnoksessa I osan otsikkona aluksi oli: Part one: For the Lord we love: Our commitment of faith, ja II osan otsikkona aluksi oli: Part two: For the World we serve: Our Commitment to Action. Lopullisessa muodossa I osa on seuraava: For the Lord we love: The Cape Town Confession of Faith. *Herralle, jota rakastamme: Kapkaupungin Uskontunnustus*. Lopullisessa muodossa II osa on seuraavasti: For the World we serve: The Cape Town Call to Action. *Olemme palvelijoita maailmassa: Kapkaupungin kutsu toimintaan*.

Näin on nähtävissä, että dokumentin valmisteluprosessi sai itse kongressista vaikutteita suuntaan, joka ilmeni teologisena siirtymänä. Otsikko muuttui julkilausumasta tunnustukseksi ja sisällössä otsikointiin tuli toimintaan sitoutumisen sijasta toimintakutsu. Lopputulos on mahdollista tulkita haluksi terävöittää ja vahvistaa Lausanne III:n ja WEA:n identiteettiä ja profiilia. Dokumentissa kaikkia kristittyjä kokoava pyrkimys tulee hyvin esiin, kun siinä on ilmaus Kristuksen ruumiin ykseydestä¹²⁴ ja tietoisuus olemisesta yhdessä maailmanlaajan Kristuksen Kirkon jäseninä.¹²⁵

Jo kongressissa vuonna 2010 julkaistiin dokumentin ensimmäinen osa. Toinen osa julkaistiin vuonna 2011 ja siinä keskitytään käsittelemään evankelioivaa toimintaan kongressissa saadun palautteen pohjalta.¹²⁶ Koko sitoumus julkaistiin suomeksi käännettynä kirjasena SEA:n kautta vuonna 2011.¹²⁷ Vuonna 2011

122 Esim. prof. Tormod Engelsen (Oslo) on tämän työryhmän jäsen.

123 *The Cape Town Commitment: A Declaration Of Belief And A Call To Action*. Draft advance copy. Cape Town: October 2010. 24 sivua. Tämä luonnos jaettiin kongressissa painettuna vihkona. Vihko sisältää ainoastaan kokonaisuuden I osan. Viimeisellä sivulla luvataan II osan ilmestyvän marraskuun lopulla 2010 sivustoilla www.lausanne.org ja www.worldangelicals.org sekä tammikuussa 2011 olevan saatavissa www.lausanne.org/books ja sarjassa The Didasko Files www.didaskofiles.com.

124 "we affirm the oneness of the Body of Christ." KS 2011 = *Kapkaupungin sitoumus: uskontunnustus ja toimintakutsu* 2011, 5 (Esipuhe), 6 (Johdanto). Helsinki: IEC Books 2011. (Julkaisu sisältää Esipuheen, Johdannon, Osat I ja II ja Kongressin päätöspuheen.)

125 "the worldwide Church of Jesus Christ." KS 2001, 5 (Esipuhe), 6 (Johdanto).

126 <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html>.

127 http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/kapkaupunginsitoumus_osa_i/. ja http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/

alettiin julkaista oppimateriaalisarjaa *The Didasko Files*.¹²⁸ Lindsay Brown, the International Director of The Lausanne Movement, on panostanut merkittävästi Lausanne III jälkeiseen julkaisutuotantoon.¹²⁹

Esipuhe ja jatkuvuus

Esipuheen laativat S. Douglas Birdsall, Executive Chairman, ja Lindsay Brown, International Director. Siinä he painottivat tämän kongressin päämäärää ja jatkuvuutta etenemällä samalla linjalla kuin mitä olivat Lausanne I 1974 ja Lausanne II Manila 1989.¹³⁰

Halusimme uudelleen haastaa maailmanlaajuista kirkkoa todistamaan Jeesuksesta Kristuksesta ja viemään hänen opetustaan jokaiselle kansakunnalle, jokaiseen yhteiskunnan osa-alueeseen ja myös ajatusten ja ideoiden maailmaan. Kapkaupungin sitoumus on näiden pyrkimysten hedelmä. Se on historiallisena jatkeena ja samalla linjalla kuin Lausanneen julistus ja Manilan manifesti.

Kapkaupungin sitoumus toimii Lausanne-liikkeen osviittana seuraavan kymmenen vuoden ajan. Toivomme, että sen profeetallinen kutsu työhön ja rukoukseen inspiroi kirkkoja, lähetysjärjestöjä, seminaareja, kristittyjä työpaikoillaan ja opiskelijoita kampuksillaan ja auttaa heitä löytämään oman paikkansa tämän työnäyn toteuttamisessa. Työtä on paljon,

kapkaupunginsitoumus_osa_ii/. Ks. KS 2001.

128 www.lausanne.org/books; <http://www.didaskofiles.com/>. Didasko projektin syntyhistoriasta: Sai alkunsa ensin kansainvälisen opiskelijajärjestön, International Fellowship of Evangelical Students (IFES), piirissä. Didasko Publishing on Lausanneen liikkeen alainen ei-kaupallinen kustantaja. Ks. KS 2001.

129 "The Cape Town Commitment is getting out widely around the world, in many languages. If we have discerned aright what the Holy Spirit is saying to the churches, we are stewards of a significant document. Please join us in praying that all evangelicals in leadership will want to find their place in the outworking of The Commitment. Could you ensure those in your sphere know how to access it online (www.lausanne.org/ctcommitment) and how to purchase a copy in print (www.lausanne.org/books)? The Commitment calls for response: from ministry leaders at all levels, and from leaders in the workplace. With the Didasko Fileprint format, people could start by familiarising themselves with sections over a coffee break or as they travel, reflecting on how it should impact their own context. We encourage: Church leadership teams to identify one or two areas for your local church to focus on. Christians in the workplace to discuss Part IIA sections 3–7 (view online or see pages 35–39 in the print version) with their fellow Christians, and to identify one or two areas to use or modify for their local context. Mission leaders to urge their staff to identify one or two areas for each local ministry. We would love to see students in theological colleges, and in Christian Unions, Navigator and Agape groups work through it. We are at present compiling a study guide to The Commitment, which will be published in early 2012. We will let you know the publishing date as soon as we are able." <http://www.worldwideopen.org/en/resources/detail/11927>.

130 Foreword: <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#foreword>; KS 2011, 4–5.

ja tämä veljien ja siskojen laatima kutsu on tarkoitettu koko maailman evankeliselle kirkolle, jotta voisimme yhdessä tehdä työtä Jeesuksen antaman lähetystehtävän loppuunsaattamiseksi.

Mitä me toivomme, että Kapkaupungin sitoumus saa aikaan? Olemme varmoja, että tästä puhutaan, sen pohjalta keskustellaan ja sitä arvostetaan yhteisenä maailmanlaajuisen evankelisen kirkon julkilausumana. Uskomme, että sillä on vaikutusta kristilliseen työhön, että se vahvistaa julkisilla areenoilla esiintyviä johtavia ajattelijoita ja että tämä saa aikaan rohkeita aloitteita ja yhteistyötä.¹³¹

Sitoumuksen kaksi osaa: I Uskontunnustus (Confession) ja II Toimintakutsu (Call to Action)

Sitoumuksen kaksi osaa määritellään Esipuheessa seuraavasti:

Osassa I määrittelemme raamatullisen vakaumuksemme perusteet ja osassa II esitämme kutsun toimintaan. Miten osa I muotoiltiin? Aluksi siitä keskusteltiin Minneapolisissa joulukuussa 2009, tilaisuudessa, johon oli kutsuttu 18 teologia ja evankelista johtajaa kaikista eri maanosista. Lausannen teologisen työryhmän puheenjohtajan teol. tri Christopher J. H. Wrightin johtamalle pienelle ryhmälle annettiin tehtäväksi valmistaa lopullinen dokumentti, joka sitten esiteltiin konferenssissa.

Miten osa II muotoutui? Laajamittainen kuunteluprosessi aloitettiin jo yli kolme vuotta ennen konferenssia. Lausanne-liikkeen kansainväliset varajohtajat järjestivät keskusteluja omilla alueillaan ja kyselivät kirkon johtajilta, mitkä heidän mielestään ovat kirkon suurimpia haasteita tällä hetkellä. Esille nousi kuusi osa-aluetta. Nämä määrittivät konferenssin ohjelman ja toimivat runkona toimintakutsulle. Tätä kuunteluprosessia jatkettiin koko konferenssin ajan, ja Chris Wright ja julkilausumaryhmä yhdessä kirjasivat muistiin kaikki esille tuodut näkökannat. Työmäärä oli valtava ja vaati suuria ponnisteluja.¹³²

Oppiperusta: oppi ja elämä kuuluvat yhteen

Esipuheessa opin ja elämän halutaan kuuluvan erottamattomasti yhteen:

Monet opilliset lauseet määrittelevät kirkon uskon perusteet. Me haluamme mennä eteenpäin ja liittää uskon käytäntöön. Esikuvanamme on apostoli Paavali, jonka teologinen opetus tuli konkreettiseksi hyvin käytännöllisen opetuksen kautta. Esimerkiksi Kolossa-

¹³¹ KS 2011, 4–5.

¹³² KS 2011, 4.

laiskirjeessä Paavali opettaa Kristuksen herruudesta syvällisesti ja kauniisti ja tuo samalla hyvin käytännöllisesti esiin, mitä on olla juurtuneena Kristukseen.

Haluamme tuoda esiin kristillisen evankeliumin ytimessä olevat ydintotuudet, joissa meillä täytyy olla yksimielisyys, ja toissijaiset asiat, joissa vilpittömät kristityt saattavat olla eri mieltä tulkinnoissaan Raamatun opetuksista tai vaatimuksista. Me olemme halunneet tässä seurata Lausannen periaatetta, ”rajattua laveutta”, ja osassa I ne rajat on selvästi määriteltty.¹³³

Yhteistyö WEA:n ja muiden kristittyjen kanssa

Esipuheessa painotetaan laajaa yhteistyötä kaikkien kristittyjen kesken.

Koko tämän prosessin ajan olemme iloksemme saaneet tehdä yhteistyötä Maailman Evankelisen Allianssin kanssa – se on ollut mukana työssä joka vaiheen aikana. MEA:n johtajat ovat hyväksyneet sekä tämän Uskontunnustuksen että Toimintakutsun.

Me puhumme ja kirjoitamme Lausanne-liikkeen evankelisen tradition mukaisesti ja uskomme Kristuksen ruumiin ykseyteen, mutta ymmärrämme, että on muitakin traditioita, joiden piirissä on paljon Herran Jeesuksen Kristuksen seuraajia. Kapkaupungissa oli kutsuvieraina ja tarkkailijoina useita muiden historiallisten kirkkokuntien edustajia. Uskomme, että Kapkaupungin sitoumus voi olla hyödyllinen muillekin kirkkokunnille. Me tarjoamme tätä sitoumusta ja julistusta nöyryydellä.¹³⁴

JULKILAUSUMAN JOHDANTO

Dokumentin *The Cape Town Commitment - A Confession of Faith and a Call to Action* ekumeenisesti tähdennetään maailmanlaajuisen Kirkon jäsenyyttä ja jatkuvuutta sitoutumalla vuoden 1974 Lausanne I:n julistukseen ja vuoden 1989 Lausanne II Manilan manifestin viitoittamaan linjaan. Johdanto antaa valaisevan kiteytyksen Lausannen liikkeen päämääristä ja työnäystä.¹³⁵

Maailmanlaajuisen Jeesuksen Kristuksen kirkon jäsenenä me iloiten vahvistamme sitoutumisemme Jumalaan ja hänen pelastustyöhönsä Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta. Hänen tähtensä me uudistamme sitoutumisemme **Lausanne-liikkeen päämääriin ja työnäkyyn**. Tämä merkitsee *kahta asiaa: Ensimmäiseksi*, me olemme edelleenkin sitoutuneita siihen, että viemme kaikkialle maailmaan sanomaa Jeesuksesta Kristuksesta ja kaikista hänen opetuksistaan.

¹³³ Ibid., 5

¹³⁴ Ibid., 5.

¹³⁵ Preamble <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#preamble>; KS 2011, 6–9.

Ensimmäisen Lausannen konferenssin (1974) aiheena oli koko maailman evankelioiminen. Kokouksen tärkeimpiä lahjoja maailman kirkolle oli *ensinnäkin* Lausannen julistus, *toiseksi* uusi tietoisuus vielä saavuttamattomien kansanryhmien määrästä ja *kolmanneksi* raamatullisen evankeliumin ja kristillisen lähetystyön kokonaisvaltaisen luonteen uudelleen tajuaminen. Toinen Lausanne-konferenssin pidettiin vuonna 1989 Manilassa. Sen pohjalta syntyi maailman evankelioimistyötä varten yli 300 strategista kumppanuussuhdetta, joista monet synnyttivät yhteistyötä eri maiden välillä kaikkialla maailmassa. *Toiseksi*, me olemme edelleen sitoutuneita liikkeen perusdokumentteihin, Lausannen julistukseen (1974) ja Manilan manifestiin (1989). Nämä dokumentit ilmaisevat selkeästi raamatullisen evankeliumin ydintotuudet ja soveltavat niitä käytännön lähetystyöhön sellaisella tavalla, joka on yhä ajankohtainen ja haastava. Me myönnämme, että emme ole aina olleet uskollisia sitoumuksille, joita noissa dokumenteissa ilmaistaan. Mutta me suosittelemme niitä kaikille ja pysymme niiden takana etsiessämme oikeita tapoja ilmaista ja soveltaa evankeliumin ikuista totuutta alati muuttuvassa oman sukupolvemme maailmassa.¹³⁶

Mikä muuttuu, mikä pysyy, mitä rakastamme

Dokumentin *Johdannossa* tuodaan ensiksi esiin voimakkaasti muuttuva globaali toimintaympäristö ja kristittyjen lukumäärässä ja sijainnissa vuoden 1910 jälkeen tapahtunut siirtymä maapallolla eteläisiin ja itäisiin maanosiin. Tässä tilanteessa Kristuksen maailmanlaaja kirkko jatkuvasti kasvaa erityisesti Afrikassa. Samalla on otettava opiksi tähänastisista sekä myönteisistä kokemuksista että tehdyistä virheistä kristillisessä toiminnassa.¹³⁷ Toiseksi painotetaan sitä, mikä on pysyvää ja muuttumatonta. Tämä antaa raamatullisen perustan lähetystehtävän

¹³⁶ KS 2011, 6.

¹³⁷ ”Lähes kaikki tässä maailmassa on yhä kiihtyvässä muutoksen tilassa: elämäntapamme, ajattelumme ja ihmissuhteemme. Maailmassa tapahtuu hyviä ja huonoja muutoksia – kaikki näemme, miten globalisaatio, digitaalinen vallankumous ja taloudellisen ja poliittisen vallan tasapainon vaihtelut vaikuttavat elämäämme. Monet kohtaamistamme asioista aiheuttavat meille huolta ja murhetta: maailmanlaajuinen köyhyys, sota, etniset konfliktit, sairaudet, ympäristökatastrofit ja ilmastonmuutos. Mutta maailmassa on yksi suuri muutos, josta voimme iloita: Kristuksen maailmanlaajuisen kirkon kasvu.

Se, että kolmas Lausannen kokous järjestettiin juuri Afrikassa, on todistus tästä. Ainakin kaksi kolmasosaa kaikista maailman kristityistä asuu eteläisissä ja itäisissä maanosissa. Kapkaupungin kokouksemme kokoonpano heijastelee tätä suurta muutosta, joka on tapahtunut vuoden 1910 Edinburghin lähetyskonferenssin jälkeen. Me iloitsemme suuresti nähdessämme, miten kirkko on kasvanut Afrikassa hämmästyttävällä nopeudella, ja iloitsemme siitä, että afrikkalaiset sisaremmme ja veljemme isännöivät tätä kokousta.

Kristillisessä tehtävässämme meidän tulee kohdata oman sukupolvemme realiteetit. Meidän tulee myös oppia edellisten sukupolvien sekä viisaudesta että erehdyksistä. Me suomme menneille sukupolville heille kuuluvan kunnian ja suuntaamme kohti tulevaisuutta.” KS 2011, 6–7.

toteuttamiselle. Näinä perustavina pysyvinä tosiasioina mainitaan seuraavat: Ihmiset ovat kadotettuja. Evankeliumi on hyvä sanoma. Kirkon lähetystehtävä jatkuu ja Jumalan antamaa lähetystehtävää pitää jatkaa kaikkialle maailmaan maailmanloppuun saakka.¹³⁸ Kolmanneksi painotetaan halua pysyä Jumalan rakkaudessa, joka saa kristityssä aikaan vastarakkautta. Se puolestaan toteutuu Lausannen julistuksen mukaisesti evankelioimisessa: koko kirkko vie koko evankeliumia koko maailmaan. Tämä saa ilmauksensa ”kolmessa rakkaudessa”: ”Rakastamme koko evankeliumia. Rakastamme koko kirkkoa, Jumalan kansaa. Rakastamme koko maailmaa.” Tähän kolminkertaiseen rakkauteen pitäytyen halutaan uudelleen sitoutua olemaan koko kirkko, joka uskoo, tottelee ja vie eteenpäin koko evankeliumia ja menee koko maailmaan tekemään kaikista kansoista Kristuksen opetuslapsia.¹³⁹

138 ”Nopeasti muuttuvassa maailmassamme jotkut asiat pysyvät muuttumattomina. Nämä suuret totuudet antavat raamatullisen pohjan lähetystehtävällemme. * Ihmiset ovat kadotettuja. Ihmisen kohtalo on edelleen se, millaiseksi Raamattu sen kuvaa: syntimme ja kapinamme tähden me olemme Jumalan oikeudenmukaisen tuomion alla, ja ilman Kristusta meillä ei ole toivoa. * Evankeliumi on hyvä sanoma. Evankeliumi ei ole käsite, johon pitäisi liittää uusia ideoita, vaan kertomus, joka on kerrottava yhä uudelleen. Evankeliumi on muuttumaton kertomus siitä, mitä Jumala on tehnyt pelastaakseen maailman, oman päätösvaltansa mukaisesti, historiassa todellisesti tapahtuneen Jeesuksen Kristuksen elämän, kuoleman, ylösnousemuksen ja hallitusvallan kautta. Kristuksessa on toivo. * Kirkon lähetystehtävä jatkuu. Jumalan antamaa lähetystehtävää pitää jatkaa kaikkialle maailmaan maailmanloppuun saakka. Vielä kerran tulee päivä, jolloin maailman valtakunnista tulee meidän Jumalamme ja hänen Kristuksensa valtakunta ja Jumala asustaa lunastetun ihmiskuntansa keskellä uudessa luomakunnassa. Siihen päivään asti kirkko jatkaa osallistumistaan Jumalan antamaan lähetystehtävään, nähden sen iloisena ja ehdottoman kiireellisenä tehtävänä, kohdaten uusia ja jännittäviä mahdollisuuksia jokaisen sukupolven, myös omamme, aikana.” KS 2011, 7–8.

139 ”Tässä julkilausumassamme haluamme pysyä Jumalan rakkaudessa. Rakkaus on tämän sitoumuksen kieli. Raamatulliset sopimukset, liitot – sekä vanha että uusi – ilmentävät Jumalan lunastavaa rakkautta ja armollisuutta. Liittojen kautta Jumala tarjoaa armoaan kadotetulle ihmiskunnalle ja tuhoutuneelle luomakunnalle. Hänen rakkautensa saa meissä aikaan vastarakkautta. Meidän rakkautemme tulee näkyväksi luottamuksessamme, kuuliaisuudessamme ja sitoutumisessamme liiton Herraan. Lausannen julistus määrittelee sanan ”evankeliointi” seuraavalla lauseella: koko kirkko vie koko evankeliumia koko maailmaan. Tämä on yhä päämäärämme. Niinpä me uudistamme liiton vakuuttamalla uudelleen: * Rakastamme koko evankeliumia. Se on Jumalan riemullinen hyvä uutinen Kristuksessa koko Hänen luomakunnalleen, joka on synnin ja pahan runtelema. * Rakastamme koko kirkkoa, Jumalan kansaa, jonka Kristus on lunastanut kaikista maailman kansoista ja kaikilta historian aikakausilta, osallistuaksemme Jumalan antamaan lähetystehtävään tämän hetken maailmassa ja tuottaaksemme Hänelle kunniaa ikuisesti tulevana aikakausina.

* Rakastamme koko maailmaa, joka on niin kaukana Jumalasta mutta kuitenkin lähellä Hänen sydäntään – maailmaa, jota Jumala rakasti niin paljon, että Hän antoi ainokaisen Poikansa sen pelastamiseksi.

Tähän kolminkertaiseen rakkauteen pitäytyen me haluamme uudelleen sitoutua olemaan koko kirkko, joka uskoo, tottelee ja vie eteenpäin koko evankeliumia ja menee koko maailmaan tekemään kaikista kansoista Kristuksen opetuslapsia.” KS 2011, 8–9.

I OSA: HERRALLE , JOTA RAKASTAMME : KAPKAUPUNGIN USKONTUNNUSTUS

Kapkaupungin sitoumus sisältää kaksi pääosaa. I osa on 24-sivuinen ja kutsuu maailmanlaajan Jeesuksen Kristuksen jäseniä sitoutumaan visioon, joka ensin julkistettiin Lausannessa 1974 sitten Manilassa 1989 nyt jatkuu Kapkaupungissa 2010; kolmiyhteisen Jumalan evankeliumin levittämiseksi kaikkeen maailmaan. Dokumentissa muuttumattomat teologiset lähtökohdat ovat: *Ihminen on kadotuksen tilassa. Evankeliumi on hyvä uutinen. Jumalan ja kirkon lähetys jatkuu.*¹⁴⁰

I osa: *Herralle, jota rakastamme: Kapkaupungin Uskontunnustus* (For the Lord we love: The Cape Town Confession of Faith) sisältää luvut 1–10, jotka kaikki alkavat samoilla sanoilla *Me rakastamme* ja joissa jokaisessa on evidenssinä runsaasti viittauksia sekä Vanhaan että Uuteen testamenttiin. I osa muodostaa dokumentin tunnustuksena (Confession) samalla Lausannen liikkeen nykyisen oppiperustan:

Me rakastamme, koska Jumala ensin rakasti meitä

Rakastamme elävää Jumalaa

Rakastamme Jumalaa Isää

Rakastamme Jumalaa Poikaa

Rakastamme Jumalaa Pyhää Henkeä

Rakastamme Jumalan Sanaa

Rakastamme Jumalan maailmaa

Rakastamme Jumalan evankeliumia

Rakastamme Jumalan ihmisiä

Rakastamme Jumalan antamaa tehtävää.¹⁴¹

Alusta alkaen *trinitaarinen lähetyskäsite* läpäisee vahvasti koko dokumentin sisällön. *Raamatun keskeisestä asemasta* Pyhän Hengen inspiroimana ja ihmisten puhumana ja kirjoittamana Jumalan sanana todetaan esimerkiksi: "We receive the whole Bible as the word of God, inspired by God's Spirit, spoken and written through human authors. We submit to it as supremely and unique authoritative, governing our belief and our behaviour."¹⁴²

140 <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html>.

141 <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#p1-10>; KS 2011, 9–33, 36–37.

142 <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#p1-1>. 6. We love God's Word; KS 2011, 18–19.

Lähetystyön kokonaisvaltaisuudesta (integral mission) ja sosiaalisesta vastuusta

Lähettyksen kokonaisvaltaisuudesta (integral mission) mainitaan muun muassa:

Kokonaisvaltainen lähetystyö on evankeliumin julistusta ja sen osoittamista käytännössä. Se ei tarkoita sitä, että evankelioimista ja sosiaalista työtä tehtäisiin vain rinnakkain. Kokonaisvaltaisessa lähetystyössä meidän julistuksellamme on yhteiskunnallisia seuraamuksia samalla, kun se kutsuu ihmisiä rakkauteen ja katumukseen kaikilla elämän alueilla. Meidän yhteiskunnallisella osallistumisellamme on evankelioivia seurauksia todistaessamme Jeesuksen Kristuksen muutoksen tekevästä armosta. Jos emme välitä maailmasta, emme ole kuuliaisia Jumalan sanalle, joka kehottaa meitä lähtemään palvelustyöhön maailman keskelle. Jos emme ole kuuliaisia Jumalan sanalle, meillä ei ole mitään annettavaa maailmalle. – The Micah Declaration on Integral Mission.¹⁴³

Näin painotettuna evankelioimiselle annetaan priorisoitu asema suhteessa sosiaaliseen työhön: Julistusta siis seuraavat yhteiskunnalliset seuraamukset. Ne eivät ole rinnakkaisia vaan *peräkkäisiä* tapahtumia. Kun osallistutaan yhteiskunnallisiin hankkeisiin sillä on evankelioivia seurauksia; tässä tarkoitettu yhteiskunnallinen toiminta kutsuu ihmisiä aina Jumalan yhteyteen. I osan suomalaisen käännökseen on loppuun lisätty ”Pohdittavaksi”-osio. Siinä kysymysten avulla lukijaa ohjataan edistämään ja elämään todeksi dokumentin tässä osassa esitetyjä ajatuksia.¹⁴⁴

II OSA: OLEMME PALVELIJOITA MAAILMASSA: KAPKAUPUNGIN KUTSU TOIMINTAAN

Kapkaupungin sitoumuksen II osa on nimeltään *Olemme palvelijoita maailmassa: Kapkaupungin kutsu toimintaan* (For the World We Serve: The Cape Town Call to Action).¹⁴⁵

Esipuheessa painotetaan uskon vaikuttamia rakkauden tekoja (Ef. 2: 10). Kristuksen maailmanlaajuisen kirkon jäsenyys nostetaan esiin. Pyhän Hengen välittämästä Jumalan äänestä on kongressissa tultu osallisiksi kirjoitetun sanan, konferenssin teemana olevan *Efesolaiskirjeen sanoman* kautta, josta oli aamuisin raamattutyöskentely. Lisäksi kongressissa voitiin kuulla *Jumalan ihmisten ääniä* kaikkialta maailmasta. *Kuusi pääteemaa* loivat kongressille kehykset. Niiden puitteissa on tarkennettu maailmanlaajuisen Kristuksen kirkon haasteita ja tu-

143 KS 2011, 33. Sosiaalinen vastuu Lausannen liikkeessä Lausannen, Grand Rapidsin ja Manilan kokousten valossa ks. Hellén 1990.

144 KS 2011, 34.

145 <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#p2>; KS 2011, 38–80, Alaviitteet 81–82.

levaisuuden prioriteetteja, asioiden tärkeysjärjestystä. Se hyväksytään, että on olemassa muitakin sitoumuksia, joita Kirkon tulisi huomioda, ja prioriteetit eivät aina kaikkialla ole samoja.¹⁴⁶

Nyt II osassa käydään vielä kerran läpi nämä *kuusi pääteemaa* ja ne avataan käytännölliseksi toiminnaksi. Ne myös sisältävät joitakin alateemoja.

A Kristuksen totuudesta todistaminen moniarvoisessa globalisoituneessa maailmassa:

- 1 Totuus ja Kristuksen persoona
- 2 Totuus ja moniarvoisuuden haaste
- 3 Totuus ja työympäristö
- 4 Totuus ja globalisoituneet tiedotusvälineet
- 5 Totuus ja taide
- 6 Totuus ja uudet teknologiat
- 7 Totuus ja julkiset foorumit¹⁴⁷

B Kristuksen rauhan rakentajina hajanaisessa ja särkyneessä maailmassa:

- 1 Kristuksen tuoma rauha
- 2 Kristuksen rauha etnisissä konflikteissa
- 3 Kristuksen rauha köyhille ja sorretuille
- 4 Kristuksen rauha ja vammaiset
- 5 Kristuksen rauha ja Hänen kärsivä luomakuntansa¹⁴⁸

C Kristuksen rakkaudessa eläminen toisinuskovien keskellä:

- 1 Käskyyn ”rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi” sisältyvät myös muiden uskontojen edustajat
- 2 Kristuksen rakkaus kutsuu meitä kärsimään ja olemaan valmiita vaikka kuolemaan evankeliumin tähden
- 3 Rakkauden teot ovat armon evankeliumin ilmaus ja suositus
- 4 Opetuslapseuden moninaisuuden kunnioittaminen on rakkautta
- 5 Eri puolille hajaantuneiden kansojen tavoittaminen on rakkautta
- 6 Uskonnonvapauden tavoittelu kaikille on rakkautta¹⁴⁹

D Kristuksen tahto maailman evankelioimistyössä:

- 1 Saavuttamattomat ja laiminlyödyt
- 2 Suulliset kulttuurit
- 3 Kristus-keskeiset johtajat

146 KS 2011, 38.

147 Ibid., 38–45.

148 Ibid., 45–52.

149 Ibid., 52–58.

4 Suurkaupungit

5 Lapset

6 Rukous¹⁵⁰

E Kristuksen kirkkoa kutsutaan takaisin nöyryyteen, eheyteen ja yksinkertaisuuteen:

1 Te olette Jumalan uusia luomuksia, eläkää sen arvon mukaisesti

2 Vaeltakaa rakkaudessa, sanoutukaa irti seksuaalisuuden vääristymistä

3 Vaeltakaa nöyryydessä ja hylätkää vallanhimo

4 Vaeltakaa vilpittömyydessä ja hylätkää menestymisen epäjumala

5 Vaeltakaa vaatimattomuudessa, hylätkää ahneuden epäjumala¹⁵¹

F Yksimielisyyys ja yhteistyö Kristuksen ruumiissa:

1 Yhteys kirkossa

2 Kumppanuus maailmanlaajuisessa lähetystyössä

3 Miehet ja naiset yhteisessä työssä

4 Teologinen koulutus ja lähetystehtävä¹⁵²

Loppupäätelmä

Tehkää kansat opetuslapsiksi

Rakastakaa toisianne¹⁵³

LOPPUPÄÄTELMÄ

II osan loppupäätelmässä painotetaan sitoutumista lähetystehtävän täyttämiseen ja keskinäiseen rakkauteen:¹⁵⁴

Jumala oli Kristuksessa ja sovitti maailman itsensä kanssa. Jumalan Henki oli myös Kapkaupungissa ja kutsui Kristuksen kirkkoa olemaan Jumalan sovittavan rakkauden lähettiläänä maailmalle. Jumala piti lupauksensa, jonka hän on antanut sanassaan niille, jotka kokoontuvat Kristuksen nimessä, sillä Herra Jeesus Kristus itse oli meidän keskellämme ja kulki meidän kanssamme. Me halusimme kuunnella Herran Jeesuksen Kristuksen ääntä. Suuressa armossaan, Pyhän Henkensä kautta, Kristus puhui ja me kuuntelimme. Monien raamatunselitysten, täysistuntojen puheiden ja ryhmäkeskustelujen kautta toistui kaksi teemaa: Tarvitaan radikaalia, kuuliaista opetuslapseutta ja kypsää johtajuutta, jotta kirkon kasvu ei olisi vain määrällistä vaan myös laadullista. Tarvitaan radikaalia,

150 Ibid., 58–66.

151 Ibid., 66–73.

152 Ibid., 73–78.

153 Ibid., 78–80.

154 Ibid., 78–80.

ristikeskeistä sovinnontekoa, joka johtaa yhteyteen sekä rakkauden, uskon ja toivon lisääntymiseen.¹⁵⁵

Opetuslapseus ja sovinto ovat olennaisen tärkeitä koko tehtävällemme. Suremme pinnallisuuttamme ja opetuslapseuskoulutuksen vähyyttä, suremme hajanaisuuttamme ja rakkaudettomuuttamme. Epäonnistumisemme näissä asioissa on vahingoittanut evankeliumin todistusta. Kuulemme Herramme Jeesuksen Kristuksen äänen näiden haasteiden takaa – ne liittyvät Jeesuksen voimallisiin kirkolle annettuihin kehotuksiin evankeliumeissa. Matteuksen evankeliumissa Jeesus antaa meille päätehtävämme: ”tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni”. Johanneksen evankeliumissa Jeesus antaa meille tärkeimmän työtavan: ”siitä kaikki tuntevat teidät minun opetuslapsikseni, jos teillä on keskinäinen rakkaus”. Meidän ei pitäisi hämmästyä vaan riemuita, että kuulemme Messiarin äänen 2000 vuotta myöhemmin sanovan samat asiat kaikkialta maailmasta kerääntyneelle kristittyjen joukolle: ”Tehkää kansat opetuslapsiksi! Rakastakaa toisianne!”¹⁵⁶

Tehkää kansat opetuslapsiksi

Raamatullinen tehtävä vaatii, että Kristuksen nimessä toimivien on oltava hänen kaltaisiaan, meidän tulee ottaa ristimme, kieltää itsemme ja seurata häntä nöyryydessä, rakkaudessa, vilpittömyydessä, anteliaisuudessa ja palveluhengessä. Jos epäonnistumme opetuslapseudessa ja opetuslapsiksi tekemisessä, epäonnistumme kaikkein perustavimmassa asiassa. Evankeliumin sivuilta kuuluu Kristuksen kutsu kirkolle tänäkin päivänä: ”Tulkaa ja seuratkaa minua!” ”Menkää ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni!”¹⁵⁷ Rakastakaa toisianne

Kolme kertaa Jeesus toisti: ”Uuden käskyn minä annan teille, että rakastatte toisianne, niin kuin minä olen teitä rakastanut – että tekin niin rakastatte toisianne.” Kolme kertaa Jeesus rukoili ”että he olisivat yhtä”. Sekä käsky että rukous ovat missionaalisia. ”Siitä kaikki tuntevat teidät minun opetuslapsikseni, jos teillä on keskinäinen rakkaus.” ”... että he olisivat täydellisesti yhtä, niin että maailma ymmärtäisi, että sinä olet minut lähettänyt.” Näin voimakkaasti Jeesus esitti asian. Maailman evankeliointi ja Kristuksen jumaluuden tunnustaminen tulee autetuksi tai estetyksi sen mukaan, tottelemmeko häntä käytännössä vai emme. Kristuksen ja hänen apostoliensa kutsu kuuluu meille tänäkin päivänä: ”Rakastakaa toisianne” ”...pyrkien säilyttämään hengen yhteyden rauhan yhdyssiteellä”. Jumalan antaman tehtävän tähden me uudistamme sitoumuksemme ja haluamme totella ”sitä sanomaa, jonka olemme alusta asti kuulleet”. Kun kristityt elävät sovinnossa ja rakkauden yhdistäminä Pyhän Hengen voiman kautta, maailma tulee tun-

155 Ibid., 78.

156 Ibid., 78–79.

157 Ibid., 79.

temaan Jeesuksen, jonka opetuslapsia me olemme ja tulee tuntemaan Isän, joka Jeesuksen lähetti.¹⁵⁸

Isän Jumalan, Pojan ja Pyhän Hengen nimessä, perustaen uskomme yksinomaan Jumalan loppumattomaan armoon ja pelastavaan armahtavaisuuteen, me vilpittömästi kaipaamme ja anomme raamatullisen opetuslapseuden uudistusta ja Kristuksen rakkauden valankumousta.

Tämä on meidän rukouksemme ja tähän me sitoudumme, koska rakastamme Herraa ja maailmaa, jota me palvelemme hänen tähtensä.¹⁵⁹

Kongressin päätös ja linjaus: visio ja toivon näköala

Lausannen liikkeen kansainvälinen johtaja Lindsay Brown piti kongressin päätösosassa merkittävän linjapuheen *Our legacy for the Future*. Hän nosti esiin Lausannen liikkeen nelikohtaisen vision ja toivon näköalan *Meillä on ilosanoma*. Siinä keskeisinä painoituksina ovat: 1. Kristuksen ainutlaatuisuus ja Raamatun evankeliumin totuus. "The gospel of Jesus Christ is wonderful, unique and true. That's why we've met together this week." Selvä käsitys evankelioimisesta ja kirkon missiosta. 2. Halua edistää kaikkialla maailmassa ja eri yhteyksissä todistuksen antamista Jeesuksesta Kristuksesta ja kaikesta, mitä hän opetti. Pioneeritoimintaa tarvitaan nykyistä enemmän. On lisättävä toimia evankeliumilla niiden saavuttamista, jotka voivat sen ottaa vastaan vain kuultuna (oral learners). Evankeliumia levitettäessä on panostettava nuoriin, maahanmuuttajiin, julkisuuteen, liike-elämään ja hallituksiin. Kristityn näkökulma on tuotava etnisiin asioihin, ympäristökysymyksiin, humanisiin hankkeisiin ja yliopistoihin. 3. Kongressi osaltaan edisti kumppanuutta ja ystävyyttä, kun evankeliumia viedään yli kaikkien rajojen. 4. Kongressi on synnyttämässä uusia aloitteita. Sanoma on Kristus-keskeinen. Kutsumus on tuoda tälle ajalle tietoon Jeesuksen Kristuksen elämä, kuolema ja ylösnousemus. Tekniikkaa ja nokkelia menetelmiä ei pidä yliarvioida. Tehtävän täyttäminen on mahdollista ainoastaan pysymällä evankeliumissa ja Jumalan voimassa. On keskityttävä evankeliumin totuuteen, Kristuksen herruuteen ja Jumalan kunniaan Kristuksessa; tähän yhteyteen kuuluu autenttinen, muuttuva ja iloinen elämä. Toiset ovat maailma-keskeisiä; haasteena on saada aikaan tasapaino yhtäältä empatian ja toisaalta puutteenalaisista ja särkyneistä huolenpidon välillä. Näissä yhteyksissä on varmistettava myös verbaalisesti evankeliumin kommunikoiminen. Mallina on Jeesuksen toiminta, joka julisti ja ruokki 5000 ihmistä. On katsottava eteenpäin pitkällä tähtäimellä eikä annettava periksi; on täytettävä virka, jonka Jumalan on antanut meille. On

¹⁵⁸ Ibid., 79–80.

¹⁵⁹ Ibid., 80.

muistettava kutsumus ja kestävä lujina vaikeissakin olosuhteissa loppuun asti eikä pidä menettää rohkeutta.¹⁶⁰

Lausannen liikkeen jatkuvuus mediassa

Vuonna 2012, vuosi kongressin järjestämisestä, ilmestyi katsaus kongressin dokumenteista ja vaikutushistoriasta.¹⁶¹ Kapkaupungin kongressin jälkeen Lausannen liikkeen ja WEA:n komissioiden monien verkostojen kesken on jatkuvaa vuorovaikutusta.¹⁶² Ajankohtaista informaatiota esimerkiksi jakaa onlineilla the Lausanne Connecting Point ENewsletter, joka on maksuton kuukausijulkaisu ja uutislehti.¹⁶³ Ilmainen, kuukausittain ilmestyvä online-julkaisu on myös aikakauslehti Lausanne World Pulse (LWP).¹⁶⁴

MANILA II 2011 – MIMC 2011

Tämä merkittävä kansainvälinen ja alueellinen lähetyskonferenssi järjestettiin kohta Kapkaupungin kongressin jälkeen 17.–20.8.2011 Manilassa, Filippiineillä otsikolla ”The 2nd Manila International Mission Conference”. Siihen osallistui 540 delegaattia 17 valtiosta. Sen tarkoituksena oli Aasian kontekstissa saada lähetystyöhön liikkeelle missionaaliset kirkot ja kristityt johtajat. Erityisesti haluttiin lähetystyön näkökulmasta kiinnittää huomiota Aasiassa 10/40 leveysasteiden väliseen alueeseen. Aasiassa elää noin 3,8 miljardia ihmistä ja noin puolet maailman 1,2 miljardista lapsesta. Kristityt Aasiassa ovat globaalin lähetystyön strategian kannalta merkittävässä osassa. Tällä maantieteellisellä alueella he kohtaavat monenlaisia vaikeuksia. Sekularismi, pluralismi, synkretismi ja uskonnollinen fundamentalismi¹⁶⁵ ovat kasvussa. Ihmisoikeuksien loukkaamiset ovat alueella yleisiä.¹⁶⁶

160 Lindsay Brown, http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/kapkaupungin_konferenssin_loppupuhe/; Brownin päätöspuhe ”Meillä on ilosanoma” KS 2011, 83–88; Brown, Our legacy for the Future <http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010/articles/1413-our-legacy-for-the-future.html>; <http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11646>.

161 <http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010/one-year-later.html>.

162 <http://www.lausanne.org/en/about>.

163 <http://www.lausanne.org/en/about/resources/email-newsletter.html>.

164 ”LWP offers missions and evangelism news, information and analysis from leaders around the world. LWP is a collaborative partnership between Lausanne and the Institute of Strategic Evangelism and the Evangelism and Missions Information Service (Wheaton College, Wheaton, Illinois, USA). Lausanne World Pulse is offered online, through an RSS feed or email alert, and as a downloadable Executive Summary print version for reading offline.” <http://www.lausanne.org/en/about/resources/email-newsletter.html>.

165 Fundamentalismista eri uskonnoissa ks. esim. Marty & Appleby 1992; D’Souza 1994, 9–32.

166 Philip 2011: Executive Summary – MIMC 2011: The 2nd Manila International Mission Conference was held in Manila, Philippines from August 17–20, 2011 at the Elijah School

Lausannen liikkeen julkinen jatkuvuus mediassa

Vuonna 2012, vuosi kongressin järjestämisestä, ilmestyi katsaus kongressin dokumenteista ja vaikutushistoriasta.¹⁶⁷ Kapkaupungin kongressin jälkeen Lausannen liikkeen ja WEA:n komissioiden monien verkostojen kesken on jatkuvaa vuorovaikutusta.¹⁶⁸ Ajankohtaista informaatiota esimerkiksi jakaa online'lla the Lausanne Connecting Point ENewsletter, joka on maksuton kuukausijulkaisu ja uutislehti.¹⁶⁹ Ilmainen, kuukausittain ilmestynvä online-julkaisu on myös aikakauslehti Lausanne World Pulse (LWP).¹⁷⁰

of Global Mission. "About 540 delegates representing 17 nations were present at this conference whose theme was to mobilize the missional churches and leaders in the Asian context.

Asia is home to 3.8 billion people and is the birthplace of major world religions. This continent has seen significant Church growth in the past decade and joins Africa and Latin America in comprising the Global South. Without doubt, the Asian evangelical Church is exploding and current estimates place Asians as a significant force in future global mission.

The challenges within Asia however cannot be forgotten. Asia has the largest local churches yet, have the most unreached people groups. The continent has some of the world's richest and growing economies, yet poverty is rampant in several pockets. About half of the world's 1.2 billion children live in Asia alone with great health, educational, relational and economic challenges! Persecution, hunger, injustice and gender inequalities are part of daily life within the Asian content.

Yet Christians from Asia are keen to become a blessing throughout the Asian continent and beyond. The MIMC 2011 has served to gather key mission leaders from over 17 countries to re-focus on and re-prioritize on the Asian 10/40 window with a view to raise up missional churches and transformational leaders to serve both Asian and Global mission.

In partnership with the Philippine Council for Evangelical Churches, the call is clear – to take the Gospel to corners of Asia's 48 nations and even to the ends of the world. This movement which includes galvanizing the Filipino Church, attempts to serve both missiological thinking and strategic mission practice. In addition to the annual conferences to be re-named as Manila International Mission Institutes (from 2012 onwards), yearly symposia will be held on key missiological topics within the Asian context, affording an ongoing biblical framework for reflection and praxis.

It is the conviction of the MIMC organizers that Asia is in a strategic moment. Secularism, pluralism, syncretism and religious fundamentalism are expressed increasingly and with greater frequency. The ageless mandate to the Church of Jesus Christ to "go and make disciples" who are both salt and light is at the core of this endeavor.

Let all Asia hear His voice! Let all of Asia be mobilized for mission! Let the world recognize Him as King of Kings and Lord of Lords! Amen!" http://conversation.lausanne.org/uploads/resources/files/12165/MIMC_declaration.executive_summary_.pdf.

167 <http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010/one-year-later.html>.

168 <http://www.lausanne.org/en/about>.

169 <http://www.lausanne.org/en/about/resources/email-newsletter.html>.

170 "LWP offers missions and evangelism news, information and analysis from leaders around the world. LWP is a collaborative partnership between Lausanne and the Institute of Strategic Evangelism and the Evangelism and Missions Information Service (Wheaton College, Wheaton, Illinois, USA). Lausanne World Pulse is offered online,

KAHDEN LÄHETYSLIIKKEEN ARVIOINTIA

Odotukset yhteisestä konferenssista Edinburghissa vuonna 2010 Edinburghissa jäivät toteutumatta

Merkittävät suuret globaalit toimijat *KMN, Edinburgh II 2010, Lausannen liike, WEA ja Lausanne III Kapkaupunki* eivät monen odotuksista ja suunnitelmista huolimatta vuonna 2010 järjestäneet yhteistä konferenssia Edinburghissa. Niiden historialliset taustat, teologiset painotukset ja konferenssiin osallistumisen kriteerit ovat osittain erilaiset, vaikka tahollaan kummankin kongressin nimi oli Kristus- ja lähetyskeskeinen. Koska molemmat lähetysliikkeet nykyään ovat lähes yhtenevästi vastaamassa trinitaarisen ja kokonaisvaltaisen lähetyskäsitteksen mukaisesti yhteisiin maailman haasteisiin, olisi ollut perusteltua järjestää myös yhteinen lähetyskonferenssi.

Vuonna 2010 Edinburghissa järjestetyssä lähetyskonferenssissa lähtökohteisesti tarkasteltiin kuluneiden 100 vuoden näkökulmasta lähetystyön toimintaympäristössä ja teologisissa haasteissa tapahtuneita muutoksia ja myös tulevaisuuden näkymiä. Lähtökohtana olivat vuonna 1910 Edinburghissa järjestetyn lähetyskonferenssin teemat, mutta päivitetystä muodosta. Tästä 100 vuoden kehityslinjasta on ollut tuloksena esimerkiksi vuonna 1948 perustettu Kirkkojen maailmanneuvosto ja sen toiminta maailmanlähetyskentän edistämiseksi. Siitä esimerkkeinä ovat mm. Brasiliassa 1996 ja Ateenassa 2005 järjestetyt maailmanlähetyskonferenssit. Näissä osallistujina olivat lukuisat kirkkojen nimeämät viralliset delegaatit.

Lausannen liikkeen nimellä tunnettu vapaaehtoisten lähetys- ja evankelioimistuksen toimijoiden verkosto, sai nykyisen profiilinsa ja alkunsa evankelioimisen kongressissa Lausannessa vuonna 1974 (Lausanne I). Keskeisenä ja tunnetuimpana keulahahmona on koko ajan ollut evankelista Billy Graham. Lausannen liike ja tämän kanssa yhteistyössä oleva The World Evangelical Alliance (WEA) valitsevat yhteyksiinsä osallistujat henkilökohtaisten suositusten ja kriteereiden perusteella. Osallistujat ovat samalla myös jonkun järjestön tai kirkon jäseniä. Raamatun lisäksi Lausannen julistus (1974), Manilan manifesti (1989) ja nyt Kapkaupungin julistus (2010) ovat liikkeen keskeisimmät dokumentit.

Kansainvälinen keskustelu erilaisista lähetyskäsitteistä, lähetystyön raamatullisesta velvoittavuudesta, Jumalan oman toiminnan ja kirkkojen keskeisyydestä lähetystyössä sekä maailmassa esiintyvän monenlaisen hädän tiedostaminen ja siihen vastaaminen lähetystyössä johtivat näiden kahden lähetysliikkeen etääntymiseen toisistaan muutamiksi vuosikymmeniksi erityisesti 1960-luvulta alkaen, ennen nykyistä voimakasta lähentymistä viime vuosien ai-

through an RSS feed or email alert, and as a downloadable Executive Summary print version for reading offline.” <http://www.lausanne.org/en/about/resources/email-newsletter.html>.

kana. Siksi yhteinen lähetyskonferenssi olisi kannattanut järjestää vuonna 2010. Silloin kaikki osallistujat samalla kertaa maailmanlaajasti olisivat havainneet kaikille samojen toimintojen raamatullisia lähtökohtia ja nykypäivän haasteiden yhdessä kohtaamisen välttämättömyyden. Näin Kristuksen maailmanlaajan kirkon todistuksesta ja palvelutoiminnasta kaikessa moninaisuudessaan olisi muodostunut myös strategisesti kaikille toimijoille globaalisti yhteinen käsitys ja visio. Parhaimmillaan olisi voitu sopia globaalisti yhteisistä tavoitteista ja kumppanuudessa toimimisen priorisoimisesta.

Selityksenä siihen, miksi vuonna 2010 ei pidetty yhtä kaikille osapuolille yhteistä maailmanlähetyksen ja evankelioimisen kongressia, on mainittu muun muassa, että Lausannen liikkeen Euroopan alueen johto (EEA) olisi ollut siihen valmis, mutta oman identiteetin säilymisen ja vahvistamisen tärkeyden vuoksi USA:n EA olisi vastustanut yhteistä hanketta.¹⁷¹

Lausannen liikkeen ja KMN:n lähetysliikkeen vuorovaikutus

Molempien lähetysliikkeiden – Edinburgh ja Lausanne – syntyyn vaikuttivat senaikaiset monet aikahistorialliset tekijät, toiseen vuonna 1910 ja toiseen vuonna 1974. Kummallakin lähetysliikkeellä on ollut rinnakkaista historiaa nyt yli 35 vuoden ajan. Sinä aikana niillä on ollut toisiaan teologisesti korjaava ja avartava vaikutus. Kun 1960–1980 -luvuilla Afrikassa ja Aasiassa suuri määrä entisiä siirtomaita itsenäistyi, KMN:n jäsenkirkoissa ajoittain painottui yksipuolisesti sosiaalieettinen vastuu yhteiskunnallisissa myllerryksissä elävistä kansoista, vanhoista ja uusista kirkoista ja niiden jäsenistä. Senaikaiset suuntaukset ja painotukset osaltaan johtivat Lausannen liikkeen syntymiseen vuonna 1974. Se painotti kristittyjen ensisijaisena vastuuna olevaa evankeliumin levittämistä Jeesuksen Kristuksen antama lähetystehtävä mukaisesti niin, että yksilön pelastuminen on ensisijaista. Näin Lausannen liike piti ja edelleen pitää välttämättömänä korjaavaa teologista näkemystä, joka haluaa täydentää kirkkojen elämässä voimakasta vastuullista sosiaalieettistä toimintaa. Kysymys on ollut siitä, että molemmissa lähetysliikkeissä on esiintynyt lähetyskäsityksissä kapea-alaista tulkintaa ja yksipuolisia korostuksia. 2000 -luvun alkuun asti molemmilla lähetysliikkeillä on ollut ongelmana vajetta ymmärtää ja soveltaa holistista lähetyskäsitystä. Siihen kuuluu kaikissa konteksteissa vastuu omasta ja toisen ihmisen kaikista tarpeista ja yhteisön hyvän edistämisestä. Toisin sanoen oppi ja elämä, sana ja teko, todistus ja palvelu, usko ja rakkaus kuuluvat yhteen. Tätä on molemmissa liikkeissä tavoiteltu ja myös löydetty. Vuonna 2010 molemmissa

171 Näin Vaskolle asiaa valaisi Jooseop Keum 1.–3.2.2012 Bosseyssä palautekokouksessa, jossa EEMC:n johtajat WCC/CWME:n koordinaattori (Keum) työstivät uutta KMN:n lähetysasiakirjaluonnosta seuraa työvaihetta varten, joka tapahtui Manilassa maaliskuussa 2012.

konferensseissa on voimakkaasti päästy eteenpäin trinitaarisen ja kokonaisvaltaisen lähetyskäsityksen omaksumisessa.

Suomi ja molemmat lähetyskongressit

Sekä Edinburgh II 2010 että Lausanne III Kapkaupunki 2010 -konferenssit saivat Suomessa osakseen varsin paljon mediahuomiota.¹⁷² Suomessa näiden kahden lähetysliikkeen toimijoiden välisen yhteyden historiallisena ilmentymänä on pidettävä symposiumia, joka toteutui 25.11.2010 Tieteiden talossa, Helsingissä. Suomen lähetysneuvosto, Suomen Ekumeeninen Neuvosto ja Suomen Evankelinen Allianssi järjestivät laajapohjaisena yhteistyönä Edinburgh II 2010 ja Lausanne III Kapkaupunki 2010 -lähetyskongresseja käsitelleen *symposiumin LÄHETYSTYÖ ENNEN, TÄNÄÄN JA HUOMENNA*. Symposiumissa arvioitiin monipuolisesti eri näkökulmista näiden kahden suuren lähetyskongressien prosesseja ja tuotiin niiden antia Suomeen.¹⁷³

Kapkaupungin kokouksen merkitys Suomelle ja kansainvälisesti

Kristuksen antaman lähetystehtävän toteuttaminen on vielä todella kesken, koska suuntaa-antavasti tilastollisesti arvioiden vasta noin yksi kolmasosa maailman koko väestöstä lukeutuu kristityiksi. Lähetystehtävän täyttämiseen kutsutaan ja tarvitaan kaikkia kristittyjä kaikista kirkkoista, yhteisöistä, lähetysliikkeistä ja verkostoista. Näiden tulee tehdä mahdollisimman paljon suunnitelmallista yhteistyötä keskenään. Kapkaupungissa järjestettävä konferenssi oli ennen muuta globaali maailman evankelioimisen kongressi, joka nosti yhteiseen tietoisuuteen ja tarkasteluun nykyisen koko maailman lähetystilanteen, sen haasteet ja erilaiset kontekstuaaliset toimintaolosuhteet. Kongressi oli jatkoa vuonna 1974 käynnistyneelle Lausannen lähetysliikkeelle ja tarjosi mahdollisuuden myös kuluneiden vuosien muutosten tarkasteluun. Lähetysteologisesti kongressin teologinen perusta on selvästi kolmiyhteisen Jumalan lähetyksessä. Lukuisten alustusesitelmien ja muiden aineistojen kohdalla on mietittävä niiden

172 Lehdistöstä esim. Kotimaa, Sana, Lähde ja monet muut olivat uutisoineet kongressista.

Esim. Kirkkomme lähetys –vår kyrkas mission -lehti julkaisi 2/2010 teemanumeron Edinburgh 1910 – 2010 ja seuraava teemanumero 1/2011 käsitteli mm. Lausanne III Kapkaupunki -kongressia. Lähetysteologinen Aikakauskirja 2010 käsitteli teemanumerona Edinburgh ja Kapkaupunki 2010 -teemaa. Suomessa monissa seminaareissa, lehtikirjoituksissa ja myös Radio Dein muutamissa radio-ohjelmissä käsiteltiin molempia kongresseja.

173 Lähetysteologinen Aikakauskirjan teemanumero 2010 käsitteli Edinburgh ja Kapkaupunki 2010 -teemaa. Lähetysteologisen Aikakauskirjan päätoimittaja Timo Vasko osallistui molempiin kongresseihin. Lausanne II Manila ja Lausanne III Kapkaupunki -kongressien teologisesta vertailevasta arvioinnista ks. Huhtinen 2011.

merkitystä ja soveltamista Suomen tilanteeseen ja suomalaisten kirkkojen ja lähetysjärjestöjen toimintaan lähetysyhteistyössä eri puolilla maailmaa.

Lausannen liikkeen ja KMN:n lähetysliikkeen yhteinen visio Molempien yhteisenä tehtävänä on pitää esillä Kristuksen kaikille kristityille antamaa lähetys- ja palvelutehtävää ja toteuttaa sitä yhdessä tässä yhteisessä maailmassa. Kummatkin liikkeet määrittelevät teologisen perustansa omissa säännöissään ja julistuksissaan. Yleistäen sanottuna ne sisältävät enemmän kristittyjä yhdistäviä kuin erottavia lausumia. Näihin liikkeisiin, verkostoihin, kirkkoihin ja yhdistyksiin kuuluu jäseniä todella monista kristillisistä perinteistä eri puolilta maailmaa, mikä selittää myös teologisia erilaisuuksia. Lausannen liikkeeseen ja sen verkostoihin sekä Suomessa SEA:iin kuuluu sekä henkilöjäseniä että yhteisöjä. Näillä on hyvin laaja kirjo teologisia julistuksia ja tunnustuksia, mutta niitä yhdistää Lausannen julistus. KMN:n ja SEN:n jäsenet ovat nimenomaan kirkkoja ja yhteisöjä. Niillä on perustana kirkkojen ja yhteisöjen omat tunnustuskirjat ja sopimukset.

Esimerkiksi Suomen lähetysneuvostoon (SLN), joka perustettiin vuonna 1919, kohta Edinburgh 1910 jälkeen ja sen hedelmänä, kuuluu nyt 31 kirkkoa, yhteisöä ja järjestöä. Siihen ei kuulu henkilöjäseniä. Sen mittava toiminta lukuisine työryhmineen edistää lähetystehtävän toteuttamista maailmalla yhteensä 820 Suomesta lähetetyn lähetystyöntekijän voimin. Lähetystyöhön ja kansainväliseen diakoniaan ulkomailla käytettiin yhteensä 77,5 miljoonaa euroa (2009). SLN:oon kuuluvat kaikki merkittävät lähetystyötä tekevät tahot Suomessa. SLN:lla itsenäisenä yhdistyksenä on henkilöyhteyksiä sekä KMN:n, WEA:n ja Lausannen liikkeen sekä SEA:n toimijoihin, mutta SLN ei ole niiden jäsen. SLN:n kotimainen ja kansainvälinen toiminta on ollut merkittävää sen perustamisesta 1919 alkaen.¹⁷⁴

Nykypäivänä on perusteetonta ulossulkevasti painottaa jotakin yhtä keskeisenä pidettävää teologista eroa näihin edellä mainittuihin globaaleihin lähetysliikkeisiin kuuluvien kristittyjen välillä. Vaikka yksittäisiä teologisia eroja on toki runsaasti, on nähtävä kaikkia yhdistävänä tekijänä usko kolmiyhteiseen Jumalaan, Hänen sanaansa ja hänen valtakuntaansa ja työskenneltävä yhteisesti sen edistämiseksi, että evankeliumi saavuttaa kaikki ihmiset. Tulevaisuudessa on siis entistä enemmän panostettava kristittyjen yhteiseen toimintaan evankeliumin levittämiseksi sanoin ja teoin kaikkeen maailmaan, että maailma uskoisi sanoman kolmiyhteisen Jumalan rakkaudesta jokaista ihmistä kohtaan (Joh. 17:21).

174 Ks. lähemmin SLN:n historiasta Korpiaho & Vasko 2012.

LAUSANNEN LIIKKEEN JA WEA:N RESEPTIOSTA SUOMESSA

Suomessa yhteys kansainvälisiin evankelistoihin ja ekumeenisiin yhteyksiin vahvistui 1950-luvulla, kun täällä alettiin järjestää yhteiskristillisiä kokoussarjoja.¹⁷⁵ Niissä pääpuhujina esiintyivät muun muassa Billy Graham ja Tom Hicks.¹⁷⁶

Berliinissä vuonna 1966 järjestetyllä Evankelioimisen maailmankongressilla oli vaikutuksensa myös Suomeen. Pastori Kalevi Lehtinen (1936–2011) vaimonsa Einen kanssa osallistui tähän kongressiin ja tutustui siellä Campus Crusade for Christ (CCC) -liikkeeseen ja sen johtajaan Bill (William R.) Brightiin. Näiden tapaamisten seurauksena Kalevi ja Eine Lehtinen saivat kutsun CCC:n työntekijöiksi. Vuonna 1976 Kalevi Lehtisestä tuli CCC:n Keski-Euroopan aluejohtaja ja vuonna 1977 CCC:n Euroopan toiminnan johtaja.¹⁷⁷ CCC:n ja Lehtisen edustamasta teologiasta ja sen yhteydestä amerikkalaiseen pyhityskristillisyyteen käytiin Suomessa 1980-luvulla julkista kriittistä keskustelua.¹⁷⁸ Vuonna 1987 Lehtinen siirtyi CCC:n kansainväliseksi evankelistaksi ja teki siinä merkittävän elämäntyön.¹⁷⁹ Hänellä oli läheinen työyhteys myös Billy Grahamin kanssa. Lehtisestä tuli Suomen tunnetuin kansainvälinen ja kotimainen evankelista.¹⁸⁰ Suomessa Kansan Raamattuseura ja Mission Europe ovat edelleen yhteistyökumppaneita.¹⁸¹

Suomessa järjestettiin 1970-luvulla kaksi suurta ja merkittävää evankelioimista ja lähetystyötä koskenutta kongressia. Näistä Suomen evankelioimiskongressi pidettiin EV 73 31.7.–4.8.1973 Espoon Dipolissa. Siihen osallistujia oli lähes 1000.¹⁸² Suomen lähetyskongressi 77 järjestettiin 25.–29.7.1977 Helsingissä. Ekumeeniseen kongressiin osallistuneita oli lähes 1400.¹⁸³ Näiden vaikutuksesta

175 Luettelo sadoista merkittävistä ekumeenisista tapahtumista Suomessa vuosina 1812–1997 ks. Rusama 1999, 467–472.

176 Rusama 1999, 179, alaviite 152.

177 Hellén 1990, 8.

178 Tuomo Mannermaan mukaan Campus Crusade for Christ -liikkeen oppi on ”tyypillistä amerikkalaista pyhityskristillisyyttä”. Mannermaa *Kotimaa*-lehdessä 1981 a ja 1981 b. Kalevi Lehtisen pelastuskäsityksestä ja toiminnasta evankelistana ks. Makkonen 1989. Amerikkalaisen pyhityskristillisyyden suomalaisesta muunnelmasta ks. Huovinen 1986, 296–308. Ks. myös Mäkilän tutkimus klassisen helluntailaisuuden teologisesta ihmiskäsityksestä: Mäkilä 2010.

179 Hellén 1990, 10.

180 Lehtisen vaikutushistoriasta Suomessa ks. Kakkuri 2011, 10–15. Lehtinen 1995.

181 Kalevi Lehtisen kuoleman jälkeen vuonna 2011 Mission Europe järjesteli työtään. Mission Euroopen toiminnanjohtajana toimii pastori Markku Happonen. Vuoden 2012 alusta Kansan Raamattuseuran evankelistat Ilkka Puhakka ja Seppo Niemeläinen siirtyivät saksalaisen Mission Euroopen palvelukseen. Özán 2011.

182 EV 73 1973.

183 *Suomen lähetyskongressi 77 Helsingissä 25.–29.7.1977* 1978. Kirjoittaja Timo Vasko toimi Lähetyskongressi 77:n järjestämisen edellytyksiä selvittäneen työryhmän puheenjohtajana, kongressin päätoimikunnassa Seppo Norjasen sijaisena ja kongressissa 6. kohdeseminaarin (Uskontojen korvikkeet) puheenjohtajana, sekä Lähetyskongressi 77:n seurantakokouksen esitelmöitsijänä.

laajoissa piireissä tapahtui avautumista kotimaisiin ja kansainvälisiin lähetystyön ja evankelioimisen ekumeenisiin haasteisiin ja mahdollisuuksiin. Vuonna 1987 Helsingin Olympiastadionilla ja Tuomiokirkossa järjestetty ekumeeninen Missio Helsinki oli merkittävä evankelioimistapahtuma, johon osallistui useita tuhansia ihmisiä. Billy Graham ja Kalevi Lehtinen olivat keskeisiä puhujia.¹⁸⁴ Missio Helsingin vaikutukset seurakunnissa olivat pitkäkestoiset, sillä sen jälkeen viiden vuoden sisällä Suomessa eri paikkakunnilla järjestettiin toistakymmentä pienempää missiota.¹⁸⁵

Suomesta osallistuminen WEA:n toimintaan kytkeytyy osaltaan Lausannen liikkeen Suomen toimikunnan perustamiseen.¹⁸⁶ Lausannessa Billy Grahamin johdolla vuonna 1974 pidetyssä maailman evankelioimisen kongressissa oli Suomesta kymmeniä osallistujia. Suomalainen vasta epävirallinen Lausannen toimikunta aloitti työskentelynsä vuonna 1988 valmistelemalla suomalaisten osallistumista vuonna 1989 kansainvälisen Lausannen liikkeen järjestämään maailmanevankelioimisen kongressiin Manilassa. Suomesta osallistui Manilain lähes 40 hengen delegaatio, jossa oli eri kirkkojen ja yhteisöjen jäseniä.¹⁸⁷ Kokous oli innostava ja siitä uutisoitiin laajasti myös Suomessa. Puhuttiin jopa ”Lausannen hengestä”. Kuitenkaan vielä tuolloin ei tapahtunut mitään organisoitumista. Vuonna 1991 Ryttylässä pidettyjen Lähetysteologisten päivien aikana syntyi aloite, jossa neljän luterilaisen lähetysjärjestön edustajat ottivat yhteyttä SLS:n silloiseen lähetysjohtaja Seikku Paunoseen. Hän oli toiminut vuodesta 1984 Lausannen liikkeen, LCWE:n yhteyshenkilönä Suomessa. Nyt koettiin, että oli aika Lausanne-henkisten kristittyjen järjestäytyä kansalliseksi komiteaksi Suomessa. Tapaamisesta käynnistyi prosessi, joka johti Lausannen liikkeen Suomen toimikunnan perustamiseen. Perustamispäätös tehtiin marraskuussa 1991 ja virallinen perustava kokous sääntöjen valmistelun jälkeen pidettiin Helsingissä SLS:n tiloissa 3.6.1992. Toimikunnan puheenjohtajaksi valittiin yksimielisesti Porvoon

184 Vuoden 1987 missiotilaisuudet ennen, aikana ja jälkeen kokosivat eri kirkkokuntien jäseniä monenlaisiin tehtäviin. Evankelioimiskampanjan jälkeen SEN järjesti erillisen arviointikeskustelun helluntaierätyksen Saalem-seurakunnassa Helsingissä. Rusama 1999, 323. Vuonna 1987 Missio Helsingin yhteydessä järjestettiin mm. Evankelioimisen koulu -niminen koulutustapahtuma Tuomiokirkon tiloissa, johon osallistui n. 1200 henkeä. Piispa Erik Vikström piti merkittävän esitelmän evankelioimisen strategiasta, Vikström 1987. Timo Vasko toimi evankelioimisen koulun johtajana ja samalla myös Missio Helsinki -tapahtuman päätoimikunnan jäsenenä. Missio Helsingin ja Evankelioimisen koulun arkisto on Teologisen tiedekunnan käytännöllisen teologian ja SKSK:n hallussa.

185 Lappalainen 2012, 12–13.

186 Seppo Väisänen alustus SLN:n missiologisessa teemapäivässä 27.9.2010 Helsinki: Edinburgh 1910 – Cape Town 2010 Lausannen liikkeen kehitys kansainvälisesti sekä Suomessa ks. Väisänen 2010. Suomen lähetysneuvoston suhde Edinburghin ja Lausannen liikkeisiin 1910–2010, ks. Korpiaho 2010.

187 Rusama 1999, 239–240.

hiippakunnan piispa Erik Vikström ja varapuheenjohtajaksi Suomen Vapaakirkon lähetyspiispa Juhani Kivelä.¹⁸⁸

Piispa Vikström toimi puheenjohtajana vuoteen 1997 ja hänen seuraajakseen valittiin Kansanlähetyksen lähetysteologi Seppo Väisänen. Vuonna 1998 Suomen Lausannen toimikunta liittyi kansalliseen evankelisena allianssina (European Evangelical Alliance / Member National Alliances / Finland: Finnish Committee for World Evangelization) Maailman Evankelisen Alianssin (World Evangelical Alliance) täysjäseneksi.¹⁸⁹ Kohta nimen ja sääntöjen uudistamisen jälkeen Maailmanevankelioimisen Suomen keskus (MESK) vuonna 2000 rekisteröityi yhdistykseksi. Jäsenyys avautui nyt aikaisempien henkilöjäsenten lisäksi myös kirkkoille, seurakunnille, kristillisille järjestöille ja muille oikeuskelpoisille yhteisöille. MESK edusti Suomessa kahta kansainvälistä ja yhtä eurooppalaista yhteysverkostoa, jotka olivat The Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE) (www.gospelcom.net/lcwe), World Evangelical Alliance (WEA) (www.worldangelical.org) ja European Evangelical Alliance (EEA) (<http://www.europeanea.org/>). MESK oli näiden kolmen yhteisön täysjäsen. MESK:n teologinen linja oli määritelty niin sanotussa Lausannen julistuksessa (Lausannen Covenant, vuodelta 1974).¹⁹⁰ Vuonna 2009 MESK:n nimeksi muutettiin Suomen Evankelinen Allianssi (SEA). Organisatorinen toimenpide selkeytti kansainvälisiä edustamisia ja yhteyksiä. SEA on kansallinen evankelinen allianssi WEA:ssa. SEA edustaa Suomea myös EEA:ssa ja LCWE:ssa.¹⁹¹ Esimerkiksi Suomesta on WEA:n jäsenenä (Associate members) Suomen evankelisluterilaisen kirkon lähetysjärjestö Evankelis-luterilainen Lähetisyhdistys Kylväjä ry.¹⁹²

SEA antaa itsestään informaation, että se ”tarjoaa maassamme ainutlaatuisen, evankelisen kristillisyyden pohjalla toimivan yhteysverkon ja edustaa arviolta 200 000 suomalaisen evankelisen kristityn ääntä. SEA:n yhteydessä eri

188 Suomen Lausanne-toimikunnassa oli 23 jäsentä protestanttisista kirkkoista sekä lähetys- ja evankelioimisjärjestöistä. Toimikunnan puheenjohtaja ja Porvoon hiippakunnan piispa Erik Vikström oli myös Ekumeenisen neuvoston jäsen. Rusama 1999, 240.

189 Samana vuonna 1998, kuitenkin ilman Lausannen toimikunnan mukaantuloa, Vivamossa järjestettiin ekumeeniselta pohjalta Suomen lähetysneuvottelu I: Lähetysten tulevaisuus. ”Lähetysneuvottelu I, Vivamon viesti”. Suomen lähetysneuvottelu II järjestettiin Helsingissä 2008. Ks. ”Lähetysneuvottelu II, Kristinuskon huomisen maailmassa, Sofian viesti 2008” 2008.

190 MESK:n puheenjohtajan Seppo Väisäsen avauspuheenvuoro Helsingin Vanhassakirkossa vietetyssä MESK:n 10-vuotisjuhlassa 4.11.2001, Väisänen 2001. MESK:n toiminnasta ks. esim. Suomen Evankelioimiskongressi ja E4-konferenssista ks. esim. *Yhdessä evankeliumi eteenpäin* 2004; E4-valmennus 2005.

191 http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/; MESK:n pitkäaikaisena puheenjohtajana toimi rovasti, missiologian tri Seppo Väisänen. Nykyisin SEA:n puheenjohtajana toimii pastori Timo Keskitalo (10.4.2012). Timo Keskitalon haastattelu ks. Miettinen 2008, Kotimaa 30.10.2008.

192 <http://www.worldangelicals.org/members/associates.htm>. Finnish Lutheran Overseas Mission.

alojen asiantuntijat eri kirkkokunnista kokoontuvat jakamaan kokemuksiaan ja osaamistaan ja toteuttamaan yhteisiä hankkeita. SEA järjestää koulutusta ja muita tapahtumia. Suomen Evankelisen Allianssin (SEA) maailmanlaajassa yhteydessä on vähintään 600 miljoonaa kristittyä noin 200 maassa. SEA:lla on 33 yhteisöjäsentä (lähetysjärjestöjä, kirkkokuntia ja seurakuntia) (2012).”¹⁹³

Lausannen liike on 1970-luvulta lähtien muodostunut joillekin suomalaisille lähetysjärjestöille suuria kirkkoliittoja merkittävämmäksi foorumiksi ennen muuta käytännön lähetystyön kannalta. Kun liike alkoi muotoutua 1960-luvulla, taustalla oli sekä ekumeenisen liikkeen teologinen radikalisoituminen että se hallinnollinen integraatio, jossa Kansainvälinen Lähetysneuvosto (IMC) liitettiin osaksi KMN:n rakennetta. Lausannessa 1974 pidetyn evankelioimiskongressin ja siellä muotoillun Lausannen julistuksen (Lausanne Covenant) jälkeen liike on tunnettu Lausannen liikkeen (Lausanne Movement) nimellä. Siitä on muodostunut tärkeä lähetysnäkyä ylläpitävä foorumi ja myös teologinen viitekehys monille protestanttisille lähetysjärjestöille, jotka eivät ole kokeneet saavansa tilaa työnsä käytännön kysymyksille ekumeenisten kirkkoliittojen (esim. KMN, LML, EKK) toimintarakenteissa. Lausannen liike edustaa laajasti ymmärrettynä evankelisia kristittyjä (evangelicals). 1980-luvulta aikana yhteys ja vuorovaikutus Lausannen liikkeen ja ekumeenisen lähetysliikkeen kesken on vähitellen lisääntynyt. Esimerkiksi kaikilla Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetysjärjestöillä on jonkinasteisia yhteyksiä Lausannen liikkeeseen. Ne perustuvat henkilökohtaisiin yhteyksiin ja ovat luonteeltaan epävirallisia.

Suomessa evankelis-luterilaisen kirkon yksittäisten henkilöiden ja muutamien yliopistoteologiensa taholta on vuosien kuluessa esitetty monenlaista kritiikkiä Lausannen liikkeen evankelisia (evangelical) teologisia painotuksia kohtaan. Kritiikki on tällöin kohdistunut ennen muuta niin sanottuun amerikkalaiseen pyhityskristillisyyteen. Osansa kritiikistä on saanut niin sanottu karismaattinen liikehdintä.¹⁹⁴

HISTORIAALLINEN YHTEINEN EKUMEENINEN DOKUMENTTI VUODELTA 2011: KRISTILLINEN TODISTUS MONIUSKONTOISESSA MAAILMASSA

Kristittyjen välinen yhteistyö tuli merkittävään uuteen vaiheeseen, kun Paavillinen uskontojen välisen dialogin neuvosto, (the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, PCID), Kirkkojen maailmanneuvosto (WCC) ja Kirkkojen

¹⁹³ Suomen Evankelisen Allianssin hallitus Helsingissä 25.1.2012 www.SuomenEA.fi; www.rakasperhe.fi; http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/.

¹⁹⁴ Maarit Kuusisto tutki pro gradu -tutkielmassaan Hengellisessä Kuukausilehdessä vuosina 1970–1996 julkaistua kirjoittelua karismaattisuudesta ja evankelikaalisuudesta. Kuusisto 2010. Tässä artikkelissa tätä kritiikkiä ei ole mahdollista tarkastella ja analysoida laajemmin.

maailmanneuvoston kutsumana Maailman Evankelinen Allianssi (WEA) julkisivat vuonna 2011 viisivuotisen yhteisen työskentelyn tuloksena aikaansaadun suosituksen kaikille kristityille menettelytavoiksi tilanteisiin, joissa kristillisestä uskosta todistetaan sanoin ja teoin. Dokumentin johdannossa yhteistyö ja sen tavoitteet ilmaistaan seuraavasti:

KRISTILLINEN TODISTUS MONIUSKONTOISESSA MAAILMASSA

Suosituksia menettelytavoiksi - Johdanto

Lähetystyö kuuluu keskeisesti kirkon perusolemuksen. Jokaiselle kristitylle kuuluu Jumalan sanan julistaminen ja maailmalle todistaminen. Tällöin on välttämätöntä toimia evankeliumin periaatteitten mukaan osoittamalla täyttä kunnioitusta ja rakkautta kaikkia ihmisiä kohtaan.

Tietoisina jännitteistä eri uskonnollisia vakaumuksia kannattavien ihmisten ja yhteisöjen ja kristillisen todistuksen erilaisten tulkintojen välillä, Paavillinen uskontojen välisen dialogin neuvosto, (the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, PCID), Kirkkojen maailmanneuvosto (WCC) ja Kirkkojen maailmanneuvoston kutsumana Maailman Evankelinen Allianssi (WEA) kokoontuivat runsaan viiden vuoden ajan pohtimaan ja valmistelemaan tätä asiakirjaa. Siinä esitellään menettelytapasuosituksia eri puolilla maailmaa tehtävää kristillistä todistusta varten. Asiakirja ei pyri olemaan teologinen julkilausuma lähetystyöstä, vaan sen tarkoituksena on tuoda esille kristilliseen todistukseen moniuskontoisessa maailmassa liittyviä käytännöllisiä asioita.

Tämän asiakirjan tarkoituksena on rohkaista kirkkoja, kirkkohallituksia ja lähetysjärjestöjä pohtimaan ajankohtaisia käytäntöjään ja käyttämään harkintansa mukaan näitä suosituksia valmistellessaan omia suuntaviivojaan todistus – ja lähetystyötään varten niiden keskuudessa, jotka ovat eri uskontojen kannattajia ja niiden keskuudessa, jotka eivät tunnusta mitään tiettyä uskontoa. On toivottavaa, että kristityt ympäri maailman perehtyvät tähän asiakirjaan ajatellen omia käytäntöjään, joita heillä on todistaessaan uskostaan Kristukseen sanoin ja teoin.¹⁹⁵

195 CHRISTIAN WITNESS IN A MULTI-RELIGIOUS WORLD: RECOMMENDATIONS FOR CONDUCT 2011. Dokumentin historiallisista vaiheista ks. Vasko 2010c, 42. Dokumentin suomenkielinen käännös: [http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/ACC30CF63E57D429C22578BE003B2E82/\\$file/Kristillinen%20todistus%20moniuskontoisessa%20maailmassa.pdf](http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/ACC30CF63E57D429C22578BE003B2E82/$file/Kristillinen%20todistus%20moniuskontoisessa%20maailmassa.pdf).

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

AD 2000 and Beyond Movement

<http://www.ad2000.org/index.htm> (20.4.2012)

<http://www.joshuaproject.net/> (20.4.2012)

1993 The AD 2000 And Beyond Movement. Ed. by Luis Bush. Third Edition.

1996 Patrick Johnstone & John Hanna & Marti Smith: Saavuttamattomat kansat. 50 miljoonaa kristittyä rukoustyössä 10/40 ikkunassa. Helsinki: AD 200 AND BEYOND & Suomen lähetysneuvosto.

ALFORD, DEANN

2001 "Evangelicals Tackle Social Issues at 11th WEF General Assembly". *EMQ* October 2001, 512–514.

BEBBINGTON, D.B.

2000 "Evangelikalismi Britanniassa". Modernin teologian Ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Helsinki: Kirjapaja, 165–170.

"BILLY GRAHAM"

http://fi.wikipedia.org/wiki/Billy_Graham (26.4.2012).

"BILLY GRAHAM AND THE BILLY GRAHAM EVANGELISTIC ASSOCIATION - HISTORICAL BACKGROUND"

<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/bio.html> (10.10.2011).

"BILLY GRAHAM CENTER AT WHEATON COLLEGE"

<http://www.billygrahamcenter.com/> (10.10.2011).

BIRDSALL, DOUG

2010 "A Case-Statement for the Third Lausanne Congress". (Kongressissa Kapkaupungissa 2010 jaossa ollut esite). Timo Vaskon hallussa.

2012 "Portrait of a Christian leader". <http://www.lausanne.org/en/blog/1757-portrait-of-a-christian-leader.html> (10.2.2012).

"BRASILIA LÄHETTÄÄ TOISEKSI ENITEN LÄHETYSSAARNAAJIA"

2012 (KA) / *Sana* 1.3.2012.

THE CAPE TOWN COMMITMENT: A DECLARATION OF BELIEF AND A CALL TO ACTION

2010 Kapkaupungissa kongressin päätösvaiheessa 24.10.2010 jaettu Draft advance copy (Part one). The Third Lausanne Congress on World Evangelization. The Lausanne Movement in Collaboration with the World Evangelical Alliance. Cape Town October 2010. South Hamilton: The Lausanne Movement.

CHRISTIAN WITNESS IN A MULTI-RELIGIOUS WORLD: RECOMMENDATIONS FOR CHURCH GROWTH

2012 <http://www.eurochurch.net/about-us/> (27.8.2012)

CONDUCT - KRISTILLINEN TODISTUS MONIUSKONTOISESSA
MAAILMASSA SUOSITUKSIA MENETTELYTAVOIKSI

2011 <http://evl.fi/uutiset>. Uutiset 29.6.2011 liite. Dokumentin käännös suomeksi: Timo Vasko.

D'SOUZA, ANDREAS

1994 The Challenge of Fundamentalism: A Crisis in Understanding. – Annual Report 1993 of Uppsala Studies of Mission. Ed. by C.F. Hallencreutz & S. Axelson. Uppsala: University of Uppsala, Faculty of Theology, 9–32.

EEDERMAN'S HANDBOOK TO CHRISTIANITY IN AMERICA

1983 Ed. by Mark A. Noll et al. Grand Rapids: Williams B. Eedermans.

EDINBURGH II 2.–6.6. 2010: WITNESSING TO CHRIST TODAY

2010 www.edinburgh2010.org; www.towards2010.org.

EDINBURGH II JA LAUSANNE III SYMPOSIUMI HELSINKI 2010

2010 ”Edinburgh II (Edinburgh) ja Lausanne III (Kapkaupunki) 2010: Maailmanlähetys eilen, tänään ja huomenna. Symposiumi 25.11.2010 Tieteiden talo, Helsinki”. *Lähetysteologinen Aikakauskirja* 2010, 166–214.

EDINBURGH 1910–2010 MAAILMANLÄHETYS EILEN, TÄNÄÄN JA HUOMENNA. EDINBURGH 1910–2010 WORLD MISSION YESTERDAY, TODAY AND TOMORROW

2010 *Lähetysteologisen Aikakauskirjan teemanumero* 13, 2010 (Edinburgh II ja Lausanne III).

ENGELSVIKEN, TORMOD

2001 Spiritual Conflict in Today's Mission: A Report from the Consultation on "Deliver Us from Evil". August 2000 Nairobi, Kenya. Lausanne occasional papers LOP 29. Published by: Association of Evangelicals of Africa & Lausanne Committee for World Evangelization.

ERICKSON, MILLARD J.

2000 ”Evangelikalismi Yhdysvalloissa”. *Modernin teologian Ensyklopedia*. Toim. Alister E. McGrath. Helsinki: Kirjapaja, 171–177.

E4-VALMENNUS 2005

2005 KRS/EVKO/E4-Kalevi Lehtinen 2005. (Yhdessä evankeliumi eteenpäin. Otaniemen Dipolissa 21. –25.1.2004 järjestetyn Suomen Evankelioimiskongressin aineistokirja).

EUROPEAN EVANGELICAL MISSION ASSOCIATION (EEMA)

<http://sites.google.com/site/linkingglobalvoices/regional-networks/europe/eem>;

<http://www.globalconnections.co.uk/aboutthenetwork/relatednetworks/eema>;

<http://www.uia.be/s/or/en/1100048059> (12.4.2012).

EV 73 SUOMEN EVANKELIOIMISKONGRESSI

1973 Espoon Dipolissa 31.7.–4.8.1973 pidetyn Suomen evankelioimiskongressin asiakirjoja. Helsinki: Suomen Kirkon Seurakuntatyön Keskusliitto.

EVANGELICAL DICTIONARY OF WORLD MISSIONS

2000 Ed. by A. Scott Moreau, Harold Netland and Charles Van Engen. Grand Rapids: Paternoster & Baker Books.

EVANGELICALISM

<http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelicalism>

”FRANKFURTIN JULKILAUSUMA SUOMEKSI”

1970 *Kirkkomme Lähetys* 2, 1970, 20–24.

GOD, MAN AND CHURCH GROWTH

1973 A festschrift in honor of Donald Anderson McGavran. Ed. by A.R. Tippet. Grand Rapids: WM.B. Eerdmans publishing.

GRAHAM, BILLY (WILLIAM FRANKLIN GRAHAM JR.)

1978 *Pyhän Hengen lahja (The Holy Spirit)*. Lohja: Karas-Sana.

GREEN, MICHAEL

1970 *Evangelism in the Early Church*. U.K.: Hodder & Stoughton.

2003 *Evangelism in the Early Church*. Revised edition. Cambridge: Kingsway. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

HELLÉN, SUSANNA

1990 *Sosiaalinen vastuu Lausannen liikkeessä Lausannen, Grand Rapidsin ja Manilan kokousten valossa*. Kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin Yliopisto, Teologinen tiedekunta. Painamaton.

HEMPELMANN, REINHARD

2011 ”Evangelikale Bewegung”. *EZW-Texte Quellentexte zur neuen Religiosität*. Nr. 215 2011, 53–59.

HESSELGRAVE, DAVID J.

1988 ”Ten Major Trends in World Missions”. *World Evangelization* Vol. 15. 52/1988.

HOVARD, DAVID M.

2000 ”World Evangelical Fellowship (WEF)”. *Evangelical Dictionary of World Missions*. Ed. by A. Scott Moreau, Harold Netland and Charles Van Engen. Grand Rapids: Paternoster & Baker Books, 1027–1028.

HUOVINEN, EERO

1986 ”’Menestysteologiaa’? Amerikkalaisen pyhityskristillisyyden suomalainen muunnelma”. *Teologinen Aikakauskirja* 91 (1986), 296–308.

”JOPA PUOLET BRASILALAISISTA EVANKELIKAALISIA KRISTITTYJÄ VUONNA 2020”

2011 *Sanansaattaja* 3.3.2011.

HUHTINEN, PEKKA

2011 "Lausanne III Kapkaupunki 2010 – Miltä maailmanlähetys näyttää tällä hetkellä?" *Gladiolus* 3/2011. http://sley.fi/gladiolus/attachments/gallery/Huhtinen_Lausanne_III.pdf (26.4.2012).

KAKKURI, TEEMU

2011 "Evangelistaa etsimässä". *Kotimaa* 17.11.2011, 10–15.

KALLINEN, VESA

2009 "Nykyjumalanpalveluksen harhapolkuja: Onko leipää vielä tarjolla?" *Kristitty*. Helsingin Saalem-seurakunnan julkaisu 3, 2009, 6–7.

KAPKAUPUNGIN SITOUMUS: USKONTUNNUSTUS JA TOIMINTAKUTSU (KS)

2011 Lausanne III. Johdanto Dough Birdsall ja Lindsay Brown. Helsinki: IEC Books.

KORPIAHO, MATTI

2010 "Suomen lähetysneuvoston suhde Edinburghin ja Lausannen liikkeisiin 1910–2010". Alustus: Suomen lähetysneuvoston missiologinen teemapäivä 27.9.2010. Helsinki. <http://www.lahetysneuvosto.fi/toiminta/raportit/vuosittain/raportit-2010/missiologinen-teemapaiva-27-9-20/>.

KORPIAHO, MATTI & VASKO, TIMO (TOIM.)

2012 *Kristuksen lähettäminä maailmassa: Suomen lähetysneuvosto 1919–2011*. Helsinki: Suomen lähetysneuvosto.

KUUSISTO, MAARIT

2010 *Jumalan armo vai ihmistarmo: Karismaattisuus ja evankelikaalisuus Hengellisessä Kuukausilehdessä 1970–1996*. Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin Yliopisto, Teologinen tiedekunta. Painamaton.

LAPPALAINEN, LEA

2012 "Yhden aikakauden loppu? Missioiden huippu". *Sana* 33/16.8.2012.

LAUSANNE ISSUE-BASED CONSULTATIONS

<http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/pattaya-1980.html>.

LAUSANNE CONSULTATION ON JEWISH EVANGELISM (LCJE)

1980– <http://www.lcje.net/Statements.html>; www.lcje.net; <http://vanhat.sekl.fi/content/view/1339/1153/>.

LAUSANNE OCCASIONAL PAPERS (LOPS) 1-65

1978–2010 <http://www.lausanne.org/en/documents/lops.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/lops/71-lop-1.html>.

LAUSANNE MOVEMENT

<http://www.lausanne.org/en/documents/all.html> (6.10.2011).
<http://www.lausanne.org/about/print.html> (10.4.2012).

<http://www.lausanne.org/en/about>;
<http://www.lausanne.org/en/about/resources/email-newsletter.html>;
<http://www.lausanne.org/en/about/resources/email-newsletter.html>;
www.lausanne.org/books;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/all/singapore-1987.html>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/2004-forum.html>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based/younger-leaders-gathering-2006.html>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/regional/asia-congress-alcoe.html>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/regional/ccowe.html>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based.html>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/issue-based.html>.

LAUSANNE I 1974

1975 LET THE EARTH HEAR HIS VOICE.

International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland.
 Official reference volume: Papers and Responses. Ed. by J.D. Douglas.
 Minneapolis: World Wide Publications.
<http://www.lausanne.org/en/documents/all/lausanne-1974.html>;
<http://www.lausanne.org/en/about>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/lausanne-1974.html>.

LAUSANNEN JULISTUS:

<http://www.lausanne.org/en/documents/lausanne-covenant.html>;
<http://www.lausanne.org/fi/finnish/1572-covenant.html>;
http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/lausannen_julistus/?session=17519367 (12.4.2012).

LAUSANNE II 1989 MANILA

1990 PROCLAIM CHRIST UNTIL HE COMES: CALLING THE WHOLE CHURCH TO TAKE THE WHOLE GOSPEL TO THE WHOLE WORLD.

Lausanne II in Manila, International Congress on World Evangelization, 1989. Minneapolis: World Wide Publications.
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/manila-1989.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/all/manila-1989/86-manila-1989-documents.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/all/manila-1989/88-foreword.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/all/manila-1989/89-introduction.html>.

MANILAN JULISTUS:

<http://www.lausanne.org/en/documents/manila-manifesto.html>;
<http://www.lausanne.org/fi/finnish/1573-manifesto.html>.

LAUSANNE III 2010 KAPKAUPUNKI

2010 <http://www.lausanne.org/cape-town-2010>;
<http://www.lausanne.org/cape-town-2010/why-cape-town-2010.html>;
<http://www.lausanne.org/cape-town-2010/schedule.html>;
<http://www.lausanne.org/prepare>;
<http://www.lausanne.org/participant-information/twg-paper.html>;
<http://www.lausanne.org/documents/twg-three-wholes.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/all/twg/1177-twg-three-wholes.html>;
<http://www.langhampartnership.org/chris-wright/>;
<http://www.lausanne.org/en/gatherings/cape-town-2010.html>.

CAPE TOWN 2010 ADVANCE PAPERS:

http://conversation.lausanne.org/en/advance_papers.

CAPE TOWN 2010 DOCUMENTS AND ARTICLES:

<http://www.lausanne.org/en/gatherings/cape-town-2010.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010/one-year-later.html>.

THE CAPE TOWN COMMITMENT 2010:

<http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#foreword>;
<http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html#preamble>;
<http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/ajankohtaista/kapkaupunginsitoumus/>;
http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/kapkaupunginsitoumus_osa_i/;
http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/kapkaupunginsitoumus_osa_ii/;
<http://www.worldwideopen.org/en/resources/detail/11927>.
Lindsay Brown, kongressin päätöspuhe "Meillä on ilosanoma" (KS 2011, 83–88): http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/kapkaupungin_konferenssin_loppupuhe/;
Our legacy for the Future <http://www.lausanne.org/en/documents/cape-town-2010/articles/1413-our-legacy-for-the-future.html>; <http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11646>.

CAPE TOWN 2010 VIDEOESITELMÄT:

<http://conversation.lausanne.org/en/home/cape-town-2010>;

THE LAUSANNE GLOBAL CONVERSATION:

www.lausanne.org/conversation;

<http://www.lausanne.org/en/about>;

<http://conversation.lausanne.org/en>;

http://conversation.lausanne.org/uploads/resources/files/12165/MIMC_declaration.executive_summary_.pdf;

www.didaskofiles.com.

LAUSANNE-LIIKKEEN JOHN STOTT KUOLLUT

2011 (KA)/ *Sana* 4.8.2011.

LAUSANNE DOKUMENTE: LAUSANNE GEHT WEITER

1980 Die Pasadena-Konsultation (1977), Der Willowbank-Report (1978), Die Lausanne Verpflichtung (John Stott) (1974), Der Glen Eyrie-Report (Evangelisation unter Moslems) (1978). Stuttgart: Hänssler-Verlag & Neuhausen.

LEHTINEN, KALEVI

1995 (2. p.) *Sinulle*. Hämeenlinna: Päivä Osakeyhtiö.

LEWIS, JONATHAN

1996 (2nd) *Working Your Way to the Nations: A Guide to Effective Tentmaking*. Downers Grove: InterVarsity Press.

LÄHETYKSEN TULEVAISUUS: SUOMEN LÄHETYSNEUVOTTELU I

VIVAMO 20.–22.10.1998: RAPORTTI

1999 Toim. Ulla Auvinen ja Juha Auvinen. Julkaisijat: Suomen lähetysneuvosto, Suomen ekumeeninen neuvosto ja Suomen vapaan kristillisyyden neuvosto. Helsinki: Kirkkohallitus.

”LÄHETYSNEUVOTTELU I, VIVAMON VIESTI”

Suomen lähetysneuvottelu I -julkilausuma: Vivamon viesti seurakunnille, kirkkoille ja kristillisille yhteisöille.

http://www.lahetysneuvosto.fi/toiminta/uutiset/lahetysneuvottelu_ii_kristinuskolaahetysneuvottelu_i_vivamon_vies/ (12.4.2012).

”LÄHETYSNEUVOTTELU II, KRISTINUSKO HUOMISEN MAAILMASSA, SOFIAN VIESTI 2008”

2008 Kulttuurikeskus Sofia, Helsinki 18.11.2008.

http://www.lahetysneuvosto.fi/toiminta/uutiset/lahetysneuvottelu_ii_kristinuskolaahetysneuvottelu_i_vivamon_vies/ (12.4.2012).

MADAMBASHI, ANDREA MARCELA

2011 ”Half of Brazil’s Population to be Evangelical Christian by 2020”.

<http://www.christianpost.com/news/half-of-brazils-population-to->

be-evangelical-christian-by-2020-49071 / The CHRISTIAN POST U.S.
20.2.2011.

MAKING CHRIST KNOWN: HISTORICAL MISSION DOCUMENTS FROM
THE LAUSANNE MOVEMENT 1974–1989

1996 Ed. by Stott, John. Carlisle: Paternoster Press & Lausanne Committee for
World Evangelization.

MAKKONEN, ESKO

1989 *Jumala sen tekee! Kalevi Lehtisen pelastuskäsitys. Dogmatiikan pro gradu
-tutkielma.* Helsinki: Helsingin Yliopisto, Teologinen tiedekunta. Paina-
maton.

MALK, PER-OLOF

1989 "Lausanne-liike on tärkeiden valintojen edessä". *Menkää siis*, 8.8.1989.

MANNERMAA, TUOMO

1981 a "Helluntailaisuutta on rakennettu luterilaisen kirkon sisäpuolelle".
Kotimaa 26.11.1981.

1981 b "Kirkko elää ratkaisevaa vaihetta". *Kotimaa* 17.12.1981.

MARTY, MARTIN E. & R. SCOTT APPLEBY

1992 *The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World.*
Boston: Beacon Press.

MCGRATH, ALISTER E

1996 *Kristillisen uskon perusteet.* Helsinki: Kirjapaja.

MELHUS, KÅRE

1989 "Lausanne-liikkeen 'pääarkkitehti' John Stott osaa kuunnella". *Menkää
siis*, 22.9.1989.

MIETTINEN, DANIELLE

2008 "Evankelinen allianssi perusteilla Suomeen". *Kotimaa* 30.10.2008.

MOREAU, A. SCOTT & O'REAR MIKE

2000 "More than a virtual church: Church-planting resources on the Web".
Evangelical Mission Quarterly Vol. 36 Num. 3 July 2000, 348–353.

MORRIS, LEON

2001 "What do we mean by 'evangelical'?" Wednesday, July 11, 2001. [http://
www.worldevangelicals.org/aboutwea/evangelical.htm](http://www.worldevangelicals.org/aboutwea/evangelical.htm) (10.4.2012).

MÄKELÄ, MATTI

1999 *Mission According to John R.W. Stott: A Study with Special Reference to the
Ecumenicals and Evangelicals.* Åbo: Åbo Akademi University Press. Diss.

MÄKILÄ, PETRI

2010 *Helluntalainen: Klassisen helluntailaisuuden teologinen ihmiskäsitys.* Esipu-
he Veli-Petri Kärkkäinen. Helsinki: Kuva ja Sana.

NÄSÄNEN, TUULA

1987 *The Process of Sanctification: John R.W. Stottin pyhityskäsitys.* Dogmatiikan

- pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin Yliopisto, Teologinen tiedekunta. Painamaton.
- ONE RACE, ONE GOSPEL, ONE TASK
- 1966 World Congress on Evangelism - Berlin 1966: Official Reference Volumes: Papers and Reports. Ed. by Carl F.H. Henry and W. Stanley Mooneyham.
- PAUNONEN, SEIKKU
- 1980 "Pattayan maailmanevankelioimiskongressin 17.–26.6.1980 sanoma: 'Kuinka he voivat kuulla?' " Alustus Kirkon lähetysneuvottelussa Iisalmessa 28.8.21980. Moniste (9 sivua). Liite: Thaimaan julkilausuma Thailand 1980 (julkaistu Suomen Lähetysseuran Lähetyssanomissa). SLN:n arkisto 14.10.1980 ja KKK.
- PHILIP, ALEXANDER
- 2011 Executive Summary – MIMC 2011. The 2nd Manila International Mission Conference. http://conversation.lausanne.org/uploads/resources/files/12165/MIMC_declaration.executive_summary_.pdf.
- PINOLA, SAKARI
- 1984 *Jumala antaa kasvun: Kirkon kasvun missiologia*. Helsinki: Kirjaneliö.
- POKKI, TIMO
- 1987 *"The Spirit – Filled Life": Billy Grahamin käsitys pyhityksestä*. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin Yliopisto, Teologinen tiedekunta. Painamaton.
- 1996 *Voitollinen antautuminen: Billy Grahamin käsitys kääntymyksestä ja pyhityksestä*. Dogmatiikan lisensiaatintutkimus. Helsinki: Helsingin Yliopisto, Teologinen tiedekunta. Painamaton.
- 1999 *America's Preacher and His Message: Billy Graham's View of Conversion and Sanctification*. Lanham & New York & Oxford: University Press of America. Diss.
- 2005 *Uskon empirismi: Evankelikaalisen soteriologian teologianhistoriallinen tausta ja muutoutuminen*. STKSJ 247. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- RAUNU, JUKKA
- 2011 "Helluntaikirkot: Brazilian megatrendi ja vientituote". *Lähetyssanomien* 3 2011, 21.
- RUOTSILA, MARKKU
- 2010 "Evankelikaalinen vai evankelinen? Teologianhistoriallisen sanaston ongelmatautauksesta". *Teologinen Aikakauskirja* 4, 2010, 362–366.
- RUSAMA, JAAKKO
- 1999 *Kohti ykseyttä: Suomen ekumeenisen neuvoston synty ja toiminta 1917–1997*.

Kirkon tutkimuskeskus Sarja A Nro 75; Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja LXI. Tampere.

SUOMEN EVANKELINEN ALLIANSSI (SEA)

http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/mika_on_sea/; <http://www.worldangelicals.org/members/europe.htm>;
<http://fi.wikipedia.org/wiki/Evangelikalismi#Suomessa> (10.4.2012).
www.SuomenEA.fi;
www.rakasperhe.fi.

SCHIRRMACHER, CHRISTINE

2012 www.islaminstitut.de

SUOMEN LÄHETYSKONGRESSI 77 HELSINGISSÄ 25.–29.7.1977

1978 Helsinki: Suomen Kirkon Seurakuntatyön Keskusliitto.

SUOMEN LÄHETYSNEUVOSTO (SLN)

<http://www.lahetysneuvosto.fi/>.

THE THAILAND STATEMENT: CONSULTATION ON WORLD
EVANGELIZATION PATTAYA, THAILAND (JUNE 16-27, 1980)

<http://www.lausanne.org/en/documents/all/pattaya-1980/49-thailand-statement.html>.

TOKYO 2010 GLOBAL MISSION CONSULTATION (11.-14.5.2010): MAKING
DISCIPLES OF ALL PEOPLES IN OUR GENERATION

2010 <http://www.tokyo2010.org/resources/archives.htm>.
<http://www.tokyo2010.org/delegates.htm#17>.

USKO JA SUOMI 2008: ELONLEIKKUUN AIKA

2008 Toim. Heikki Lassila, Pekka Sahimaa ja Heikki Tyrni. Helsinki: Seurakunnan kasvu – DAWN Finland.

VASKO, TIMO

2008 "One Lord, One Body, One Voice." ("Yksi Herra, yksi ruumis, yksi ääni.") The Mission Commission (WEA-MC) konferenssi ja EEMA:n kokous Pattayalla 30.10.–4.11.2008. Timo Vaskon kokousmatkaraportti. – KLT pk 4.12.2008 Liite 8.1. ja KUN:n pk 15.12.2008 # 111.2 Liite 18.2.

2010a "Kokousraportti (9.6.2010): Kokousmatkaraportti osallistumisesta Edinburgh II maailmanlähetyksen 100-vuotisjuhlakonferenssiin Edinburghissa 2.–6.6.2010". KLT ptk. 16.8.2010 # 12.1; KUN 12.8.2010 liite 11.5. Timo Vaskon kokousraportti: <http://www.lahetysneuvosto.fi/>.

2010b "Kokousraportti (Helsinki 4.11.2010): Kokousraportti osallistumisesta Kapkaupungissa Lausanne III – Maailman evankelioimisen kongressiin ja EEMA:n kokoukseen 16.–25.10.2010 – Kutsu koko Kristuksen kirkolle viedä koko evankeliumi koko maailmaan". – KLT ptk 11.5.2011 # 8.3; KUN 13.12.2010 liite 16.6.

2010c "Maailmanlähetyskonferenssi Edinburgh 2010: Kristuksesta todistami-

- nen tänään". *Lähetysteologinen Aikakauskirja – Journal of Mission Theology* 13 2010, 33–59.
- 2012 <http://www.helsinki.fi/~tvasko/>; <https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/> Timo Vasko
- WORLD EVANGELICAL ALLIANCE (WEA)
- 2001 Statement of Faith:
<http://www.worldangelicals.org/aboutwea/statementoffaith.htm>
 (10.4.2012).
<http://www.worldangelicals.org/>;
<http://www.worldangelicals.org/aboutwea/>;
<http://www.worldangelicals.org/aboutwea/history.htm> (Bibliography) (10.4.2012).
<http://www.betterpartnerships.net/>;
<http://www.powerofconnecting.net/>;
<http://www.worldangelicals.org/aboutwea/evangelical.htm>;
<http://www.worldangelicals.org/>;
<http://www.worldangelicals.org/members/associates.htm>;
www.paternosterperiodicals.co.uk.
- WORLD EVANGELICAL ALLIANCE (WEA) – MISSION COMMISSION (WEA-MC)
<http://www.worldangelicals.org/commissions/mc/purpose.htm>
 (12.4.2012).
- WORLD CONGRESS ON EVANGELISM, 1966
<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/berlin66.htm>.
- VIKSTRÖM, ERIK
- 1987 "Evankelioimisen strategia". Esitelmä: Missio Helsinki, Evankelioimiskoulutus, Helsingin Tuomiokirkko 28.8.1987. 13 sivua. Painamaton. KLK.
- VÄISÄNEN, SEPPO
- 2001 "MESK:n puheenjohtajan Seppo Väisänen avauspuheenvuoro Helsingin Vanhassakirkossa vietetyssä MESK:n 10-vuotisjuhlassa": http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/uutisarkisto/meskin_10-vuotisjuhla/avauspuheenvuoro/.
- 2010 "Edinburgh 1910 – Cape Town 2010 Lausannen liikkeen kehitys kansainvälisesti sekä Suomessa". Alustus, Suomen lähetysneuvoston missiologinen teemapäivä 27.9.2010 Helsinki. <http://www.lahetysneuvosto.fi/toiminta/raportit/vuosittain/raportit-2010/missiologinen-teemapäivä-27-9-20/>.
- YHDESSÄ EVANKELIUMI ETEENPÄIN
- 2004 Otaniemen Dipolissa 21.–25.1.2004 järjestetyn Suomen Evankelioimis-

kongressin raportti- ja aineistokirja. Toim. Maarit Eronen. E4-projektit:
www.evangelioi.net.

ÖZAN, FREIJA

2011 ”Evangelistoja Mission Euroopen palvelukseen”. *Sana* 8.12.2011.

Tiivistelmät

MARKETTA ANTOLA

Prosessiteologia idän ja lännen välittäjänä

Prosessiteologia on Whiteheadin ja Hartshornen prosessifilosofiasta perusideansa saanut teologinen suuntaus, jossa todellisuus ajatellaan jatkuvassa muutoksessa olevaksi, ja Jumala ajatellaan panenteistiseksi, osittain maailmansisäiseksi todellisuuden ohjaajaksi. Kirjoituksessani osoitan yhteyksiä prosessiteologisen ajattelun sekä itämaisen ajattelun välillä, jota myös piispa K. H. Ting edustaa.

PUREVDORJ JAMSRAN CHINGGIS

Mongolian kirkko viimeisten 20 vuoden aikana

Sosialismin romahdettua vuonna 1991 kristinuskon on ollut yksi merkittävimmistä liikkeistä mongolialaisessa yhteiskunnassa. Vuoden 1991 lopussa Mongoliasa oli noin 20 kristittyä; nykyään kristillisiä seurakuntia koskevat tilastot osoittavat kristittyjen lukumääräksi noin 100 000 henkilöä ja kristillisten seurakuntien määräksi noin 600. Tämä artikkeli käsittelee Mongolian kirkkoa viimeisten 20 vuoden aikana, keskittyen kirkon alkuvaiheisiin (1991–1995), sen kasvuun ja muutokseen (1996–2005) sekä täysi-ikäisyyden aikaan, jolle on luonteenomaista kansallisten johtajien nousu (2006–nykyaika). Avaintekijöitä jotka ovat vaikuttaneet kristinuskon kasvuun ja kehittymiseen Mongoliassa, ovat ihmisten älyllisten tarpeiden tyydyttäminen, humanitaarinen työ vakavan taloudellisen laman aikana sekä kirkon tarjoama kasvatus ja neuvonta.

RICHARD CROFT

Muslimitaustaiset uskovat Bangladeshissa

Tämän artikkelin tarkoituksena on käsitellä missiologisia haasteita, jotka liittyvät muslimitaustaisiin uskoviin yleensä ja erityisesti Bangladeshin kontekstissa. Se kuvaa lyhyesti Bangladeshin historiallista taustaa sekä missiologisia suuntauksia. Se käsittelee post-koloniaalista teologiaa, Emergent Church -suuntausta ja Insider Movement -metodologiaa. Se käyttää hyväkseen Jørgensenin julkaistua kvalitatiivista kyselytutkimusta Jeesus *imandereista* Bangladeshissa sekä kirjoittajan omia kokemuksia työstä muslimitaustaisten uskovien kanssa Bangladeshissa. Erityisesti käsitellään muslimitaustaisten uskovien maailmankuvan keskeisiä opillisia näkökohtia. Vuosikymmenten ajan muslimitaustaisten uskovien ilmiöstä on kirjoitettu avoimesti vain vähän, koska on pelätty näiden uusien uskovien vainoamista, mutta viime vuosina avointa keskustelua on käyty, koska

se kuuluu moderneihin, globaaliin kirkkoon vaikuttaviin suuntauksiin. Tämä artikkeli käyttää lisäksi joitakin näistä viimeaikaisista artikkeleista, sekä niitä jotka tukevat Insider Movement -metodologiaa että niitä jotka vastustavat sitä. Artikkelin päättyy varovaisesti tukemaan tätä teologista suuntausta.

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN

Mikä tekee meditaatiosta kristillistä?

Mietiskely kuuluu kristillisyyteen. Tarkoitus on saattaa Jumalan sana ihmisen sisimpään niin, että mietiskelijä, tai rukoilija, tulee osalliseksi Jumalan elämästä. Mietiskely voi olla joko kohteellista tai kohteetonta. Myös kohteeton mietiskely edellyttää esiymmärrystä. Kristillinen traditio antaa taustan sille, mitä mietiskelijä tekee ja mitä hän voi ajatella harjoituksellansa saavuttavansa. Luther on esitellyt katekismusmietiskelyn, jossa käydään lävitse käskyt, uskontunnustus ja Herran rukous. Yhteyden kokemuksen saavuttaminen on useiden, myös kristinuskon ulkopuolelta tulevien meditaatiotekniikoiden tavoite. Ihminen voi kuitenkin kokea yhteyttä luomakunnan monen eri tason kanssa. Abrahamisten uskontojen Jumala ei ole osa luomakuntaa.

PAULOS HUANG

Kiinalainen kristillisyys ja teologia

Kristinuskolla on Kiinassa jo yli tuhatvuotinen historia. Ajanjaksoon sisältyy niin hyviä kuin huonoja ja oikein huonoja aikoja. Juuri nyt me elämme jännittäviä hetkiä: kristinuskon leviää Kiinassa hurjaa vauhtia ja olosuhteet sen kehittymiselle ovat ennenkuulumattoman suotuisat. Tulevaisuus näyttää hyvin positiiviselta. Olen pohtinut ja analysoinut sitä, mitkä voisivat olla nykyajan kiinalaisen kristillisyyden haasteita ja mahdollisuuksia. Erityisesti olen sitä mieltä, että kehittämällä teologista perustaansa kiinalainen kristillisyys pysyy muuttuvan maailman menossa mukana ja pystyisi olemaan avuksi niin kiinalaisen kirkon kuin kiinalaisen yhteiskunnan kehittämisessä. Aivan lopussa mainitsen Lutherin huone- ja kirkkopostillojen käännösprojektin esimerkkinä yrityksestä tehdä jotakin konkreettista, jolla voisi olla merkitystä kiinalaiselle kristillisyydelle ja teologialle.

A. G. AUGUSTINE JEYAKUMAR

Missiologisia haasteita: Intialainen näkökulma

Muutokset tämän päivän Intiassa haastavat kristillisen lähetystyön uudenlaiseen ajattelutapaan. Lähetystehtävän toteuttamiseksi entistä tehokkaammin se

on määriteltävä uudelleen, ja on nähtävä miten alempiarvoisina pidetyt yhteisöt tulevat kumppaneiksi Jumalan lähetyksessä. Köyhyys, sukupuolten välinen tasa-arvo, HIV/AIDS, ympäristön tilan heikkeneminen, hedelmättömyys ja sijaisvanhemmuus, kastilaitos, uskonnollinen fundamentalismi ja seksuaalivähemmistöjen taistelu oikeuksistaan haastavat ottamaan sorretut ryhmät toisten mukaan toteuttamaan kirkon pelastavaa ja elämää antavaa tehtävää.

RAIMO KUISMANEN

Zen ja rukouksen taito: William Johnstonin ajatuksia
uskontojen välisestä vuorovaikutuksesta

Kristillisen zenin nimellä kulkeva rukoukseen yhdistetty meditaatio herättää kysymyksiä uskonnollisesta sitoutuneisuudesta ja maailmankatsomuksellisista eroavuuksista. Minkälainen yhteys uskontojen välillä on mahdollinen? William Johnstonin vastaus kysymykseen perustuu näkemykseen, jonka mukaan uskontojen tulisi käyttää hyväkseen sellaisia muihin uskontoihin liittyviä elementtejä, jotka syventävät omaa uskonkokemusta ja -sisältöä sekä vievät ihmiskuntaa kohti sen lopullista päämäärää, Jumalaa. Hänen mukaansa länsimaisten ja aasialaisperäisten uskontojen välillä on löydettävissä yhteisyyttä erityisesti mystisen kokemuksen alueella. Uskontojen välinen molemminpuolinen kanssakäyminen ja avoimuus voivat myös syventää kristillistä rukouselämää.

MIKKO MALKAVAARA

Dalit-teologia 2000-luvulla

Intialainen kontekstuaalinen dalit-teologia alkoi muotoutua 1980-luvulla. Kasvualustastaan, kolmannen maailman vapautuksen teologiasta, se irrottautui vaihtamalla marxilaisen analyysin ambedkarilaiseen kastikriittisyyteen ja kastittomien dalitien oman identiteetin korostamiseen. Toisen sukupolven dalit-teologit 2000-luvulla muodostavat uuden aallon, joka esittää uusia kriittisiä kysymyksiä dalit-teologialle. Siltä edellytetään radikaalisuutta ja erottautumista muusta teologisesta ajattelusta. Dalit-teologian metodologiasta käydään jatkuvaa keskustelua. Se on perustaltaan raamatullista. Toiset teologit ehdottavat jopa irrottautumista liiallisesta raamatullisuudesta, toiset taas kritisoivat dalit-teologian jäljittelevää liiaksi vapautuksen teologian raamatullisia motiiveja ja ajautuneen ristiriitaan itsensä kanssa. Raamatun tekstien rinnalle dalit-teologian lähteenä ehdotetaan dalitien omaa kulttuuria ja kansanperinnettä. Tärkein kritiikki koskee tarvetta tehdä dalit-teologiasta käytännöllisempää ja ihmisläheisempää. Dalit-teologia on saanut runsaasti tukea ekumeeniselta liikkeeltä.

JUKKA NORVANTO

Mongolia: Medialähetyn teologiaa ja käytäntöä

Hugh P. Kemp tiivistää kristinuskon suosion syyt Mongoliassa neljään tekijään: saatavilla oleva ja helposti luettava Uuden testamentin käännös; kristittyjen keskinäinen yhteistyö sekä yhteistyö kristittyjen ja hallituksen välillä; keskittymisen seurakuntien perustamiseen; johtajakoulutuksen korostaminen. Lisäksi hän korostaa Luukkaan evankeliumin pohjalta tehdyn Jeesus-elokuvan merkitystä. Ensimmäinen kristillinen TV-asema Eagle TV perustettiin vuonna 1994 ja ensimmäinen kristillinen radio WIND-FM vuonna 2001. Radio WIND-FM on pyrkinyt muokkaamaan kuulijoiden asenteita kristinuskolle myönteisempään suuntaan ja edistämään kristittyjen aktiivista osallistumista yhteiskunnan epäkohtien poistamiseen. Näin WIND-FM on helpottanut myös kirkkojen asettumista Mongoliaan.

JORMA PIHKALA

Evangelis-luterilaisen seurakunnan aloittaminen Japanissa Shikokulla

Suomen Evankelisluterilainen Kansanlähetys (SEKL) aloitti työn Japanissa vuonna 1968 Norjan Luterilaisen Lähetysliiton (NLM) sisällä. Vuonna 1973 tapahtuneen Kansanlähetyn jakautumisen seurauksena NLM irtisanoi sopimuksensa SEKL:n kanssa. Sen seurauksena SEKL aloitti oman itsenäisen työn Japanissa Shikokun saarella. Viisitoista vuotta myöhemmin työ liitettiin Länsi-Japanin evangelis-luterilaisen kirkon yhteyteen. Artikkelin kuvaus itsenäisen työn aloittamiseen johtaneita tekijöitä ja sen alkuvaihetta.

KRISTIINA RINTAKOSKI & ANU VASAMIES-HACKENBRUCH

Kirkko ihmisoikeuksien puolustajana Nepalissa

Vuonna 2006 solmittu rauhansopimus päätti Nepalissa kymmenen vuotta jatkuneen sisällissodan, jonka aikana kuoli yli 13 000 ihmistä. Maa on edelleen siirtymävaiheessa, jota leimaa yhteiskunnallinen epävakaus, yhteiskunnan kaikkien sektoreiden politisoituminen, yleinen turvattomuus ja tehottomat instituutiot, erityisesti oikeuslaitoksen hampaattomuus. Rauhanprosessissa on painotettu vahvasti ihmisoikeuskysymyksiä ja edistystä onkin tapahtunut. Edelleen haasteina ovat kuitenkin esimerkiksi ihmisoikeuslainsäädännön toimeenpano, ihmisoikeusloukkausten rankaisemattomuus ja yhteiskuntaa jakava sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus, jota kastiajattelu pitää yllä. Kristillisten toimijoiden juuret Nepalin ihmisoikeus- ja sosiaalisen muutoksen agentteina ulottuvat yhtä kauas kuin Nepalin avautuminen ulkomaalaisille. Kirkko ja kristilliset kansa-

laisjärjestöt toimivat ihmisoikeuskysymyksissä sekä kansallisella että yhteisötasolla yhteiskunnan muuttamiseksi kaikkien ihmisten ihmisoikeuksia kunnioittavaksi, riippumatta heidän etnisyyden, kastin ja perinteitten tai sukupuolen määrittämästä statuksestaan.

MIKKO VASKO

Syyrialaiset kirkot ja mongolit 1200-luvulla

Suuri osa idän apostolisen kirkon ja Antiokian syyrialais-ortodoksisen kirkon jäsenistä eli 1200-luvulla Chingiz-kaanin perustamassa mongolivaltakunnassa. Käsittelen artikkelissa näiden syyrialaiden kristittyjen käsitystä mongoleista, mongoli-kaaneista ja heidän uskonnollisesta suuntautuneisuudestaan. Aikalaislähteistä käy ilmi, että syyrialaisilla kristityillä oli erittäin positiivinen kuva mongoleista. He pitivät mongoli-kaaneja hyvinä kuninkaina ja uskoivat heidän suosivan kristinuskoa kaikista valtakuntansa uskonnoista. Tämä käsitys poikkeaa muiden uskontojen edustajien kirjoittamista kuvauksista. Artikkelissa pohdin myös mahdollisia syitä syyrialaiden kristittyjen positiivisen kuvan muodostumiselle.

TIMO VASKO

Evangelisen (Evangelical) Missiologian Globaaleja Trendejä: The World Evangelical Alliance (Wea) ja the Lausanne Movement

Artikkeli valaisee voimakkaasti leviävän evankelisen (evangelical) liikkeen globaaleja missiologisia trendejä ja antaa yleiskäsityksen siitä, mitä erityisiä painopistealueita kunakin aikana lukuisissa konferensseissa ja kokouksissa eri maanosissa on pidetty merkittävänä. 1900- ja 2000-luvulla evankelisia kristittyjä, verkostoja ja hankkeita monissa maissa ovat koonneet The World Evangelical Alliance (WEA) ja Lausannen liike (The Lausanne Movement) kansallisine alliansseineen. Kiinnostusta lisääntyvästi herättävät myös WEA:n ja Lausannen liikkeen omat historialliset vaiheet ja ajankohtaiset konferenssit. Näitä ovat muun muassa The World Evangelical Alliance (WEA) komissioineen, Evankelioiden maailmankongressi 1966 Berlin, Frankfurtin julkilausuma 1970, Lausanne I 1974, Pattaya Consultation 1980, Lausanne II 1989 Manila, Lausanne Forum 2004 Pattaya, WEA-MC lähetyskomission konferenssi 2008 Pattaya, Lausanne III 2010 Cape Town ja Manila II 2011 – MIMC 2011. Artikkelissa tarkastellaan myös evankelisen liikkeen ja missiologian reseptiä Suomessa. Artikkelin tarjoaa kiinnostavia ja yksityiskohtaisia informaatioita syventävien tutkimusten tekemiseen.

Summaries

MARKETTA ANTOLA

Process Theology as a Link between East and West

Process theology is an idea derived from process philosophy, as developed by Whitehead and Hartshorne. Essentially, process theology is the idea that everything real is temporal, and God is panentheistic force guiding the world to its goal. In this study I will demonstrate the relatedness of process theology and eastern thinking, represented through the writings of Bishop K. H. Ting.

PUREVDORJ JAMSRAN CHINGGIS

The Mongolian Church: the Past Twenty Years

After Socialism collapsed in 1991, one of the biggest movements that happened in the Mongolian society was Christianity. At the end of 1991 there were around 20 Christians in Mongolia; today Christian congregation figures show a strength of about 100,000 people and around 600 Christian congregations. This article discusses the past twenty years of the Mongolian Church, focusing on the beginnings of the church (1991–1995), its growth and transition (1996–2005) and the period of maturity characterised by the emergence of national leaders (2006–present). The key factors that impacted the growth and development of Christianity in Mongolia included satisfying people's intellectual needs, humanitarian work in the period of severe economic recession, as well as education and counselling offered by the church.

RICHARD CROFT

Muslim Background Believers in Bangladesh: The Mainline Church Scene with these New 'Church' Members from Muslim Backgrounds

This article aims to discuss the missiological challenges related to Muslim Background Believers in general and especially in the context of Bangladesh. It gives a brief historical background to Bangladesh and to trends in missiology. It discusses post-colonial theology, the Emergent Church and the Insider Movement methodology. It further draws upon Jørgensen's published qualitative survey research on Jesus *Imanders* in Bangladesh, as well as the writer's own experiences of working with MBBs in Bangladesh. Especially key doctrinal aspects to the MBB worldview are discussed. There had been for decades little written openly about the MBB phenomenon because of the fear of persecution of these new be-

lievers, but in recent years there has been an open discussion because it is part of modern trends affecting the global Church. This article further utilizes some of these recent articles, both those for Insider Movement methodology and those against it. The article concludes a cautious support for this trend in theology.

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN

Christian Meditation?

Meditation has always been part of Christianity. The aim of the Christian meditation is to take the word of God into the meditator's heart. The focus of the meditation could be an object, or meditation could be objectless. One has always a preconceived idea, what there is to be expected within the meditation. Even if there is no tangible object for the concentration, one has certain presuppositions, which direct the meditation experience. The Christian tradition is the frame work of the Christian meditation. Martin Luther has introduced the catechism meditation. One thinks through the 10 commandments, the creed and the Lord's Prayer. To reach the experience of unity is the aim for many meditation techniques, Christian and non-Christian as well. To experience the unity with any part or totality of the created cosmos is not yet an ultimate Christian aim for the meditation.

PAULOS HUANG

Chinese Christianity and Theology

Christianity has been in China over 1000 years, which includes good, bad and worse periods. Right now we are living in an interesting moment, since Christianity is spreading very quickly, and the prevailing atmosphere seems very promising and the future looks bright. I have thought through and analyzed the possible challenges and opportunities that the development of the Chinese Christianity might face. I am especially of the opinion that through the development of the theological basis, Chinese Christianity is going to be able to stay along with the changing world and to be able to offer help to the development of the Chinese church and society. In the end, I mention the project of translating Dr. Martin Luther's House and Church Postills into Chinese as an example of a concrete attempt to serve the Chinese Christianity and theology.

A. G. AUGUSTINE JEYAKUMAR

Missiological Challenges: An Indian Perspective

The present context demands the Christian mission to address the new paradigms emerging out of the changes in India. To carry out the mission works more effectively, the very understanding of mission has to be re-defined and it has to see how effectively the subaltern communities become partners in God's mission. Poverty, gender justice, HIV & AIDS, degradation of the earth, infertility and surrogacy, caste system, religious fundamentalism and struggles of the sexual minorities challenge the Church to engage the marginalised as agents of transformation with others to fulfil the saving and life-giving mission of the Church.

RAIMO KUISMANEN

Zen and the Art of Praying: The Interaction between Religions according to William Johnston

One type of Christian meditation linked with prayer, the Christian Zen, questions religious commitment and differences concerning worldviews. What kind of relationship is possible between religions? Jesuit William Johnston's (1925–2010) answer to this question is based on the idea that religions should benefit from such kinds of elements of other religions which will, on the one hand, deepen their own experiences as well as their content of faith and, on the other hand, lead humanity towards its final destiny which is God. According to Johnston, it is possible to find some common features between religions especially in the area of mystic experience. Mutual intercourse and openness between religions will also deepen the Christian life of prayer.

MIKKO MALKAVAARA

Dalit Theology in the 2000s

The formation of Indian contextual Dalit theology began in the 1980s. It detached itself from its seedbed, the Third world liberation theology, by changing the Marxist analysis to caste criticism and emphasizing the identity of the casteless Dalits of B. R. Ambedkar. The second generation Dalit theologians formed a new wave which poses new critical questions to Dalit theology. They demand for more radical and more profiled theological thinking. Continuing discussion of Dalit theology's methodology concerns very much its biblical basis. The others recommend taking more distance from the Bible but the others criticize the first generation Dalit theologians of imitating too much the biblical motifs of the Latin American liberation theology which have caused dissonance into Dalit theology. Besides the Bible texts as sources of the Dalit theology the second ge-

neration suggests the own culture and folklore of the Dalits. The most important criticism is directed to the need of more practical and humane Dalit theology. It has received a lot of support from the Ecumenical movement.

JUKKA NORVANTO

Mongolia: The Theology and Practise of Media Mission

According to Hugh P. Kemp there were four major reasons for the rapid growth of Mongolia's church: An accessible, easily readable translation of the New Testament; co-operation among Christians, and between Christians and the government; a focus on church planting; an emphasis on leadership training. Furthermore, he stresses the importance of the Jesus film based on the Gospel of Luke. The first Christian TV station The Eagle TV was founded in 1994, and the first Christian Radio station WIND-FM in 2001. Radio WIND-FM has strived to change listeners' attitude towards Christianity, and promote Christians' active participation in fighting social injustice. In this way Radio WIND-FM has made it easier for churches to settle down in Mongolia.

JORMA PIHKALA

Beginning of an Evangelical-Lutheran Community in Shikoku, Japan

The Finnish Lutheran Mission (FLM) began missionary work in Japan inside the Norwegian Lutheran Mission (NLM) in 1968. Because the FLM was divided to three different missions in 1973 NLM denounced its co-operation with the FLM. So the FLM started its own independent work in Shikoku island in Japan. 15 years later the work was incorporated into the West Japan Evangelical Lutheran Church. The article describes why and how the new work was started.

KRISTIINA RINTAKOSKI & ANU VASAMIES-HACKENBRUCH

The Church as a Defender of Human Rights in Nepal

The peace agreement signed in 2006 ended the ten-year-long civil war in Nepal that took the lives of 13 000 people. The country is still going through a transitional period, characterized by societal instability, the politicization of all sectors in society, general insecurity, and institutional inefficiency, including toothless judiciary. The peace process has put strong focus on human rights, and progress has occurred. However, challenges remain, including the implementation of human rights related law provisions, the impunity in human rights violations, and the lack of social equality within the society. Christian involvement in the human rights situation and social matters as agents of change in Nepal has far stretched

roots. The Church, and the other Christian civic organizations, work for human rights both at national and community levels. Their aim is to increase societal equality and to ensure human rights to people from different backgrounds, regardless of ethnicity, caste, tradition, or gender.

MIKKO VASKO

Syrian Churches and Mongols in the 13th Century

In the 13th century major part of the so called Syrian Christians lived in the Mongol Empire. This article discusses how these Christians viewed the Mongols, what was their opinion of the Mongol Khans and their religious leanings. Primary sources convey the view, that the Syrian Christians had an extremely positive image of the Mongols. They believed that the Mongols were good kings who held Christianity in highest esteem of all the religions in their Empire. This view differs significantly from the view conveyed by primary sources written by members of other religious groups. In the article I also discuss the possible reasons for the Syrian Christians' positive image.

TIMO VASKO

Global Trends in the Evangelical Missiology of the World Evangelical Alliance and the Lausanne Movement

This article illuminates main global trends in the evangelical missiology and evaluates the main points in numerous important missiological conferences organized by the World Evangelical Alliance (WEA) and the Lausanne Movement in many countries and continents during last 50 years. This article also gives interesting detailed information for advanced specialized studies. The historical conferences in this article are: Berlin 1966, Frankfurt 1970, Lausanne I 1974, Pattaya Consultation 1980, Lausanne II 1989 Manila, Lausanne Forum 2004 Pattaya, WEA-MC 2008 Pattaya, Lausanne III 2010 Cape Town, Manila II 2011 – MIMC 2011. This article also deals with the reception of the evangelical movement and the evangelical missiology in Finland.

Kirjoittajat – Contributors

MARKETTA ANTOLA, TM
Seurakuntapastori, Vuosaaren seurakunta
Satamasaarentie 7
00980 Helsinki
marketta.antola@evl.fi

PUREVDORJ JAMSRAN CHINGGIS
Principal of Union Bible Theological College
Pastor of Bayariin Medee Christian Church
PhD student in Religious Studies, Mongolian National University

RICHARD CROFT, MSC SOCIAL STATISTICS, MTH
Theological consultant and teacher, Bangladesh
richard.croft@flom.fi

PEKKA YRJÄNÄ HILTUNEN, USKONTOKASVATUSSIHTEERI
Study Secretary of Church and other Faiths
KLK
PL 185
00161 Helsinki
pekka.hiltunen@evl.fi

PAULOS HUANG, FT, TT
Distinguished Kuang Yaming Chair-Professor, Jilin University, Changchun, China
Helsingin yliopiston dosentti
Vellikellontie 3 A 4
00410 Helsinki
+358 50 380 3445
paulos.z.huang@gmail.com

A. G. AUGUSTINE JEYAKUMAR, DR.
Executive Secretary, Rev., United Evangelical Lutheran Churches in India (UELCI) & LWF National Committee (I)
'Martin Luther Bhavan' # 95, Purasawalkam High Road,
Kellys Chennai - 600 010 Tamil Nadu, INDIA
Tel. 00 91 44 2643 0008/2642 1575
Fax. 00 91 44 2661 1364
augustinejkumar@uelci.org
www.uelci.org

RAIMO KUISMANEN, TM
Ruispellontie 9, Lohja
k.raimo@gmail.com

MIKKO MALKAVAARA, TT, DOS.
Tutkijayliopettaja, Diakonia-ammattikorkeakoulu
mikko.malkavaara@diak.fi

JUKKA NORVANTO, TL, DKK
Hukantie 16 E
01450 Vantaa
+358 44 5729 557
jukka.norvanto@sansa.fi

JORMA PIHKALA, FM
Sopimussuhteinen lähetysaarnaja, SEKL
Punkankuja 6 as 4
12310 Ryttylä
jorma.pihkala@sekl.fi

KRISTIINA RINTAKOSKI, YTM
Vaikuttamistyön päällikkö, Suomen Lähetysseura
kristiina.rintakoski@felm.org

ANU VASAMIES-HACKENBRUCH, VTM
Kehitysyhteistyökoordinaattori
anu.vasamies-hackenbruch@felm.org

MIKKO VASKO, FM
mikkovas@gmail.com

TIMO VASKO, DOS., TT
Kirkon lähetystyön keskus (KLK)
PL 185
00161 Helsinki
+358 50 326 8457
timo.vasko@evl.fi
timo.vasko@gmail.com

Tähän mennessä ilmestyneet numerot *– The Volumes Published Before*

15/2012

Kristillinen todistus, palvelu ja läsnäolo moniuskontoisessa ja monikulttuurisessa Itä- ja Etelä-Aasiassa – Christian Witness, Service and Presence in Multireligious and Multicultural East and South Asia

Lähetysteologinen aikakauskirja – Journal of Mission Theology 15, 2012 on teemanumero, joka käsittelee maailmanlaajan kirkon kohtaamaa problematiikkaa moniuskontoisessa ja monikulttuurisessa Itä- ja Etelä-Aasiassa. Teemanumero sisältää 13 paljon uutta tietoa sisältävää artikkelia. Maantieteellisesti niissä esiintyvät Mongolia, Kiina, Nepal, Intia, Bangladesh ja Japani. Lisäksi kahdessa artikkelissa teemana on kristillisen ja itämaisen meditaation välinen rajankäynti. Myös saadaan seikkaperäinen kokonaiskuva evankelisen (evangelical) missiologian globaaleista trendeistä (World Evangelical Alliance ja Lausanne Movement).

14/2011

Kristinusko ja juutalaisuus – Christianity and Judaism

Tässä numerossa valaistaan monipuolisesti sekä kirkkojen ja yksittäisten kristittyjen että juutalaisuuden ja yksittäisten juutalaisten välisiä monenlaisia vaiheita ja niiden vaikutushistoriaa. Kirjoitusten ajallinen kaari sisältää 2000 vuotta. Kirjoituksissa yleisteemaa käsitellään monista erilaisista näkökulmista. Ne sisältävät osin myös sellaista uutta tietoa, jota ei ennen ole julkaistu suomeksi.

In this issue of Lähetysteologinen Aikakauskirja – Journal of Mission Theology, there are articles shedding light on the various historical phases and developments regarding relations between, on the one hand, the Churches, individual Christians, and, on the other hand, Judaism and Jewish individuals. The articles cover a span of over 2000 years. The general theme is handled from a broad variety of viewpoints. In part these articles contain new information not previously published in Finnish.

13/2010

Edinburgh 1910–2010: Maailmanlähetys eilen, tänään ja huomenna

Edinburgh 1910–2010: World Mission Yesterday, Today and Tomorrow

Vuosi 2010 oli suurten, historiallisten lähetyskonferenssien vuosi: Edinburgh II ja Lausanne III (Kapkaupungissa) avasivat näköaloja globaaliin lähetystyöhön ja evankelioimiseen. Helsingissä symposiumi arvioi molempia. Tämä teemanumero antaa hyvän käsityksen maailmanlaajasta lähetystyön muutoksista ja yleistilanteesta.

12/2009

Kiinalaisen teologian uusia virtauksia – Theology in China Today

Kiinan kristillinen neuvosto ja Suomen evankelis-luterilainen kirkko ovat vuonna 2000 allekirjoittaneet yhteistyösopimuksen, jossa ne sitoutuvat lisäämään keskinäistä tuntemusta ja ymmärtämystä kirkkojen välillä. Yhteisten voimavarojen jakamista on myös teologisen ajattelun vastavuoroinen jakaminen ja muu teologinen vuorovaikutus.

11/2009

Eurooppa tänään – Näkökulmia kristillisen lähetys- ja uskontoteologisen tehtävän toteuttamiseen moniarvoisessa ja muutosten alaisessa eurooppalaisessa kontekstissa
Europe Today – Views on the Realisation of the Task of the Christian Missiology and Theology of Beliefs in a Diverse, Continually Changing European Context

10/2008

Kristinusko, islam ja kehitysyhteistyö afrikkalaisessa kontekstissa
Christianity, Islam and development aid cooperation in the African context

9/2007

Kristinuskon globaalit haasteet ja mahdollisuudet
Global Challenges and Potentials of the Christian Faith

8/2006

Näkökulmia Itä- ja Etelä-Aasian kirkkojen lähetysthistoriaan ja uskontoteologiaan
Outlooks on Mission History and on Theology of Religions by Churches of East, Southeast and South Asia.

7/2002

Lähetystyö ja uskonnot Itä- ja Etelä-Aasiassa
Missionary work and Religions in Southeast Asia and Far East

6/2001

Islam ja kristinusko – näkökulmia kristittyjen ja muslimien kohtaamiseen
Islam and Christianity – perspectives for Christian-Muslim encounter

5/1997

Kulttuurin muutos ja uskonnolliset ilmiöt
Kulturella förändringar och religiösa foreteelser
Change of culture and religious phenomena, Helsinki 21–22.10.1997

4/1995

Usko ja kulttuuri
Faith and culture conference, Helsinki 9-10.2.1994

3/1993

New Age and new religious movements, Ryttylä 10–13 May 1993

2/1992

The mission of the Evangelical Lutheran Church of Finland

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)

LÄHETYS- TEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

Lähetysteologinen aikakauskirja avartaa ja syventää ajankohtaisia lähetys- ja uskontoteologisia teemoja. Se on Suomen merkittävin ja ainoa kansainvälisen tason lukijaystävällinen aikakauskirja, joka käsittelee näitä aiheita globaalisti.

Lähetysteologista aikakauskirjaa julkaisee Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön keskuksen Lähetysteologinen instituutti. Päätoimittaja on lähetysteologi, missiologian dosentti Timo Vasko.

Aikakauskirja ilmestyy noin kerran vuodessa. Vuoden 2012 numeron hinta on 15 € ja muiden 8–10 €. Numerot 6–15 ovat tilattavissa nettikaupasta: <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content46AB6B>.

Journal of Mission Theology is an article collection, which is published approximately every other year since 1991. The volume 15 from year 2012 is the latest one.

The articles are in Finnish, but the foreword and summaries of the articles are also in English. The writers of the articles vary from an issue to another, but they are always top experts on the mission theology from Finland and abroad.

The Editor-in-Chief of the journal is ThD, adjunct professor of missiology Timo Vasko.