

TÄSSÄ NUMEROSSA – IN THIS VOLUME

TIMO VASKO: Esipuhe – Foreword

KIRSTI KENA: Jerusalemissa Kaukoitään

PER-OLOF MALK: Mission in South and South East Asian context

MIKKO MALKAVAARA: Kristinuskon intialainen konteksti tänään

ANJA NURMINEN: Lähetystyö islamilaisessa Pakistanissa

JAAKKO MÄKELÄ: Dialogi, apologia ja voimien kohtaaminen

PEKKA Y. HILTUNEN: Postmodernia buddhalaisuutta Thaimaassa?

KAISA NIKKILÄ: Kontekstuaalisuus Toivo Koskikallion teologiassa

MARKETTA ANTOLA: Tunnustuskuntien jälkeinen protestantismi Kiinassa

PEKKA HUHTINEN: Japanilaisille ikään kuin japanilainen

JUHA AUVINEN: Melanesian kargokultit

LÄHETYTEOLOGINEN
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY
VOLUME 7 (2002)

处境

Lähetystyö ja uskonnot
Itä- ja Etelä-Aasiassa

LÄHETUSTEOLOGINEN
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY
VOLUME 7 (2002)

Lähetystyö
ja uskonnot
Itä- ja Etelä-
Aasiassa





ESIPUHE

Lähetysteologisen Aikakauskirjan tämän numeron kymmenen kirjoittajaa paneutuvat analysoimaan evankeliumin leviämistä ja juurtumista vuosisatojen aikana hyvin monenlaisiin itä- ja eteläaasialaisiin konteksteihin. Kysymys on perimmältään siitä, miten evankeliumi ja kulttuurit ovat vuosisatojen kuluessa kohdanneet ja parhaillaan kohtaavat. Samalla tarkastellaan tämän laajan maantieteellisen alueen uskontoja ja kansanhurskauden piirteitä. Aihepiirejä lähestytään ennen muuta kirkkohistorian, kontekstuaalisen missiologian ja uskontoteologian näkökulmista. Jokaisen kirjoituksen lopussa on englanninkielinen tiivistelmä.

Useimmat kirjoittajista ovat jäseninä Kirkon lähetystyön keskuksen Itä- ja Etelä-Aasian työryhmässä, jonka puheenjohtajana toimii Pekka Huhtinen ja sihteerinä Pekka Y. Hiltunen. Kirsti Kena ja Per-Olof Malk tarjoavat lukijalle alueen kirkkohistoriaa sekä uskontoja ja lähetystyötä koskevan yleiskatsauksen. Mikko Malkavaara tarkastelee Intian dalitien teologiaa ja problematiikkaa. Anja Nurminen kertoo lähetystyöstä ja kirkkojen elämästä Pakistanissa. Jaakko Mäkelä ja Pekka Y. Hiltunen arvioivat Thaimaan uskonnollista kontekstia, uskontodialogin mahdollisuuksia ja buddhalaisia uudistusliikkeitä. Kaisa Nikkilä analysoi lähetystyöntekijä Toivo Koskikallion teologiaa kiinalaisessa kontekstissa. Marketta Antola valaisee tunnustuskuntien jälkeistä protestantismia kommunistisessa Kiinassa. Pekka Huhtinen tarkastelee sekä synkretismii että kristinuskon ja lähetystyön kritiikin syitä Japanissa. Lopuksi Juha Auvinen avaa lukijalle näköalan Suomessa vähän tunnetun Melanesian kargokultin uskonnollis-poliittiseen maailmaan, joka jatkuvasti haastaa evankeliumin.

Vastaavaa tietoteosta ei Suomessa ole aikaisemmin ilmestynyt. Toivottavasti lukija saa näistä kirjoituksista aiheen jatkaa kiinnostuksensa syventämistä lähde- ja kirjallisuusluetteloiden avulla! Tiedot tähän mennessä ilmestyneistä Lähetysteologisen Aikakauskirjan numeroista ovat kirjan lopussa.

HELSINGINSSÄ 2.5.2002

TIMO VASKO

FOREWORD

In this issue of the *Journal of Mission Theology*, the writers analyse how the gospel has spread and taken root through the centuries within the divergent context of Southeast Asia and the Far East, the basis of this issue being basically how the gospel and cultures have met and how they continue to meet. In the same vein, features of the religions and folk beliefs of this broad region are examined. These studies approach their topics primarily in terms of church history, contextual missiology, and the theology of religions. Each article is followed by an English summary.

The majority of the writers are members of the Finnish Mission Centre's Far East and Southeast Asia select committee, chaired by Pekka Huhtinen, with Pekka Y. Hiltunen serving as its secretary. Kirsti Kena and Per-Olof Malk offer our readers a survey of this region's church history, religions, and mission work. Mikko Malkavaara examines the theology and problematics of the Dalits of India. Anja Nurminen depicts mission work and the life of the churches in Pakistan. Jaakko Mäkelä and Pekka Y. Hiltunen in turn evaluate the religious context of Thailand, the possibilities for interfaith dialogue and the renewal movements within Buddhism. Further, Kaisa Nikkilä analyses the theology of Toivo Koskikallio, a Finnish missionary, within the Chinese context. Marketta Antola views the post-denominational Protestantism of Communist China. Pekka Huhtinen scrutinises both syncretism and the reasons for the criticism of mission work in Japan. Finally, Juha Auvinen opens up vistas on the cargo cult of Melanesia, until now unknown in Finland, particularly as to their religious political world, which continues to challenge the gospel.

Prior to this, no similar information package has been offered in Finland. I sincerely hope that our readers will be stimulated to deepen their study of these subjects via the bibliographies provided. Information on previous issues of the *Journal of Mission Theology* are to be found at the back.

HELSINKI, 2ND MAY 2002

TIMO VASKO

SISÄLLYS – CONTENTS

- 4 ESIPUHE
- 5 FOREWORD
- 8 KIRSTI KENA:
Jerusalemista Kaukoitään. Kristillisen lähetystyön aasialaiset reitit
- 30 PER-OLOF MALK:
Mission in South and South East Asian context
- 58 MIKKO MALKAVAARA:
Kristinuskon intialainen konteksti tänään
- 82 ANJA NURMINEN:
Lähetystyö islamilaisessa Pakistanissa
- 98 JAAKKO MÄKELÄ:
Dialogi, apologia ja voimien kohtaaminen. Buddhalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisesta Thaimaassa
- 120 PEKKA Y. HILTUNEN:
Postmodernia buddhalaisuutta Thaimaassa?
- 140 KAISA NIKKILÄ:
Kontekstuaalisuus Toivo Koskikallion teologiassa
- 176 MARKETTA ANTOLA:
Tunnustuskuntien jälkeinen protestantismi Kiinassa. Kirkon suhde kommunistiseen järjestelmään
- 198 PEKKA HUHTINEN:
Japanilaisille ikään kuin japanilainen
- 212 JUHA AUVINEN:
Melanesian kargokultit. Katoavaa kansanperinnettä vai elävää todellisuutta?

处境

[CHUJING = KONTEKSTI]

JERUSALEMISTA KAUKOITÄÄN KRISTILLISEN LÄHETYSTYÖN AASIALAISET REITIT

Kristillisen lähetystyön vaiheet ovat osa kirkkohistoriaa. Usein on kuitenkin vaikea vetää rajaa lähetystyöhistorian ja "varsinaisen" kirkkohistorian välille. Tietoisena tämän rajan liukuvuudesta olen tässä artikkelissa, saamani tehtävän mukaisesti, pyrkinyt keskittymään lähinnä lähetystyön etenemisen päälinjoihin Aasiassa. Olen kuitenkin lyhyesti selostanut myös kirkkojen vaiheita ja nykyistä tilannetta kolmella esimerkiksi valitulla alueella (Indonesia, Filippiinit ja Korea). Lähetystyöhän ei pääty ulkomaisten lähetystyöntekijöiden lähtöön.

I. "UNOHDETTUA KIRKKOHISTORIAA": SYYRIALAINEN LÄHETYSTYÖ

"Kirkehistorien vi glemte" otsikoi muutama vuosi sitten norjalainen professori syyrialaista kirkkoa käsittelevän artikkelinsa. Varmaan vain harvat Suomesakin tulevat ajatelleeksi, että Aasiassa elää kirkkoja, jotka ovat paljon vanhempia kuin esimerkiksi Keski- ja Pohjois-Euroopan kirkot. Turisti saattaa yllättyä kohdatessaan Lähi-idässä tai Intiassa seurakuntia, joiden juuret ulottuvat kristillisen kirkon alkuvuosisadoille asti. Koulujen oppikirjoissahan on tavallisesti selostettu kristinuskon leviämistä alkuaikoina vain Rooman valtakunnan rajojen



TT KIRSTI KENA TOIMI SUOMEN LÄHETYSSEURAN KOULUTUS-
SIHTEERINÄ 1970–1979 JA LUTERILAISEN TEOLOGISEN SEMI-
NAARIN OPETTAJANA HONG KONGISSA 1979–1991.

sisällä, siis länteen. Kuitenkin, kuten eräät tutkijat ovat huomauttaneet, kristillisiä seurakuntia oli jo 300-luvulla, keisari Konstantinus Suuren aikana, symmetrisesti yhtä paljon Jerusalemin itä- kuin länsipuolella, ja 700-luvulla jo enemmän idässä kuin lännessä. Kun lännessä kirkon kieleksi tuli latina tai kreikka, idässä käytettiin syyrian kieltä.¹

Vaikka syyrialainen eli nestoriolainen kirkko tavallaan käänsi selkänsä lännelle ja suuntautui itään, olivat etenkin Antiokian (kreikkaa käyttävät) oppineet teologit silti tärkeitä syyrialaisessa kirkossakin, ja sen teologisessa seminaarissa tutustuttiin myös kreikkalaiseen filosofiaan ja muihin tieteisiin. Syyrialainen kirkko levisi Antiokiasta ja Edessasta jo 200-luvulla Mesopotamiaan (nykyiseen Irakiin), Arabiaan ja nykyiseen Iraniin sekä viimeistään 300-luvulla Intiaan.² Siellä syntynyt Tuomas-kirkko eri haarautumineen pitää perinteisesti apostoli Tuomasta perustajanaan. On myös mahdollista, että ensimmäiset kristilliset vaikutteet levisivät jo aiemmin meriteitse Aleksandriasta Punaisenmeren tai Persianlahden kautta Intiaan.

600- ja 700-luvuilla arabimushimit valloittivat myös muinaisen Persian alueet. Islamista tuli kristinuskon kilpailija Lähi-idässä ja Aasiassa. Syyrialaisen kirkon keskuksina olivat myöhemmin Nisibis, Ktesifon ja Bagdad. Niistä pidettiin yllä tärkeitä yhteyksiä silkkitietä myöten Aasian sisäosiin ja aina Kiinan rannikolle saakka, jonne nestoriolaismunkit toivat kristinuskon jo 600-luvulla. Silkkitien varrelle syntyi lukuisia kristillisiä seurakuntia, ja evankeliumin sanoma levisi monien paimentolaisina elävien mongoliheimojen pariin. Jos heimon päällikkö muutti uskontoaan, koko heimo seurasi häntä. Sisä-Aasian heimojen tiedetään myös kääntäneen toisiaan; esimerkiksi osa uiguureja omaksui kristinuskon kristityiltä tataarinaapureiltaan. Kiinasta syyrialaismunkit karkoitettiin 800-luvulla pariksisadaksi vuodeksi, mutta he jatkoivat siellä jälleen työtään 1000-luvun alussa. Siitä 1300-luvun puoliväliin saakka syyrialaisen kirkon sanotaan olleen koko kristikunnan merkittävin ja levinnein kirkko.

Tsingis-khaanin (k. 1227) imperium sitten muutti kuvioita. Paljon kristityitä ja heidän seurakuntiaan tuhoutui hänen valloituksissaan, joilla hän loi

Kiinan rannikolta Keski-Euroopan rajoille ulottuneen valtakuntansa. Olojen rauhoituttua hän suhtautui suvaitsevasti kaikkiin muihin uskontoihin paitsi islamiin. Hänen seuraajansa kävivät yhteistyö-neuvotteluja paavin ja joidenkin Euroopan ruhtinaitten kanssa 1200-luvulla, mutta tuloksetta. Syyrialaisen kirkon viimeinen, 1300-luvun alkupuolelle kestänyt menestyskausi päättyi Tamerlanin, valistuneen mongoliruhtinaan 12 vuotta kestäneeseen hävityskauteen 1300-luvun lopulla. Se pyyhkäisi kaiken läntisen ja kristillisen kulttuurin jäljetkin pois Kiinan ja Mustan meren välillä. Aasian sisäosien heimoista osa irtautui kristillisestä kirkosta ja kääntyi islamiin, jälleen koko heimo yhtenä ryhmänä; Tiibetissä siirryttiin laamalaisuuteen.

Syyrian kirkon seurakunnista ei sen jälkeen ole paljon tietoa. Osa niistä on kuitenkin elänyt nykyaikaan asti Mesopotamian ja Iranin vuoristoissa sekä Intiassa. Tämän kristillisen lähetystyön epäonnistumisen on nähty johtuneen monista syistä (Neill 1964). Lähetystyöntekijöitä oli vähän ja harvassa, mutta "lähetyskentät" etäällä ja matkustaminen niille vei vuosia. Perillepääsykin oli hyvin epävarmaa: moni uusi lähetystyöntekijä sortui matkan vaaroihin. On myös todettu turkkilaisheimojen helppo kääntyminen uskonnosta toiseen. Siihen aikaan ei ollut mahdollista tehostaa opetusta kansankielisellä kirjallisuudellakaan, kun ei kirjapainoa ollut. Roomalaiskatoliset lähetit olivat syyrialaisia hitaampia kouluttamaan kansallisia pappeja ja piispoja, eikä lähettien oma kielitaito useinkaan riittänyt heimon opettamiseen. Tietävästi kristittyjen elämäkään ei siihen aikaan ollut kovin esimerkillistä eikä intoa uskosta todistamiseen ollut.

Silti voidaan todeta, että keskiajan lähetystyöntekijät tekivät voitavansa niillä mahdollisuuksilla joita heillä oli. Ylivoimaisia heille kuitenkin olivat jatkuvasti toistuvat barbaariheimojen hävitysaallot, joiden takia kristillisille seurakunnille ei jäänyt rauhan ja rakentamisen aikaa.

Nopeammin kuin sisämaan Silkkitietä levisi kristinusko itään meriteitse, sielläkin nestoriolaisten munkkien viemänä. Se ei pysähtynyt vain Intiaan, vaan saavutti Ceylonin (nyk. Sri Lanka) ja edelleen Malakan salmen ja Indo-Kiinan rannikoiden asukkaat, ulottuen ehkä etelä-Kiinaan asti. Useat eurooppalaiset matkailijat kertoivat keskiajalla yllätyksekseen löytäneensä näiltä seuduilta nestoriolaismunkkien perustamia luostareita ja kirkkoja.

II. EUROOPPALAISTEN LÄHETYSTYÖNTEKIJÖIDEN TULO

Roomalaiskatolisia munkkeja, pääasiassa fransiskaaneja ja dominikaaneja oli työskennellyt keskiajalla sisä-Aasiassa ja Kiinassa asti. Varsinaisesti vasta 1400-luvulla alkoi Euroopassa voimakas ekspansiivinen vaihe, kun Portugali ja Espanja nousivat johtaviksi siirtomaavaltioiksi. Ne vaikuttivat myös roomalaiskatolisen kirkon leviämiseen uusille mantereille 1500–1700-luvuilla. Aasiassa tehokkaimpina lähetteinä kerjäläismunkkien ohella toimivat jesuiitat sekä 1600-luvulla perustetun ranskalaisen lähetysjärjestön (*Société des Missions Étrangères*) munkit. Esimerkiksi jesuiittojen uranuurtaja-lähetti Francisco Xavier (1506–1552) työskenteli Intiassa, Ceylonilla, Malakalla, Indonesian saarilla ja Japanissa.

Katoliset munkit pääsivät portugalilaisten merenkulkijain ja kauppiaitten mukana lähinnä saarille ja rannikkoalueille, kuten nestoriolaismunkitkin olivat tehneet ennen portugalilaisia. 1500-luvulla katolilaisia työskenteli muun muassa Burmassa (nyk. Myanmar), Thaimaassa, Malesiassa, Kamputseassa, Laosissa ja Vietnamin. Filippiineiltäkin tuli 1600-luvulla jesuiittoja ja ranskalaisia munkkeja Kamputseaan ja Vietnamiin. Myös Thaimaalla oli suhteita Ranskaan, vaikka se säilytti itsenäisyytensä. Portugalilaisilla oli siirtomaana vain Malakan rannikkoalue (1511–1641).

1700-luvulla eurooppalainen lähetystyö alkoi saada uusia voimia protestanttisista maista. Uskonsotien laannuttua Euroopassa 1600-luvulla syntyi Saksassa pietistinen herätysliike, joka painotti lähetystyötä kristityn tehtävänä. Vuonna 1706 Tanskan kuningas lähetti kaksi saksalaista pietistiä lähetystyöhön Tanskan siirtomaahan Trankebariin etelä-Intian tamilien keskuuteen. Heistä tuli protestanttisen lähetystyön pioneereja. Työ laajeni 1800-luvulla, jolloin Iso-Britannia oli jo johtava siirtomaavaltio ja avasi mahdollisuuksia lähetystyön aloittamiseen uusilla alueilla. Myöhemmin Pohjois-Amerikassa syntyneen lähetysherätyksen vaikutuksesta työntekijöitä alettiin sieltäkin lähettää moniin Aasian maihin.

Esimerkiksi britit valloittivat pitkään käydyissä sodissa (1824–1886) Burman, jossa varsinaiseksi ovenavaajaksi protestanttiselle ja amerikkalaiselle

ähetystyölle muodostui amerikkalaisen lähettiparin Adoniram ja Ann Hassel-ine Judsonin toiminta vuodesta 1913 lähtien. Sodan aiheuttamista kärsimyksistä huolimatta Judson käänsi Raamatun ja muuta kristillistä kirjallisuutta burman-ielelle. Buddhalaisten burmalaisten keskuudessa kristillinen seurakunta kasvoi- itaasti, mutta heimouskontonsa säilyttäneet karenit kokivat kristinuskon perin- eisen uskontonsa täyttymykseksi ja tulivat opetettaviksi ja kasteelle sadoittain.

Samoihin aikoihin alkoivat protestanttiset lähetit työn myös Thaimaassa. Heistä tunnetuimmaksi tuli London Missionary Societyn lähetti, saksalainen ääkäri Carl Fredrik Gützlaff, joka käänsi Raamatun thai-kielille ja osia siitä- nyös Laosin ja Kamputsean kielille. Gützlaff ja hänen työtoverinsa eivät hekään- saaneet monta kastettavaa, mutta he keskustelivat paljon ihmisten kanssa ja- oivat erityisesti hyvät suhteet Thaimaan kuningasperheeseen ja hoviin, raivaten- siten tietä työn jatkumiselle. Amerikkalaiset presbyterikirkon lähetit puolestaan- perustivat kouluja etenkin kiinalaisille, sekä aloittivat ensimmäisen thai-seura- cunnan.

1800-luvun alkupuolisko oli paljolti yksittäisten protestanttisten lähet- tien pioneeriaikaa. Tulokset näyttivät niukoilta, jos niitä laskettiin kastettujen- määrän mukaan. Vasta vuosisadan lopulla alkoi syntyä kansallisia kirkkoja. Monet lähetit kuolivat aikaisin. 1900-luvulla lähettien määrä alkoi kuitenkin- voimakkaasti kasvaa, ja heitä tuli monista kirkoista, maista ja suunnista: lähetti- iikenne ei enää ollut yksisuuntaista.

III. "MAAILMAN SUURIN MUSLIMIMAA": INDONESIA

Indonesian on maailman laajin saaristovaltio, jonka 13 677 saaresta noin 3000 on- isuttuja. Aukkaita on yli 212 miljoonaa, paikallisia kieliä ja murteita noin 850, naan virallinen kieli Bahasa Indonesia. Barrettin mukaan (mid-2000) muslimieja- on 54,7 % eli 116 105 310, uusien uskontojen kannattajia 21,8 % eli yli 46 miljoonaa, kristittyjä 13,1 % eli 27 804 116, vanhojen heimouskontojen kannattajia 2,5 % eli yli 5 miljoonaa.³

Kristinuskon tulo Indonesiaan

Indonesian saarilla vallitsi useita kehittyneitä kulttuureita jo satoja vuosia ennen

kristinuskon syntyä. Intiasta saapuneet hinduismi ja buddhalaisuus juurtuivat 200-luvulle (j.Kr.) mennessä etenkin Sumatralle ja Jaavalle, joihin muodostui hinduvaltioita. 600-luvulta lähtien nestoriolaismunkit rakensivat Sumatralle kirkkoja ja luostareita. Lännen kauppiaitten 1200-luvulla tuoma islam sitten levi- tessään karkotti hinduismiin pääasiassa Balille. Buddhalaisuus oli ja on etenkin kiinalaisten uskonto, mutta se on levinnyt myös virkamiesten ja armeijan upsee- rien keskuuteen Jaavalla.

1500-luvulla tuli roomalaiskatolisia munkkeja portugalilaisten kauppi- aiden mukana pääasiassa Molukeille, jossa muun muassa Francisco Xavier työskenteli yhdeksän kuukautta 1546. 1600-luvulla protestanttiset hollantilaiset karkottivat portugalilaiset ja hävittivät katoliset kirkot ja luostarit. Heidän perus- tamansa Itä-Intian kauppakomppania hallitsi Hollannin alueita parisataa vuotta, valloittaen niitä lisääkin. Lähetystyötä se ei suosinut, eikä vähitellen syntyneillä protestanttisilla seurakunnilla ollut indonesialaisia pappeja tai johtajia eikä mah- dollisuutta kehittyä indonesialaisiksi. Kun indonesialainen opettaja joskus sai saarnata, hän sai vain lukea hollantilaisen papin valmiin saarnan.

Kun hollantilainen siirtomaahallitus otti johdon käsiinsä 1870, se pyrki noudattamaan uskonnonvapautta muun muassa takaamalla islamin aseman ja rajoittamalla kristillisen lähetystyön pääsyn vain määrätyille alueille; esimer- kiksi Jaava oli suljettu kristilliseltä lähetystyöltä vuoteen 1850, Bali kokonaan. Vuoteen 1830 saakka lähetystyöntekijät eivät saaneet työskennellä edellä maini- tun "valtionkirkon" ulkopuolella.

Vuonna 1854 hallitus antoi heille ja myös katolisille lähetyksille lisää työ- mahdollisuuksia, mutta vain yksi lähetysseura tai kirkkokunta sai työskennellä kullakin alueella. Siten esimerkiksi luterilaiset saksalaislähetykset työskenteli- vät Sumatran batakien parissa, joiden kirkko kasvoi Aasian suurimmaksi lute- rilaiseksi kirkoksi. Kiinalaisten parissa työskentelivät vain kiinalaissyntyiset kristityt, jotka perustivat vähitellen oman itsenäisen kirkon, jonka kielenä oli sekä kiina että indonesia. Vasta 1900-luvun alussa jotkut länsimaiden lähetykset alkoivat työskennellä Indonesian kiinalaisten parissa. Myös muut indonesialai- set alkoivat 1860-luvulta lähtien perustaa kansallisia (etnisiä) kirkkoja; vuonna 1970 niitä oli 150.

Itsenäisen kirkon lähetystyö

1900-luvun alussa syntynyt kansallismielinen liike rohkaisi seurakuntia yhdistymään ja perustamaan itsenäisiä kirkkoja, jotka olisivat vapaat lähetysten holhouksesta. Lähetysten epäilyksistä huolimatta ne julistautuivatkin riippumattomiksi 1930. Aluksi ne kuitenkin joutuivat turvautumaan lähettien apuun, koska koulutetuista kansallisista työntekijöistä oli pulaa. Kun kirkkojen johto vähitellen siirtyi kansallisille työntekijöille, alkoi vanha käsitys, että kristinusko oli hollantilaisten uskonto, hävitä.

Indonesian nuorilla etnisillä kirkkoilla oli ongelmana myös suhtautuminen nationalistiseen liikkeeseen ja sen ajamaan kansalliseen yhtenäisyyteen, lähetystyöntekijät kun olivat pyrkineet pitämään kristityt erillään politiikasta. Paineita lisäsi japanilaismiehitys 1942–1945, jolloin lähetystyöntekijät vangittiin, taloudellinen apu Euroopasta loppui, ja japanilaiset takavarikoivat koulut, sairaalat, kirkkorakennukset ja kaiken lähetysseurojen omaisuuden, kielsivät kirkkojen toiminnan ja lähetystyön, ja teloittivat monia kristittyjen johtajia. Yrittivät japanilaiset pakottaa kristityt Japanin keisarin palvontamenoihin, mistä indonesialaiset kuitenkin kieltäytyivät. Maahan saapuneet Japanin Kyodan-kirkon papit ryhtyivät silloin puolustamaan Indonesian seurakuntia ja laukaisivat kriittisen tilanteen.

Japanilaismiehityksen päätyttyä Indonesian itsenäisyystaistelu Hollantia vastaan kiihtyi ja pitkittyi monivuotiseksi. Sukarno julisti maan itsenäiseksi elokuussa 1945, mutta vasta 1950 perustettiin Indonesian tasavalta, YK:n painostettua Hollannin tunnustamaan Indonesian itsenäisyyden.

Erääksi tulokseksi japanilaismiehityksen ja itsenäisyystaistelun vaikeasta ajasta on voitu todeta, että se ei suinkaan heikontanut Indonesian kirkkoja, vaan päinvastoin vahvisti niitä ja teki ne tietoisemmiksi kirkon lähetystehtävästä ja kansallisesta vastuusta. Valtaosa indonesialaisista lähetystyöntekijöistä työskenteleekin nykyään omassa maassa. Kirkon imago muuttui: kun siirtomaa-aikana kirkkoa oli pidetty hollantilaishallituksen agenttina ja vieraana indonesialaiselle yhteiskunnalle, kirkon mukanaolo kansan kärsimyksissä ja sen itsenäisyystaistelussa antoi kuvan "kirkosta, joka oli oleellinen osa kansakunnan elämää". (Ukur 1982,5–6.) Lisäksi japanilaispappien läsnäolo japanilaismiehityksen aikana laajensi indonesialaiskirkkojen näköpiiriä ja teki ne ekumeenisesti tiedostaviksi.

The Council of Indonesian Churches perustettiin 1950, ja Indonesian kirkkojen edustaja oli 1948 perustamassa Kirkkojen Maailmanneuvostoa.

Indonesian itsenäisessä, muslimi-enemmistöisessä tasavallassa kristinusko hyväksyttiin yhdeksi maan neljästä pääuskonnosta, kun presidentti Sukarno otti tasavallan hallintoperiaatteeksi viisi hyvettä tai sopimusta ("pancasila"): usko yhteen kaikkivaltiaaseen Jumalaan, oikeudenmukaisuus, humanismi, kansallinen yhtenäisyys ja demokratia. Tähän liittyen Indonesian uskonnoiksi hyväksyttiin neljä uskontoa: islam, katolisuus, protestanttisuus sekä hinduismi-buddhismi; kaksi viimeisintä luettiin yhdeksi uskonnoksi.

Määräys, että jokaisen indonesialaisen oli kuuluttava johonkin näistä, sai aikaan suurimmat uusien pyrkijöiden joukot kirkkoihin; melkoiset määrät liittyivät myös muslimeihin. Itse asiassa sanotaan, että useimpien indonesialaisten uskontoon, etenkin Jaavalla, on sekoittunut enemmän tai vähemmän perinteisen kansanuskonnon animistis-mystisiä aineksia, jotka kuuluvat heimojen vanhaan kulttuuriin. Tämä selittää sen, miksi Indonesiassa islamilaisuus on enimmäkseen pehmeämpää ja suvaitsevampaa kuin Lähi-idän maissa. Tosin ääriryhmiäkin on, kuten esimerkiksi viime vuosien tilanne Molukeilla osoittaa.⁴

IV. "AASIAN AINOA KATOLINEN MAA": FILIPPIINIT

Filippiinien saaristotasavaltaan kuuluu 7100 saarta, joista 2440 on asuttuja. Maan monivaiheisesta historiasta johtuu väestön ja kulttuurin monikerroksisuus, mikä näkyy myös kielitilanteessa: Filippiineillä puhutaan 87 kieltä ja murretta. Virallisiksi kieliä ovat englanti ja *tagalog* tai siihen perustuva uusi kirjakieli *pilipino*. Maan lähes 76 miljoonasta asukkaasta yli 89 % on kristittyjä, heistä 85 % roomalaiskatolilaisia ja 7 % protestantteja. Muslimeja on 6,12 % eli 4 729 095, heimoskontojen kannattajia 1 %.(Barrett)

Katsaus Filippiinien historiaan

Filippiinien varhaisimpia asukkaita, negriittejä, asuu pieni jäännös pääsaaren Luzonin pohjois-osissa. Borneolta ja Jaavalta siirtyneisiin indonesialaisiin heimoihin on sekoittunut malaijilaisia heimoja. Myöhempiä tulokkaita ovat Mindanaolla ja Sulu-saarilla asuvat morot, jotka ovat tuoneet mukanaan arabialaisen

kulttuurin vaikutusta ja joiden keskuuteen islam on levinnyt 1300-luvulta lähtien. Kiinalaisia, joita maassa on asunut 1200-luvulta asti, on nykyään Filippiineillä ”puhtaina” yli 400 000, ja kiinalaista verta on runsaasti myös seka-avioliittojen jälkeläisissä mestitseissä.

Varsin voimakkaasti Filippiineillä tuntuu espanjalaisten vaikutus, koska he hallitsivat maata yli 300 vuotta (1565–1898). Meksikon kautta Tyynen valtameren yli tulleet espanjalaiset valloittivat saaret parissakymmenessä vuodessa, paitsi vuoristoheimoja ja moroja, joita he eivät koskaan ole onnistuneetkaan täysin kukistamaan. Espanjalaisten harjoittama häikäilemätön riisto ja julmuudet, joita tosin kirkonmiehet aluksi yrittivät hillitä, aiheuttivat maassa 200–300 kapinaa ja synnyttivät lopulta 1800-luvulla itsenäisyysliikkeen.

Itsenäisyystaistelussa (1896–1898) espanjalaiset voitettiin amerikkalaisten avulla, ja Filippiinit julistautui itsenäiseksi. Pariisin rauhassa 1898 Espanja kuitenkin luovutti Filippiinit Yhdysvalloille 20 miljoonasta dollarista. Filippiiniläiset kävivät amerikkalaisia vastaan kolme vuotta sotaa, jossa 16 000 filippiiniläistä ja 4000 amerikkalaissotilasta kaatui, ja 700 000 siviiliasukasta kuoli sodan seurauksiin. Tuloksena oli Filippiinien tappio. Lisäksi amerikkalaiset panivat toimeen ensimmäisen miehitysvuotensa aikana enemmän teloituksia kuin espanjalaiset yli 300 vuoden aikana. Erityisesti monia filippiiniläispappeja teloitettiin amerikanvastaisuuden takia.

Yhdysvaltain miehitys kesti lähes 50 vuotta, mutta amerikkalaiset siirsivät maan hallinnon filippiiniläisille 1935 ja pyrkivät kehittämään etenkin maan taloutta ja koulutusta. Japanilaismiehityksen aikana (1942–1944) Manila hävitettiin ja yli miljoona filippiiniläistä kuoli sissisodassa. Maan itsenäistyttyä 1946 Yhdysvalloille jäi edelleen huomattavia taloudellisia ja sotilaallisia etuja; viimeinen 23:sta sotilaallisesta tukikohdasta tyhjeni amerikkalaisista 1992.

Filippiinien suuria ongelmia itsenäistymisen jälkeenkin ovat olleet korruptio, nopea väestönkasvu, taloudellinen uuskolonialismi, maanomistusolot ja vallan keskittyminen pienen rikkaan eliittiluokan käsiin. Presidentti Marcosin poikkeuslaki 1972–1981 katkaisi julkisen opposition toiminnan ja johti lopulta kuuluisaan verettömään vallankumoukseen 1986 ja Marcosin hallituksen päätymiseen.

Poliittinen vallankumous ei kuitenkaan tuonut monien toivomaa sosi-

aalista vallankumousta. Poliittisen, taloudellisen ja sosiaalisen kriisin lisäksi filippiiniläiset ovat kokeneet myös arvojen kriisin. Vanha filippiiniläinen heimo-kulttuuri on lähes tukahtunut kaupunkilaisen ylä- ja keskiluokan espanjalais-amerikkalaisen koulutuksen ja kulttuurin alle; vain maaseudulla sen vaikutus on vielä tuntuva. Tämä on haastanut filippiiniläiset etsimään kansallista identiteettiään, mikä näkyy myös filippiiniläisessä teologiassa.

Jatkuvaa levottomuutta näihin päiviin asti ovat aiheuttaneet etelän morot, jotka ovat viime vuosikymmeninä saaneet koulutusta ja poliittista tukea muilta muslimivaltioilta ja -järjestöiltä. Vaikka 13 eteläistä muslimiprovinssia on saanut itsehallinnon 1977, morot vaativat yhä täydellistä itsenäisyyttä. Levottomuuksien ja sissisodan syynä ei ole ollut vain uskonto, vaan ne ovat olleet myös aliste-
tun moro-väestön kapinaa epäoikeudenmukaisia maanomistusoloja vastaan.

Lähetystyö Filippiineillä

Kristinusko tuotiin Filippiineille roomalaiskatolisessa muodossa 1500-luvun Espanjasta Meksikon kautta. Varsinaisen lähetystyön aloittivat 1565 de Legaspin *conquistadorien* mukana tulleet viisi augustiinolaismunkkia ja heitä myöhemmin seuranneet kerjäläismunkit ja jesuiitat. Kukin sääntökunta sai Espanjan kunin-
kaan määräyksestä osalleen tietyn työalueen.

Valtaosa tasankojen asukkaista kastettiin 50–60 vuoden kuluessa. Joukossa oli myös useita kiinalaisia kauppiaita; yleensä kiinalaiset eivät kuitenkaan halunneet kääntyä ja nousivat lopulta kapinaan espanjalaisten pakkokäänny-
tystä vastaan. Muun väestön kääntymisiin vaikutti muun muassa se, että maan valtauskonto oli järjestäytymätöntä alkuperäisuskontoa, ja rannikoille levinnyt islamkin oli vielä varsin pinnallisesti omaksuttua. Kääntymisiä vauhditti myös espanjalaisten viranomaisten painotus, että kasteen ottamista pidettiin uskollis-
suuden osoituksena uusia isäntiä kohtaan.

Suoranainen pakkokäännytyskään ei ollut harvinaista. Aluksi munkit puolustivat kylien asukkaiden oikeuksia espanjalaisten ja filippiiniläisten alue-
johtajien riistoa vastaan, mutta 1600-luvulla munkkien asenteet muuttuivat. Papista tuli yleensä koko kyläyhteisön auktoriteetti, joka hoiti asioita kylän joh-
tajan välityksellä. Paikallistasolla espanjalaisten valta oli siis paljolti riippuvai-
nen kirkosta.

1570-luvulla lähetystyötä jarrutti espanjalaisten sotilaitten julma ja epä-kristillinen toiminta ja lähetystyöntekijöiden vähyys, kielitaidottomuus ja varojen puute. Myöhemmin lähetystyötä edistivät munkkien perustamat koulut ja sairaalat, maanviljelyn opettaminen ynnä muu kehitystyö, joka tapahtui kansan kielellä. Ensimmäinen katekismus *tagalogiksi* ilmestyi 1593, ja samoihin aikoihin saatiin kielioppeja, sanakirjoja ja uskonnollista kirjallisuutta eri heimojen kielellä. Kun espanjalaiset eivät kääntäneet Raamattua kansan kielelle, kansa tutustui Raamatun kertomuksiin niin sanotuista *passio*-kertomuksista ja lisäili niihin omia tulkintojaan. Lähettien opetuksista huolimatta uuteen uskontoon sekoittui paljon perinteisiä uskomuksia ja magiaa.

Kaikki koulut olivat aluksi vain espanjalaisia varten, mutta 1600-luvulla filippiiniläisetkin alkoivat päästä niihin, joskin vasta 1780-luvulta lähtien he saivat myös oikeuden suorittaa lopputulkintoja. Vaikka maassa oli koulutettu jo 1600-luvulla kiinalaisia ja vietnamilaisia pappeja, filippiiniläisille tie pappis-uralle aukeni vasta 1700-luvulla. Asiaa selitettiin osaksi kiinalaisten filosofisem-mällä kulttuurilla.

Tarmokkaat filippiiniläiskristityt alkoivat jo varhain auttaa evankeliumin levittämisessä. Vuoristoheimojen keskuudessa lähetystyötä riitti ja on riittänyt nykyaikaan saakka. Lähetystyötä suunnattiin myös oman maan ulkopuolella Vietnamiin ja Kiinaan sekä Tyynen valtameren saarille. Amerikkalaisaikana alkoi Filippiineille tulla lukuisia protestanttisia lähetyksiäkin, joista monet konservatiivis-evangelikaaliset pyrkivät saamaan käännynnäisiä katolilaisista. Filippiineillä on myös pieni amerikkalaisen Missouri-synodin 1946 aloittama luterilainen kirkko, joka tekee lähetystyötä pääasiassa Pohjois-Luzonin vuoris-toheimojen parissa sekä Mindanaolla. Se on myös halukas työskentelemään naa-purimaissa yhdessä eurooppalaisten kumppanien kanssa.

Filippiiniläispappien kokema epäoikeudenmukaisuus ja epäluuloisuus erityisesti rikkaitten kerjäläismunkistojen taholta ajoi monet heistä taistelemaan itsenäisyysliikkeiden ja vallankumouksen puolesta. Marcosin aikana 1980-luvulla Filippiinien katolisen kirkon johtokin alkoi aktivoitua sosiaalisesti ja poliittisesti. Useat protestanttisetkin papit alkoivat osallistua sosiaaliseen toi-mintaan ja päästä yhteistyöhön katolilaisten kanssa. Myös dialogi katolilaisten kanssa pääsi käyntiin, vaikka osallistujia olikin vain pieni vähemmistö näissä

kirkoissa. Katolilaiset ovat myös alkaneet nähdä tärkeäksi muslimien kanssa käytävän dialogin, siinä kun on kyseessä Filippiinien kansallinen yhtenäisyys ja vuosisatoja kestäneen moro-ongelman ratkaisu.

Filippiinien poliittis-yhteiskunnallisen epävakaisuuden lisäksi maan roomalaiskatolisella kirkolla on huolena vaikea pappispula. Sen seurauksena kansanopetus kärsii, taikausko lisääntyy ja erilaiset lahkot saavat helposti jalansijaa. Koska katolisen kirkon johto on niin pitkään ollut ulkomaalaisten käsissä – ensimmäinen filippiiniläinen piispa nimitettiin 1906, arkkipiispa 1934 ja kardinaali 1960 – kansa kokee kirkko-instituution ja sen papiston yhä vieraaksi. Se ei arvosta filippiiniläisiä pappeja, ja siksi heistä on puutetta, joten puolet papistosta on yhä länsimaalaisia, pääasiassa amerikkalaisia, espanjalaisia ja saksalaisia. – Kristinuskon tulo Filippiineille eurooppalaisen siirtomaavallan tuomana on aiheuttanut filippiiniläisissä yhä elävän vierauden tunteen, jossa kristinuskon ja länsimaat samastuvat. Yhä vielä.

V. "KRISTINUSKO OSA KANSALLISTA KULTTUURIA": KOREAN TASAVALTA

Korean tasavallassa eli Etelä-Koreassa on asukkaita noin 46 844 000. Sen neljän uskonnollisen tai uskonnollis-filosofisen päätradition kannattajaluvut (Barrettin mukaan): shamanismi 15,6 %, buddhalaisuus 15,3 %, (uus)kungfutselaisuus 11,1 % ja kristinuskon 40,8 % eli yli 19 miljoonaa, joista katolilaisia 7,9 %. Lisäksi yli 250 synkretistisen uususkonnon kannattajia 15,2 %. Kristittyjen prosentuaalinen määrä on Filippiinien ja Papua-Uuden-Guinean jälkeen Aasian kolmanneksi korkein.

Katsaus yhtenäisen Korean historiaan

Korealaisheimot ovat yli 2000 vuotta sitten siirtyneet Itä-Siperiasta Korean niemimaalle ja muodostaneet siellä pikku valtioita, kunnes Koryo-kuninkaat 900-luvulla yhdistivät koko niemimaan hallintaansa. Vähitellen yhtenäiseksi sulautunut Korea sai runsaasti vaikutteita naapurinsa iso-veli Kiinan kulttuurista ja uskonnoista, muun muassa kungfutselaisesta etiikasta ja Intiasta tulleesta buddhalaisuudesta.

Tietävästi noin puolet Korean kielen sanastosta on kiinalaista alkuperää, vaikka kiinalaisen kirjoitusjärjestelmän rinnalle kehitettiin jo 1443 korealainen kirjoitusjärjestelmä *Hangul* eli *onmun*. Sen piti syrjäyttää kiinalainen järjestelmä toisen maailmansodan jälkeen, mutta kaikki korealaiset eivät vieläkaan halua luopua kiinalaisista merkeistä. Niiden tunnetaan kuuluvan korealaiseen identiteettiin, ja sitä paitsi *Hangulilla* ei korealaisten mielestä voikaan ilmaista käsitteellisempiä asioita.

Korea on joutunut useaan otteeseen naapurien hyökkäysten kohteeksi ja ollut riippuvainen milloin mongoleista, milloin mantshuista, milloin japanilaisista (1876–, 1910–1945). Vaikka Japanin varsinainen miehitysaika jäi lyhyeksi (35 v.), se jätti korealaisten mieliin katkeria muistoja. Yli 5,12 miljoonaa korealaista vietiin Japaniin pakkotyöhön ja prostituoiduiksi. Ja vaikka japanilaiset kehittivät Koreaan uudenaikaista teollisuutta ja maanviljelystä, he samalla ottivat liike-elämän omiin käsiinsä ja pyrkivät sulauttamaan Korean väestön, kulttuurin, jopa kielen omaansa. Sen seurauksena Koreaan syntyi voimakas nationalistinen itsenäisyysliike japanilaisten sortoa vastaan, ja yhä vielä korealaiset suhtautuvat japanilaisiin muita naapureita kielteisemmin. (Jakobson & Sarvimäki, 304.).

Toisen maailmansodan jälkeen 1948 maa jaettiin kahtia, Yhdysvaltojen tukemaan Korean tasavaltaan ja Neuvostoliiton ja Kiinan tukemaan Korean demokraattiseen kansantasavaltaan. Korean sodan (1950–1953) jälkeen niiden rajaksi jäi aseleporaja 38. leveyspiirillä.

Korean tasavalta

Kommunistidiktattori Kim Il-Sungin johtama Pohjois-Korea sulkeutui tiukasti muulta maailmalta ja sen asukkaat joutuivat omaksumaan Kimin marxismi-leninismistä muokkaaman ideologian. Sen sijaan Etelä-Korea kävi monivaiheisen kehityksen läpi sekä taloudellis-yhteiskunnallisella että yleensä sisäpoliittisella alueella. Itsevaltaisiksi pyrkineet presidentit vaihtuivat tiheässä tahdissa demokratiaa vaativien opiskelijamellakoiden ja sotilasvallankaappausten pakotamina.

Pitkäaikaisin presidentti, diktatuurisesti hallinnut Park Chung-Hee (1961–1979) nosti Etelä-Korean talouden jaloilleen ja kehitti teollisuutta köyhää väestöä raskaasti riistävin ottein, kunnes demokratialiike syöksi hänet vallasta.

Etelä-Korea kävi läpi Aasian nopeimpiin kuuluvan teollistumisprosessin, joka autioitti maaseutua ja loi kaupunkeihin slummeja. Vielä 1980-luvulla Etelä-Koreassa oli maailman pisimmät työpäivät ja eniten teollisuusonnettomuuksia, suuri osa työväestöä sosiaaliturvasta ja eläkkeistä osatonta. Nopeasti kasvanut kansantalous on 1990-luvulla mahdollistanut elintason nousun jakaantumisen tasaisemmin. Myös suhde Pohjois-Koreaan on osoittanut pieniä lientymisen merkkejä.

Roomalaiskatolisuuden tulo Koreaan

Eräistä lähteistä päätellen kristillinen (nestoriolainen) vaikutus ulottui ehkä jo 800-luvulla Kiinasta Koreaan. 1500-luvulla Koreassa kävi Japanista käsin jesuiittoja, ja japanilaisten orjiksi ottamia korealaisia kerrotaan kastetun, mutta 1626 he saivat surmansa Japanissa puhjenneessa vainossa.

Samoihin aikoihin kristinuskko alkoi levitä Koreaan Kiinasta kirjallisuuden ja Kiinassa vierailleiden korealaisten tuomana. Monet korealaiset oppineet ja virkamiehet kiinnostuivat luonnontieteellisen, matemaattisen, filosofisen ja teologisen kirjallisuuden välityksellä länsimaisesta kulttuurista. Yksi heistä sai kristillistä opetusta ja kastettiin Pekingissä 1784 jesuiittojen toimesta, ja hän antoi sitten kristillistä opetusta Koreassa, kunnes hänet vainon aikana 1801 teloitettiin.

Korealaiset kristityt organisoituivat kirkoksi vuoden 1787 jälkeen, ja heidän pyynnöstään Pekingin piispa lähetti heille ensimmäisen koulutetun papin, kiinalaisen Chu Mun-Mo'n eli James Hu'n 1794. Vuonna 1800 sanotaan Koreassa olleen noin 10 000 (katolista) kristittyä siitä huolimatta, että hallitus oli 1785 kieltänyt uuden opin ja kirjojen maahan tuonnin. Hallitus ei näet hyväksynyt sitä, että kristittyjen piti luopua korealaisille tärkeästä esi-isien palvonnasta. Ankarat vainot jatkuivat aalloittain vuodesta 1786 lähtien lähes sata vuotta. Surmansa saivat muiden muassa ensimmäinen korealainen (katolinen) pappi (1846) sekä salaa maahan tulleet ranskalaiset papit ja piispa.

Katolilaiset käänisivät kirjallisuutta koreaksi, julkaisivat ensimmäisen korean kieliopin ja kiinalais-korealais-ranskalaisen sanakirjan sekä uskonnollista kirjallisuutta. Kristinuso levisi kansan keskuuteen ja korealaistui, saaden muun muassa emotionaalisempia ja eskatologisempia vivahteita.

Katolinen teologinen seminaari alkoi Koreassa 1885. Japanilaisvallan alkaessa 1910 maassa oli yli 73 500 katolilaista. Vuonna 1942 paavi nimitti ensimmäisen korealaisen piispan, 1962 arkkipiispan. Katolisuus jäi kuitenkin (Etelä-)Koreassa protestanttisuutta heikommaksi. Se oli enimmäkseen ulkomaalaisten työntekijöiden hoidossa, pysytteli protestantteja enemmän syrjässä maan itenäisyysliikkeestä ja salli japanilaisaikana jäsentensä palvoa japanilaisten vaatimuksesta shinto-temppeleissä. Katolilaiset korostivat enemmän kirkkolaitosta kuin sosiaalista ja poliittista osallistumista tai koulu- ja sairaalatyötä.

Vasta toisen maailmansodan jälkeen katolisuus on kasvanut, kun Etelä-Korean katolinen kirkko on osallistunut sosiaaliseen ja poliittiseen toimintaan, taisteluun työväen oikeuksien ynnä muiden ihmisoikeuksien puolesta, etenkin 1980-luvulla. Siksi katolisella kirkolla on Etelä-Koreassa myös laajalti vaikutusvaltaa jäsenistönsä ulkopuolellakin.

Protestanttinen lähetystyö Koreassa

Tietävästi ensimmäinen protestanttinen lähetyssaarnaaja, joka pistäytyi Koreassa, oli saksalainen lääkäri Karl F. A. Gützlaff. Muitakin pistäytyjiä on ollut. Hedelmällisintä oli kahden Skotlannin presbyteerisen kirkon Mantshurian-lähetin John Rossin ja John McIntyren työ: he käänsivät korealaisen tulkkinsa kanssa Pohjois-Korean murteelle koko Uuden testamentin (1887), jonka osia Mantshuriassa kristityiksi tulleet korealaiset sitten levittivät kotimaahansa. Ross julkaisi myös ensimmäisen Korean kieliopin englanniksi ja ensimmäisen Korean historian länsimaisella kielellä.

Korealaisten pyynnöstä Ross kävi 1880-luvulla useaan otteeseen pohjois-Korean kylissä kastamassa satoja kastetta odottavia kristittyjä. Koreankieliset evankeliumit ja traktaatit ja niitä levittävien korealaiskristittyjen uskontodistus olivat monilla seuduilla ainoat "lähetyssaarnaajat". Jotkut Mantshuriassa kastetut levittivät kristinuskoa Söulin seuduillakin, vaikka vuodesta 1866 lähtien sellainen toiminta oli kielletty kuolemanrangaistuksen uhalla.

Samaan aikaan kristillistä kirjallisuutta levisi maahan myös Japanista muun muassa siellä olevien korealaisten välityksellä ja osittain heidän kääntämään. Vuonna 1884 korealaiset perustivat ensimmäisen protestanttisen seurakunnan maahansa. Kristillisen kansankielisen kirjallisuuden levittäminen on

siis ollut lähetystyön tehokkaimpia aseita Korean sekä katolisen että protestanttisen kristillisyyden alusta asti. Koreassa oli näin ollen kristittyjä protestanttisiakin ryhmiä jo ennen kuin amerikkalaiset presbyteeri- ja metodistikirkkojen lähetit saapuivat 1884 ja aloittivat sairaala- ja koulutyön länsimaista kulttuuria suosivan kuninkaan varovaisella suostumuksella ja tuella. Näiden uranuurtajien työn hedelmänä nykyään yli 92 % kansasta on lukutaitoista. Amerikkalainen naislähetti aloitti myös naisten koulutuksen 1886, ja 1910 lähetit avasivat ensimmäisen naiscollegen. Suurin osa Korean protestanteista oli ja on naisia. Alkuvuosikymmeninä he sekä toivoivat itse vapautuvansa alistetusta asemastaan että voivansa auttaa kansaansa vapautumaan ja kehittymään evankeliumin sanoman avulla.

Vuoteen 1890 mennessä lähetystyötä koskeva kielto Koreassa menetti merkityksensä. Kristittyjen määrä alkoi kasvaa räjähdysmäisesti etenkin pohjoisen köyhien maanviljelijöiden kylissä. He toivoivat kristinuskon tuovan elämään oikeudenmukaisuutta ja turvaa onnettomuuksia ja mielivaltaa vastaan. Perheenisän omaksuttua kristinuskon hän toi kirkkoon koko perheensä. Evankeliumin sanoma levisi sitten luontevasti suvun ja naapureiden keskuuteen. Lähetystyöntekijöiden tehtäväksi jäi opettaa ja kastaa ihmiset, jotka tulivat pyytämään kastetta.

Korean pohjoisosissa itsenäiset kristityt rakensivat itse kirkkonsa ja palkkasivat pappinsa. Etelässä maanviljelijät olivat maalaisaateliston köyhiä vuokralaisia, joita isännät usein kielsivät liittymästä kirkkoon. Siksi kristinuskon leviäminen oli etelässä hitaampaa.

Korean protestanttisen kirkon nopeaan kasvuun sen alkuvaiheessa on löydetty monia syitä. Kungfutselaisuuden ja buddhalaisuuden vaikutus oli heikentynyt, eivätkä ihmiset löytäneet niistä tyydytystä. Poikkeuksena oli kansan keskuudessa yleinen shamanismi, jonka on arveltu tavallaan valmistaneen maaperää kristinuskolle, koska se oli totuttanut ihmiset etsimään korkeamman olennon apua hätäänsä.

Joidenkin tutkijoiden mielestä lähetystyöntekijöiden 1890-luvulla omaksumalla ja kehittämällä niin sanotulla *Neviuksen metodilla* on ollut vaikutusta etenkin presbyteerisen kirkon kasvuun ja korealaisen kristillisyyden luonteeseen yleensä. Tosin eräät sen periaatteista olivat jo aiemmin korealaiselle kristillisyyden ominaisia.

Tämän metodin mukaisesti työskenneltiin etupäässä oppimattoman kansan eli talonpoikien ja naisten parissa ja koulutettiin heitä viemään evankeliumia oma-aloitteisesti toisille sekä hankkimaan kirkkotilat. Maaseutukaupunkeihin perustettiin alkeiskouluja, ja ennen kaikkea ohjattiin kristityt ryhmissä opettelemaan Raamattua ulkoa. Usein miehet lukivat sitä kiinaksi, naiset koreaksi. Merkittävää oli, että Raamattu käännettiin ja kirjoitettiin tavallisen kansan helposti opittavissa olevalle Hangul- eli onmun-kirjoituksella. Tosin sivistyneet halveksivat sitä, koska sillä oli vaikea ilmaista abstraktisia ja opillisia asioita, mutta toisaalta sen konkreettinen ilmaisutapa teki Raamatun kertomukset tavalliselle kansalle helposti ymmärrettäviksi. Se saattoi jopa samastaa omat kokemuksensa etenkin eräisiin Vanhan testamentin kertomuksiin. Hangul-Raamatulla oli siten suuri vaikutus myös korealaisen kansallistunteen kehittymiseen, ja siksi japanilaiset sittemmin kielsivät Hangulin käytön kouluissa ja jumalanpalveluksissa.

Kristinuskon leviämiseen vaikuttaneista poliittisista tekijöistä tärkein oli sulkeutuneen Korean vähittäinen avautuminen yhteistoimintaan ulkovaltojen kanssa ja erityisesti halu saada kosketusta länsimaiseen kulttuuriin. Kristinuskon ja länsimainen kulttuuri samastuivat tässä vaiheessa kaikkialla Kaukoidässä, etenkin nuorten edistyksellisten mielissä. Sitä olivat omiaan vahvistamaan lähetysten lääkintäapu ja lähetyskoulut.

Korean amerikkalaisilla lähetystyöntekijöillä oli myös varovainen, kungfutselaiseen hierarkiseen yhteiskuntaan sopiva strategia: he aloittivat luomalla hyvät suhteet hoviin ja edeten sitten yhteiskunnan alemmille tasoille. Myös reformoituihin kirkkoihin kuuluvien protestanttien ankaran legalistisen etiikan arvellaan vedonneen kungfutselaisen kasvatuksen saaneeseen Korean älymyykseen.

1900-luvun alkupuoliskolla Korean kirkkojen kasvuun ja korealaisen kristillisyyden patrioottiseen luonteeseen vaikutti voimakkaasti Japanin miehitysaika. 1910-luvulla protestantit olivat yleensä valveutuneimpia, aktiivisimpia ja parhaiten koulutettuja sekä tottuneita taistelemaan sosiaalisten ja poliittisten uudistusten puolesta. Silloin syntynyt Korean kansallislaulukin oli kristityn sepittämä. Presbyteerinen kirkko oli japanilaismiehityksen aikana ainoa valtakunnallinen organisaatio, ja sillä oli ilmaisu- ja toimintavapautta, joten siitä tuli

nationalismin kanava. Ainoastaan sillä säilyi myös täysi (länsimainen) koulujärjestelmä.

Japanilaiset murskasivat vuoden 1919 itsenäisyysliikkeen verisesti. Vangittujen ja teloitettujen joukossa oli myös kristittyjä. Tämä lisäsi heitä kohtaan tunnettua kunnioitusta. 1930- ja 1940-luvuilla japanilaisten painostus oli pahimmillaan, ja kristittyjenkin lukumäärä aleni puoleen entisestä. 1900-luvun alussa alkanut herätysliike keskittyi hengellisen elämän hoitamiseen ja sosiaalinen uudistustoiminta heikkeni; suurin osa kirkoista oli konservatiivis-fundamentalistisia. Japanilaismiehityksen päätyttyä kirkoissa tapahtui paljon hajaantumista.

On sanottu, että Etelä-Koreassa kristinusko on sulautunut parhaiten Aasian maista paikalliseen kulttuuriin. Tosin Koreassa ei ole syntynyt esimerkiksi omia virsiä, kristillistä taidetta tai kirkkoarkkitehtuuria - lähes kaikki on lainattu länsimailta, niin myös suureksi osaksi teologia. Vain kuuluisaksi tullut minjung-teologia sisältää omaperäisempiä elementtejä. Toisaalta on myös muistettava, ettei korealainenkaan kristillisyys ole kaikissa kirkoissa säilynyt puhtaana shamanistisista vaikutteista.

Lähetystyö Aasian maissa on siis yhä kesken, kutsuttiinpa sitä sitten lähetystyöksi tai evankelioimiseksi. Työ on kuitenkin siirtynyt pääasiassa kansallisten työntekijöiden hoitoon, vaikka heidän rinnallaan tai alaisinaan on vielä jonkin verran ulkomaalaisiakin, etenkin Aasian kirkkojen lähettämiä. Esimerkiksi Kaukoidän luterilaiset kirkot tekevät eri maissa paljon lähetystyötä yhdessä. Tällaisten työkumppanien mukanaolo muistuttaa Kristuksen kirkon universaaliudesta.

Kansallisten kirkkojen itsenäisyys on osaltaan ilmausta evankeliumin kontekstualisoitumisesta, joka ilmenee – tai on ilmenemättä – myös kirkkojen ja kristittyjen elämässä, sanoman tulkinnassa, teologiassa, jumalanpalveluksissa, rukouksessa. Ongelmatonta se ei ole. Aasialainen kristillisyys ei ole vain jonkin tietyn aasialaisen kulttuurin pukuun puettua kristillisyyttä, vaan evankeliumin tulemistä osaksi ihmisten ajattelua, tunne-elämää, toimintaa, kokemuksia. Sel-

laista kristillisyyttä syntyy siellä, missä evankeliumi inkarnoituu, tulee osaksi ihmisten elämää, ja varsinkin siellä, missä kristityt osallistuvat koko kansan yhteisten kuormien kantamiseen ja yhteiseen kärsimykseen.

SUMMARY

From Jerusalem to the Far East: Asian Routes of Christian Mission

This article gives a survey of the eastern expansion of the Christian church that started from the centers of Antioch and Edessa. It was the Nestorian (Syriac) Christianity which spread out along the trade routes ("Silk Road") of Central Asia and by A.D. 635 had reached the heart of China. The other route was the sea route with traders along the coasts of the Arabian Sea, the Bay of Bengal, the Straits of Malacca and the South China Sea. As examples of later developments of mission in the Far East the article gives a short survey of mission in Indonesia, Korea and the Philippines.

VIITTEET

1. Kristittyjen käyttämä aramea oli Persian valtakunnan hallintokieli, jota alettiin nimittää syyriaksi. Vanha Persia ulottui Välimerestä Indusjokeen, mutta roomalaiset karkottivat sen Välimeren rannikoilta idemmäksi. Raja näiden kahden suurvallan välillä oli vuosisatoja labiili.
2. Edessa oli pienen Oshroenen pääkaupunki. Oshroenesta tuli ensimmäinen kristittyjen kuningaskunta.
3. Indonesian muslimien määrästä, samoin kuin mm. asukasluvusta on erilaisia arvioita. Barrettin ilmoittamista luvuista poikkeaa esim. WEF:n (World Evangelical Fellowship's Religious Liberty Commission) selostus: Indonesian hallituksen ilmoitus on "aina": 210 miljoonaa asukasta, joista 90% muslimeja; "useimpien kristittyjen" mukaan täsmällisempi arvio on: muslimeja 80%, kristittyjä 15%, ja loput 5% hinduja, buddhalaisia ja animisteja.

4. Esimerkiksi suurimmat islamilaisjärjestöt hyväksyvät käsityksen, jonka mukaan on Jumalan tahto, että uskontoja on useita, eikä pelastus ole vain islamissa, ja että muslimin on eletävä rauhassa muunuskoisten kanssa.

KIRJALLISUUS

Barrett, David B. & Kurian, George T. & Todd, M. Johnson
2001 World Christian Encyclopedia. 2nd ed., Vol.1. Oxford.

England, John C.

1991 The Earliest Christian Communities in Southeast and Northeast Asia:
An Outline of the Evidence Available in Seven Countries Before A.D.
1500. – Missiology, Vol. XIX No 2, April.

Jacobson, Linda & Sarvimäki, Marja

2001 Perinteen taika. Nykyaika Kiinassa, Etelä-Koreassa ja Japanissa. WSOY,
Helsinki.

Kena, Kirsti

1993 Kaukoidän teologian näkökulmia. Korea, Japani ja Filippiinit. –
Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 181. Helsinki.

Neill, Stephen

1965 A History of Christian Missions. The Pelican History of the Church.
Vol.Six. London.

Skarsaune, Oskar

1992 Kirkehistorien vi glemte: Den syriske kirke. – Norsk tidsskrift for misjon
4, 182–204.

Ukur, Fridolin

- 1982 A Brief History of the Churches in Indonesia. – CTC Bulletin. Bulletin of the Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia. Vol. 3 No 2.

WEF

- 2001 Religious Liberty Commission E-mail Conference Islam in Indonesia.

PER-OLOF MALK

MISSION IN SOUTH AND SOUTH EAST ASIAN CONTEXT SOME REMARKS ABOUT MISSION HISTORY AND MISSION THEOLOGY IN THE AREA

From the viewpoint of Christian missions and theology of missions the religious situation in South Asia and South East Asia (later on SASEA) is interesting, unique and challenging. For the most part, the masses of people living in that geographically vast area have embraced three world religions, two of which (Hinduism and Buddhism) are "home-grown", originating from India, and the third (Islam) having been imported with good results from the Middle East.

Christianity on the other hand, originating from the Middle East as well, has experienced only little success in SASEA, with a few exceptions. The fact that Christianity has gained relatively little ground in SASEA, has set Christian mission in front of major theological and practical missionary work questions, which will be discussed later on in this article.

INDIA – A SOURCE OF RELIGIOUS INFLUENCE

Geographically, South Asia consists of the Indian subcontinent including the area south of the Himalayan Mountains and to the east as far as the Naga- and



REV. PER-OLOF MALK IS MISSIONS DIRECTOR OF THE RADIO MISSION ORGANISATION SANANSAATTAJAT (THE MESSENGERS). HE IS THE CHIEF EDITOR OF THE MISSIONS MAGAZINE LÄHDE. REV. MALK HAS WRITTEN 10 BOOKS AND SEVERAL NEWSPAPER AND MAGAZINE ARTICLES. HE HAS ALSO BEEN LECTURING IN MISSION SEMINARS IN FINLAND AND ABROAD.

Letha-mountain ranges. Countries of the area Pakistan, India, Nepal, Bhutan, Bangladesh and the island states Sri Lanka and Maldives.

The area eastwards from South Asia or simply India used to be called Greater India. Since the end of World War II the area has been called South East Asia. Countries of this area are Myanmar (Burma), Laos, Thailand (Siam), Vietnam, Cambodia, Malaysia, Philippines, Indonesia, Brunei and Singapore.

Vedic religion and Hinduism

The nomadic Aryans, who during the time between 2000-1000 BC moved from areas we call Central Asia into the kingdoms of the Northern Indian Peninsula and later into the tribal and village societies of the southern Peninsula, introduced religious Veda hymns – and from about 1000 BC also religious scriptures in the area. From this oral and written tradition the Hindu religion evolved.

The Veda philosophy which developed to Hinduism, was from about 500 BC onwards basically the religion (in Western terms) of all the people living in the entire Indian Peninsula.

While it can be said that religious variety became unified as a result of Hinduism's spread throughout the Indian Peninsula, many traditional tribal religions retained their individual beliefs, especially in remote areas. But in that period also division occurred. From within Hinduism there appeared a breakdown of beliefs, resulting in the appearance of religious sects. This is the other side of the "coin" of the unified Hinduism.

When talking about Hinduism, the word "sect" has to be understood in a different way than western theology normally uses the word. Already Hinduism itself is somewhat difficult to define. The religion has no single founder, no single creed or teacher acknowledged by all Hindus and no single holy book is acclaimed as being of primary importance. In fact "Hindu" refers to the people of Hind, the Indian subcontinent.

It is worthwhile to recall that in the Muslim-reigned empires of medieval India, all non-Muslim Indians were called Hindus, of whatever faith they practiced. In Indian law, the term "Hindu" may even include those who belong to traditions usually thought of as theologically distinct from Hinduism. It is generally applied to

anyone who lives in India and accepts the Hindu tradition – which is not defined. This therefore embraces Buddhists, Jains and Sikhs.

There are hundreds of internal divisions within Hinduism. So sometimes it is difficult, if not impossible, to define the difference between a Hindu sect and Hinduism. Hinduism has always been the source of new sects and religions and movements and its influence is thus far beyond the Hinduism itself. Almost all what is religious in SASEA – including Islam – has its links somehow to Hinduism and the ancient source of that, the Vedic philosophy-religion. That is why Hinduism is, from a Christian mission point, an constant challenge not only as a religion but a never ending source of new religions and movements and an influential religion regarding existing beliefs. We will later see the influence of Hinduism even on Christian theology and mission in the SASEA area.

Hinduism began its migration to the South East Asia 400–500 BC. The religion was introduced to the South East Asian continental areas in 400 BC, and one hundred years later to the East-Indian archipelago; at first to Malaysia and then to Indonesia.

Buddhism

If we use the word "sect", one of the most important sects of Hinduism, Buddhism, started as a protest movement to the Hindu doctrine of the cycle of rebirth. As well known, the essence of Hinduism has been (and still is) the role of good and bad actions of human beings. The actions in this life determine one's status in the next. The goal is release from the cycle of reincarnation. Buddhism seeks to cut short the cycle of rebirth and achieve the same goal Hinduism has, but instead of actions through knowledge and meditation.

Hinduism does not have a founder, but Buddhism has its "father": Siddhartha Gautama, about 563–483 BC, who was named Buddha, the "the enlightened one". Most of his life Buddha lived in the northeastern part of the Indian Peninsula nears the Himalayan Mountains in the area of Magadha. His movement lasted as a sect until one of the most well-known political-religious leaders of India, a successful war-leader and a military commander, king Ashoka became a Buddhist in 260 BC. As a

result of that he gave up warfare and all violence. Nonviolence has been significant in Hinduism already from its early Vedic time, and the same can be said of Buddhism and some other South Asian religious traditions – often outsprings from Hinduism. In modern times it formed the strategy of Mahatmas Gandhi (known as Mahatma), who led India's struggle for independence in the early twentieth century.

Ashoka's ambitious zeal for Buddhism converted the Buddhist sect into a new world religion. Ashoka developed Gautama's doctrines, which were philosophical and atheistic in essence. Twenty years after his conversion, Ashoka was able to canonize the Buddhist doctrines during a Buddhist gathering held in Pataliputra in 240 BC.

Ashoka initiated the Buddhist doctrine in such a manner and on such a scale that it is beyond comparison in the history of world religions. During one generation Buddhist teachers, perhaps similar to some kind of missionary workers, were sent systematically to various parts of India, particularly to the southern part of the Peninsula, going as far as the island of Ceylon.

But Ashoka's vision was larger than the India. Teachers of Buddhism were sent beyond the country's borders. At first they were sent to Central Asia (which later formed a solid base of support for Buddhism). Ashoka himself did not see his worldwide goal reached, but his followers were faithful to their master and new generations of Buddhist teachers were sent to the east. Since the first century AD into China and the Southeast mainland Asia as well as the island area: the East Indian archipelago (known today as the Indonesian archipelago).

A significant part of Ashoka's vision was to bring Buddhism also from India to the West. This is remarkable, because the usual stream of religious movements had been and has been mainly from India toward East. Even if not with the same strength as to the east, Buddhism was also brought cross the Indus River and up to areas within Persia – and finally even further on into the Mediterranean countries of Syria and Egypt despite the strong influence of Islam in these areas.

Much like the peoples of Central Asia, the Chinese welcomed Buddhist doctrines in the first century AD with an open mind, and even started pilgrimages early on into India. The strength of Buddhism is seen in the fact that even China's indigenous religion, Confucianism, gave way to Buddhism. Or better to say Confucianism adapted thoughts from Buddhism and developed a syncretistic coexistence with Buddhism. – Confucius, Master Kong, Kong Fuzi, latinized in the West as Confucius, had given

birth to Confucianism in the 500s BC, actually the same time Hinduism had spread successfully in the whole India.

After being well established in China Buddhism later continued to spread past the Chinese border to the East and beyond as far as the Korean Peninsula in the 300s AD and even further across the sea to the islands of Japan in the 500s AD. Six important schools of Buddhism were founded in the 600s AD in or near Asuka, the first Japanese capital, by Japanese monks who had studied in China. Shinto remained however its official status in Japan until the end of the Second World War. – Buddhism also spread from India by sea east to back-India, to regions known today as Myanmar and Thailand.

Some remarks

In ways and times described above the two Indian indigenous religions, Hinduism and Buddhism became entrenched in the lives and cultures of the peoples of the whole SASEA. The Indian influence can be seen even in the languages of the vast area. A good example is Tamale, which is spoken in southern India but also in Malaysia and Singapore. Among other things also the way of thinking, understanding of society, legislation, architecture etc. were “transported” from India to “Greater India” and the island behind, in other words South East Asia.

We are aware about the somewhat simplified religious view given above, but on the other hand: the other religions existing in the SASEA are not world religions. Shinto is the native religion and national worship of Japan. China’s indigenous religious traditions of Confucianism and Taoism had and have still a central place in the life of Japanese and Chinese people. But as in Japan Buddhism has an influential place as such and has influenced the national religion Shinto, so has Buddhism also an influential place in China and it has influenced the indigenous religions of China that far, that the Chinese are speaking about the “Three Teachings” and a Chinese person will usually practice all three simultaneously – as one religion. So Buddhism has a central role even in the religious landscape of Japan and China, where the indigenous religions also exist.

THE THIRD WORLD RELIGION IMPORTED SUCCESSFULLY TO SOUTH ASIA AND SOUTH EAST ASIA

Islam

The third religion to be accepted in the SASEA scene was Islam. When talking about Islam in SASEA, we are talking about the Sunni Islam, which had emerged by the tenth century AD from schools in Cairo, Damascus and Baghdad. The most influential among the "sects" or branches of Islam is Shim. But Shim Islam is found only in areas west of South Asia, not in areas discussed in this article.

The missionary zeal in Islam is based on the teaching of the religion's uniqueness (like in Christianity). As John L. Exposit puts it: "It is often asserted that for a Muslim the world is divisible into two mutually exclusive categories of Dar-al-Islam (countries where Islam rules) and Dar-al-Habra (countries at war with Dar-al-Islam). In this view, Islam for its fulfillment requires political power, absolute and unshared, or perpetual confrontation with non-Islam."

This is in contrast to Hinduism, where all religions are in essence facets of the same thing. This explains why Hindus do not consider conversion as necessary in the same way as Muslims consider conversion into Islam essential. In the Muslim faith there is no chance for salvation outside the Islamic community. As a result, Muslims are strongly guarded from rejecting what is considered the only true faith, Islam.

Islam's introduction to the Indian Peninsula began in the 800s AD along the country's Southern trade harbors. Even so, the fact remains Islam spread into the Indian continent for several generations mainly from the northwest and north after the initial contacts. Two battles fought at Tarain near Delhi in the late 1100s AD was followed by the Muslim conquest of the whole northern India. The Delhi area was an important "channel" also later. It was a minor fortress until Quit-du-Din founded Delhi sultanate and adopted it as his capital in early 1200s AD.

In India, the propagation of Islam was a three hundred-year process in which Hinduism slowly lost its influence and 'monopoly' status. The slow spread of Islam was new for Muslims, who were used to their religion proceeding more quickly. Yet, considering the Muslims were faced in India with a religion whose roots dated back

2000–3000 years back, perhaps 300 years was not such a long time after all?

Ever since the 1100s, India was divided politically into both Islamic and Hindu states. Finally India's division into two states resulted in Pakistan becoming an independent Muslim state in 1947. The tensions between the Hindus and Muslims of the 'Old India' continue today, especially in the northern Indian region of Kashmir. Even this year serious conflicts have occurred between Hindus and Muslims in Gujarat.

The next move of Islam was to China. Chinese sources date the Muslim arrival in China back to the 12th century, to the era of the Yuan dynasty. Entering China was suddenly done unexpectedly easy for the Muslims by the Mongolians, who congested China's border areas and then westwards amazingly through the whole Asia until Europe, all in the 1200s AD. The great Mongol empire made something comparable with the Roman Empire earlier: the borders disappeared and traveling through Asia became possible all the way from the Mediterranean to the Pacific Ocean and back. Muslims were quick to use this "pax Mongolia" actually spreading Islam along the Silk Road and the empire of the Mongols which was without borders, until the heart of China.

Another reason for the growing Muslim influence in China was the fact that the Mongols favored Muslims, both as soldiers and as officials, and brought them along with them to China. In those days Muslims working alongside the Mongols rose to powerful influential positions. This led initially to an increase in Islam's expansion in China, but later caused Muslims to be looked upon negatively by the Chinese, since the Muslims were seen as having originally entered the country with Mongol invaders.

Islamic missionary work took another remarkable step eastwards from India also over the sea to South East Asia approximately the same time as Muslims began using the Silk Route towards China. Samudara on the northern tip of Sumatra was the first important center for spreading Islam on South East Asia in the 12th century.

During the 14th century, a remarkable Islamic center was established on the seafaring hub of Malacca, which was located across Sumatra, north of Singapore. Towards the end of the 15th century, the first Islamic State of Demak was founded on the island of Java in the East Indian archipelago. At the same time several important Muslim areas were established in the Philippines.

Some remarks

In India Islam turned to a more Asian religion. Simplifying but at the same time making an important point clear one can say that there are three different types of Islam since the 1100s AD. The first one is more faithful to the original Middle East Islam (even if this has been divided to branches and sect). The second one, which was molded during the last millenium's early centuries to something more attractive and familiar to SASEAs. India was the place where mainly Hinduism, as a surprising religious power, changed Islam to an Asian religion. When Islam continued spreading from India eastwards, it was less a foreign religion than when it was introduced in India.

When Islam took roots in the Southeast Area, Islam developed a third type of Islam. The Hindu and Buddhist features have been accepted as part of the Islamic makeup, and assimilated into the Islamic system. In South East Asia followers of Islam started to yield in their strict interpretation of the law and esteemed more personal experiences than Muslims did in Middle East and even in India. So was the third type of Islam developed.

Especially in Indonesia, Muslim scholars embraced the teachings of the country's dominant religions, Hinduism and Buddhism, rather than choosing to overrule them. So the two world religions found their way deep in the Indonesian Islam. These adaptations were possible by South East Asia's geographical distance from the Middle East. Islamic law nowadays applies mainly to Muslim families. Mosques are not functioning as centers of Islamic education as in most other countries with a strong Islam influence. In addition, the architecture is 'non-Islamic'. And the mosques differ in that they do not have minarets and drumming calls to prayers. As a result, several Muslim scholars in the Middle East have been and still are deeply concerned about the Indonesian form of Islam. Some researchers argue that Islam never had a strong influence for example in Indonesia. Instead the Muslims are said to have adjusted to practiced religions and covered their surface with Islamic frosting. But there are some researchers' holding opposite views.

Adoption of the beliefs and religious traditions of the SASEA have characterized Islamic propagation from Middle East eastwards. Especially remarkable has been the influence of Hinduism and Buddhism, not only on the indigenous religions of the area, but also on the strong world religion which was brought

from outside the region to India and from there until China and Indonesia. As a result of these missionary activities, 85 % of the world's Muslims live now outside the Arab world, mainly in SASEA.

Hinduism and Buddhism – how diverse they also might be – have remained the strong and often the strongest religious factors in the area. Islam however is well established in the area, too, and it has gained a major position in some of the countries of SASEA. Compared with Christianity Islam has been very successful in penetrating the area from where two world religions emerged and where they found their strong support later.

CHRISTIAN MISSION IN TROUBLES IN SOUTH ASIA AND SOUTH EAST ASIA

According to standards of mission history, the penetration of the Christian church in the SASEA area is quite a new phenomenon. China (which mainly is outside our target of this article) makes up an interesting exception in the early history of Christian missionary activities in the East. We find the first signs of Nestorian activities in China from the 6th century. The first Nestorian church was founded in the capital Shanghai in 638. However, in the 8th century China, Nestorianism, along with Zarahustraism and Manikeosism, which had entered the country in the 7th century, were all forbidden. In the persecution that followed, the adherents of the forbidden religions disappeared completely. So did also the early era of Christianity in China. As a result, Roman Catholic missionaries entering the country in the 15th century found no trace of Christianity.

Altogether the 1500s AD seems to be the starting time of Christian mission era in SASEA. The Pope Alexander VI divided the world in two parts in 1493 and gave the missionary task of the other part to Portugal and the missionary task of the other part to Spain. After that the Roman Catholic Portuguese missionaries – as the first ones, went in trade ships to India, and further on to Indonesia, Philippines, Japan and China's coastal areas. The seat of the Roman Catholic archbishop was founded in two towns on India's West Coast: Goa in 1557, and Cranganore in 1605 and a third seat, or archdiocese of SASEA was founded in Manila in 1595.

The first appearances of Protestant missionary work in SASEA came about 16th century. It was the Dutch Calvinists who began their missionary activities in Java in the 16th century. Lutherans arrived to the East Coast of India in 1706, Baptists to the vicinity of Calcutta in 1793, and Methodists to Ceylon in 1814 etc.

Both in India and South East Asia, the beginning of Protestant missions was essentially connected to areas where Western countries had settled in their colonies. Therefore, the British pioneered missionary endeavors along the West Coast of Siam in the 18th century, the Americans along the south coast of Siam, and the Dutch in Indonesia. By that time, the Roman Catholic Church had secured its position in the Philippines with the help of the Portuguese and later with the help of Spanish missionaries.

It is worth noting that Islam, whose missionary activities started more than 600 years after the Great Commission, Pentecost and the beginning of the Christian mission era, actually reached SASEA about the same time the Roman Catholic mission was started in the area. Whatever the historical reasons behind this is, it is significant that SASEA were then already introduced to a monotheistic, book religion, which would, by its very nature, make it much more difficult to import a new religion with many similarities to that area. Christian missions has succeeded to such a small extent, that the impact of Christianity in most parts of SASEA can only be considered marginal as in comparison to the three world religions dominating the area.

This article will not debate the reasons why the missionary work of the Christian church was not able to move from the Middle East to South Asia and onwards during the first one and a half millennium. What we see is the early spread of Christianity inside the Roman Empire, which was very effective during the three first Christian centuries. Armenia became Christian in 300 AD and the southern parts of the Nile in 350 AD. Southern Britain became Christian by the 4th century. But then there seems to be a remarkable decline of the mission zeal among the Christians. And soon the Muslims started their incredible progress getting power in many of the former Christian centers in North Africa until Spain, in the Middle East and from there to the north until Vienna, and not far from Kiev and Moscow – not to mention their rapid move toward the east until the Indian and Chinese borders. Christianity climbed then from the lost areas toward the North Europe and was introduced in Scandinavia and Finland about one millenium after the Christian era had started.

There were no theological reasons why Christianity should be confined to the Roman Empire or Europe. Its universalistic momentum was bound to take it beyond even the empire's wide frontiers. But for long it remained largely inside the empire, and when it crossed the borders of the Empire it stayed mainly in Europe. The ease of communication around the Mediterranean, the presence of Jewish communities in many towns and the wide spread of Greek language seem to have been some of the practical reasons for the modest spread of Christianity outside the Empire and Europe. When the Christian mission finally crossed the borders of European Christianity, the goals were often in North Asia, Africa and the Americas. The area where the three world religions dominated, the Christian mission did not approach with the same zeal as the other parts of the world.

THE MISSIONARY SITUATION IN SOUTH AND SOUTH EAST ASIA HAS LEAD TO A RE-EVALUATION OF THE THEOLOGY OF MISSIONS

Dominant world religions have been non-existent in Northern Asia, Africa, and the American continents, where Christian mission has mainly been done after it finally was started outside Europe. Where the world religions have not existed, Christian mission has been relatively successful. In SASEA the situation is different. Mission theology, which so far has been feasible in other parts of the world, doesn't seem to fit in the context of SASEAN countries.

Only in SASEA Christian mission has had the encounter with the well-established world religions. It is exactly here where the Christian mission met the hardest opposition. The tremendous difficulties in carrying out Christian missionary work in SASEAN "world religion environment" appear to have increased pressures on the region's often small and scattered Churches to re-think traditional mission theology. It is no accident that reactionaries, renovators and the developers of Christian religion and missions theology have originated from within small and unsuccessful churches in SASEA.

In Paul Knitter's view, the need for a new response to pluralism became more pressing when he looked 'carefully at what nineteen centuries of Christian mission activity had actually accomplished...' 'If we consider the goal of Chris-

tian mission to be conversion', said Knitter, 'the picture becomes less impressive, in fact quite disheartening'.

"A purely 'missionary response' to plurality will take the church nowhere", writes Knitter. His own view is that the new perception of religions pluralism is "pushing our cultural consciousness toward the simple but profound insight that there is no one and only way", but that plurality is of the essence of reality.

Knitter calls the new understanding of religions "unitive pluralism". It is "a new understanding of religious unity... The new vision of religious unity is not syncretism, nor is it imperialism. Nor is it a form of lazy tolerance. Rather, unitive pluralism is unity in which each religion will intensify its personality. Each religion will retain its own uniqueness, but this uniqueness will develop and take on new depths by relating to other religions in mutual dependence."

The re-thinking of mission in the non-successful area of SASEA has brought in daylight a new missiological theology, which is strongly influenced by the Hinduism and the tolerance of it. This shows the incredible strength of that "first" world religion. What happened with Islam, first in South Asia and then in South East Asia, seems to happen, at least partly, also with Christianity. In the view of one of Asia's leading theologians, Aloysius Pieris, the Christian theology which has grown out of Western culture must depend for its renewal on being 'baptized' by immersion in the waters of Asian spirituality."

Along these lines, a crucial upheaval in mission theology seems to have taken place between 1938 and 1968. In 1938, the well known Dutch missionary and theologian, Hendrik Kraemer, who served as a United Bible Society missionary in Indonesia (he died in 1965), published the book "The Christian Message in a Non-Christian World". The book was written for the Tambaram Consultation, which was held by the International mission council, once established to co-ordinate global missionary work.

Following traditional thought, Kraemer saw the world divided into Christians and non-Christians. According to him, all people in the light of God's revelation were sinful. Therefore, proclaiming the gospel to non-Christians should be the main task of Christian churches and organizations. "The Christian revelation as the record of God's self-disclosing revelation in Jesus Christ,

is absolutely *sui generis*", said Kraemer. He made a sharp distinction between revelation and religion. This distinction raised the Christian faith above all other faiths.

Three years after Kraemer's death, in 1968, the well-known Indian theologian, Stanley J. Samartha, published his famous article, "Contact, Controversy and Communication," in the periodical *Indian Journal of Theology* 17, 1968.

According to Samartha, dividing the world into Christians and non-Christians is comparable to dividing Christendom into Protestant, Orthodox and Catholics. Samartha's point was that churches have to give up dividing the world into churches and denominations for the sake of missions. In addition, Samartha believed the Christian church had to give up dividing the world into Christendom and non-Christendom. And not only should Christians remove the adopted boundaries behind the denominations, but that it is equally important to reach out past religious boundaries, that is, to the world which Kraemer had called the "non-Christian world".

In Samartha's terms, this is "Post-Kraemer missions theology". According to him, adherents to other religions are not 'non-Christians'. Simply put; they are people whose religious convictions differ from those of Christians'. Followers of Samartha view Kraemer, among other things, as an exclusionist or an absolutist.

It appears that this change in mission theology came about because the Christian church wasn't capable of succeeding in the sphere of influencing the major world religions in SASEA. To put it a little bit stronger, it appears the failure of Christian missions' in SASEA forced a new mission theology and the content of it was strongly influenced by the surrounding Hinduism.

Samartha, along with those, who have accepted and developed his new mission theology, justify their theology with the First Article of Faith. Their emphasis is on God as a Creator, and therefore nothing exists without him. And that being the case, everything that exists, tells about its Creator. Therefore, the purpose of every creature is to study God's creation work in order to know God better. This includes studying various religions too. Samartha writes that everyone has a reason, in earnest, to study religions in order to learn more about God, the Creator of all.

The times have changed, writes Samartha. No longer is there a basis for explicitly dividing the world into Christian and non-Christian sections as Kraemer presented in his Tambaram book.

Samartha's article has been named Kraemer's memorial writing. Since Kraemer represented familiar mission tradition originating from the early church, Samartha's article could be named as a memorial writing for the traditional mission philosophy.

ONE WORD, ONE SAVIOR, ONE WAY TO SALVATION; ALL BELONG TO THE PAST

Until the 1960s, Protestant churches have interpreted the person of Christ and his work, God's revelation and salvation, missions, and other religions, in a way that sees the world as a large missionary field. In interpreting Christianity, churches' emphasis has been on the word 'one', which in effect makes Christians the only owners of truth.

The new mission theology emphasizes this conceited mission form has come to an end. Even so, unfortunately, the only faith churches are approaching people with is a "Christ-centered" one, a format which excludes other religions. Yet at the same time this limited view is not really compatible with our pluralistic world. On the basis of creation, each person has a right to his/her own religious conviction in God's world. Nobody has the right to claim having the only truth. Therefore, terms like one Word, one Lord, one Savior and one road etc., are seen as imperialistic and belonging exclusively to people who consider themselves better than others.

Today a main issue cutting across global missions theology is how traditional Protestant missionary work, which focuses on the Bible and Christ, can be developed in such a way that teaching the Bible as God's 'Only Word', and teaching Christ as the 'Only Savior' will not separate Christians from non-Christians. Hundreds of books and thousands of articles were written on this topic all over the world during the 1990s. The writings deal with the theological grounds of how a focus on Christ can be evolved into understanding of all religions.

Several outstanding theologians, Caspar, Cragg, Geffre, Lelong and Watt

among others, while studying the teachings of Mohammed, have come to the conclusion that Mohammed was a genuine prophet just like Old Testament prophets sent by God. Comparing the Old Testament and Koran, R. C. Zaehner writes: "It is impossible to simultaneously read these two books without seeing that same God speaks in both books."

A similar conclusion has been reached about other world religions since 1970s. The Holy Spirit functions through the holy writings of various religions glorifying God. God, in His grace, has expressed Himself in different ways to people on earth. Therefore, openness and honor towards these holy books equals to openness to the Holy Spirit who speaks in these books. (Evangelization in the Modern World is a published manifesto of a seminar about holy books in different religions, ed. Amalorpavadaa, D.S. Bangalore 1975.)

In addition to the First Article of Faith, a growing number of modern authors build on the Trinity. Actually, the Trinity is seen as the basis for a pluralistic view of religions. The Trinity portrays the pluralism of religions as well as their unity. As Jacques Dupuis describes it: "To inclusivist Christocentrism is being opposed a theocentric perspective, also called 'pluralism'. The significance of the term and the paradigm shift involved must be clearly perceived. They imply the disavowal of the preceding paradigm – in this case, of the centrality of Jesus Christ in order of salvation, as traditionally understood by Christian faith. ... In the theocentric perspective, God and God alone stand at the center. 'Pluralism' to the substitution of many 'ways' or saving figures leading to God-theCenter... The various religions, Christianity included, represent as many ways leading to God, all of which differences notwithstanding, have the same validity and equal value."

Bede Griffiths writes, "We can see the common basic structure in all religions." First of all, the enormous Basic Principle called Truth lies behind everything. This Basic Principle has neither form nor name: in Hinduism, Nirguna Brahman, in Buddhism Nirvana and Sunyata, in Chinese traditional religions Tao, in Sikhism Truth, in Sufism al Haqq, in the only Real, Infinite En sof of kabbala, in Christianity, deism.

Secondly, the incarnation, or manifestation of the hidden reality exists in religions: Hinduism has Saguna Brahman, Buddhisms Buddha or Tathagata,

Chinese tradition Sage, Sikhism Guru, Judaism Yahweh-God, Islam Allah, and Christianity Christ.

Finally, there is Spirit: in Hinduism the name is Atman, in Buddhism 'Affection', in Sikhism Grace (Nadar), in Islam 'Merciful breath', in Jewish Ruah, Spirit, and in Christianity, Pneuma, Holy Spirit. (Griffiths, Bede; *Universal Wisdom: A Journey through the Sacred Wisdom of the World*. London, Harper-Collins, 1994, 41-42.)

Recent Roman Catholic mission theology follows the same direction as Protestant mission theology to some extent. The Vatican's second council defined a direction which facilitated Roman Catholic theology as giving provisions for creating a modern religion and mission theology. This council crucially changed the Roman Catholic overall stance on other religions.

A book called "a major achievement" in this area within the Catholic Church is "Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" by Jacques Dupuis Jr. Dupuis argue that a Trinitarian Christological model may serve as a useful hermeneutic key for an open Christian theology of religions. "It may be said that the divine Trinity is experienced, though heddenly and 'anonymously', wherever human beings allow the Divine Reality that impinges upon them to enter into their life. In every authentic religious experience the Triune God of Christian revelation is present and operative. It may further be said that contact with Hindu advaita mysticism may help Christians to purify and deepen their faith in the Divine Mystery... it is here that the values of interiority cultivated by the Hindu tradition can come to the Christian's aid... The interiorization is the deed of the Spirit of God in the spirit of human being. The Hindu tradition of the Atman can aid the Christian to interiorize the Christian experience of the God of history."

The core of modern mission philosophy is fairly clearly manifested in a slogan being used: "Never again one voice". This particular mission's theological view rejects the teachings of liberal theology, fundamentalism and freedom theology. Simply said, there exists not one single truthful interpretation of truth, but several.

John Hick is an interesting author showing in his own theological development how one can shift the paradigms of theology of mission. In his youth

Hick published a book entitled *Christianity at the Center* (1968). Then he experienced something he calls for a "Copernican revolution". He transformed then the title of the second edition of his book into *The Center of Christianity* (1977). And in the third edition the title is *The Second Christianity* (1983).

Hick advocates a "Copernican revolution" in Christology, a revolution that must consist of a shift in paradigm, a movement from the traditional Christocentric perspective to a new theocentric perspective. Having believed for centuries that the other religious traditions revolved around Christianity as their center, today we must acknowledge that the center around which all religious traditions revolve – including Christianity – is God. "Such a paradigm shift necessary entails the abandonment of any claim to a unique meaning not only for Christianity but for Jesus Christ himself", says Jacques Dupuis Jr. correctly.

Taking it further, this pluralistic mission theology has the church doing nothing that representatives of other religions can not agree upon. That is, Christians and adherents to other religions can work hand in hand to help homeless, street children, the starving, and the sick; or to resist violence. However, it is not acceptable that Christians strive to convince those with other beliefs that Christ is the only way to salvation.

"FOR I AM NOT SHAMED OF THE GOSPEL, FOR IT IS
THE POWER OF GOD..."

For the exponents of the new mission of theology it seems clear that the "exclusionist stand of Protestant noorthodoxy" as well as the Church's teaching office within the Catholic Church still survive "to some extent today". Two examples might be mentioned. Regarding the "Protestant neoorthodoxy" the main focus seems to be in the "Lausanne Movement" and the "Lausanne Covenant", issued by the International Congress on World Evangelism in 1974 and the "Manila Manifesto" published by the same Movement in 1989. Within the Catholic Church H. van Straelen seems to be one of those belonging to the past. His works in English and French has since 1965 well represented the traditional Catholic view of mission theology. According to him "the Church has always taught that, in order to be saved, one must accept the gospel message, reject the false gods, and

turn toward the living God of Abraham, Isaac, and Jacob as he revealed himself in Jesus Christ."

Christian Churches and mission organizations, which hold on to Christ's uniqueness as the only Savior and as the only way to salvation, seem to be the only groups within the global Christian Church, which in our time can see the fruits of the gospel proclamation: people saved. These Churches and organizations are those, who have gained some favor to their proclamation in SASEA, when those open for the influence of other religions, especially Hinduism, have not only lost their identity but as a result of that they have lost the Christian mission and the fruits of it, all this being a loss not only to themselves but also to the people depending on their ministry.

The Apostle Paul, who had met hard opposition in his mission work and who knew for sure the strength of the powers of darkness, said, "The foolishness of God is wiser than man's wisdom, and the weakness of God is stronger than man's strength", 1. Cor 1:25. In all reality, the principles of this verse are being played out today in real life experiences in mission work in India and South East Asia.

Let us finally take one example showing that there is no need to change the theology of mission to do a valuable Christian ministry and even "to be successful" in a sense. The weakness of God: the simple gospel proclaimed to people by people, is still stronger than man's strength, whatever his religion is. This has been clearly seen, when radio has been used as a tool to tell the old "traditional" Christian message in SASEA. It is interesting that those using radio as a tool for the Christian mission tend to stay on the traditional view of mission theology. The feedback to the Christian radio programs shows that there is a mysterious power of God just in the message of the crucified and risen Jesus Christ. When hearing the gospel, Muslims, Buddhists and Hindus as well as people from other religions realize that Christ is the only savior. None will be able to convince them about anything else after their encounter with Christ. The experience of the religious activist Saul on the road to Damascus is repeated again and again in different forms in SASEA. The question "Why are you persecuting me?" is often asked and the answer heard by the deeply religious Saul is still often heard: "I am Jesus whom you are persecuting."

Even if the paradigm shift is taking place in many Churches and organizations, the proclamations of the gospel goes on and creates new life among the nations of SASEA. Radio has an especially important role in this, because among many of the SASEA nations there are only very few missionaries. The borders of several nations are even closed for the Christian missionaries. Radio is the only legal way to bring the gospel to hundreds of millions of people in SASEA.

Several Church serving mission organizations broadcasts Christian programs in the area of SASEA, mainly by Trans World Radio (TWR), Far East Broadcasting Company (FEBC) and Far East Broadcasting Association (FEBA). Among other organizations using radio in their Christian ministry in SASEA should be mentioned at least VATICAN Radio and the special Asian department of VATICAN Radio: Radio VERITAS Asia (often only VERITAS), HCJB and IBRA. The most effective coordination "equipment" for this kind of ministry is the World by Radio -forum.

Christian programs are broadcast to India in over 50 languages, a total of 495 hours a week. If the English programming is excluded from the total, broadcasts in the Indian languages make up 372 hours. Most programming is in Hindi, Malayalam, Tamil and Telugu. Other Indian languages with a remarkable amount of Christian radio programs, are Assam, Bengali, Kannada, Meithei, Marathi, Oriya and Eastern-Punjabi.

In South East Asian countries, radio programs are reaching Cambodia almost 20 hours weekly, Laos and Northern Thailand over 23 hours, Malaysia 18 hours, and Myanmar 90 hours (in 16 languages). The Indonesian Archipelago receives 204 hours weekly of Christian programming in 16 languages.

Outside our main target it might be of interest to mention, that in radio missions to South East Asia, China exceeds all of the above. A total of 868 hours a week are broadcast in Mandarin Chinese. When other languages of China are included, the total Christian broadcasting time in different languages of China is 1064 hours a week. In Korean language there are 209 hours weekly of Christian radio programmes.

ROVASTI PER-OLOF MALK ON TOIMINUT 28 VUOTTA RADIOTYÖHÖN ERIKOISTUNEEN SANANSAATTAJAT-LÄHETYSJÄRJESTÖN LÄHETYSJOHTAJANA SEKÄ JÄRJESTÖN LÄHDELEHDEN PÄÄTOIMITTAJANA. HÄN ON KIRJOITTANUT 10 KIRJAA, JOISTA PÄÄTEOS KÄSITTELEE JOONAN KIRJAA LÄHETYSTYÖN NÄKÖKULMASTA. LISÄKSI HÄN ON KIRJOITTANUT LUKUISIA LEHTI- JA AIKAKAUSLEHTIARTIKKELEITA SEKÄ TOIMINUT LUENNOITSIJANA LÄHETYSSEMINAAREISSA KOTIMAASSA JA ULKOMAILLA.

REFERENCES CITED, BIBLIOGRAPHY

For those better qualified than me and for those, who have more time to dig deeper, enclosed is a list of books as the "first aid" to start with.

Anderson, Gerald, H. Ed.

Christ and Crisis in South East Asia. Friendship Press. London 1968.

Ahmed, Ishtiaq

South Asia. In the book Islam outside the Arab World. Edited by David Westerlund and Ingvar Svanberg. Richmond, Curzon Press 1999.

Ariarajak, Wesley S.

Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought. In the serie Currents of Encounter. Studies on the Contact between Christianity and other Religions, Beliefs and Cultures. General Editors: Fernhout, Rein; Gort, Jerald D; Vroom, Hendrik M and Wessels, Anton. Volume 5 B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids 1991.

Asian Religions. An Introduction.

Ed. by Lopez, Donald S. Jr. Princeton University Press. New Jersey 1999.

Barker, John (ed.).

Christianity in Oceania: Ethnographic Perspectives. ASAO Monographs 12. Lanham, New York, London 1990.

Barret, David B; Jonson, Todd, M.

Global Statistics 2002. International Bulletin of Missionary Research Vol. 26, No. 1 January 2002.

Batumalai, S.

Malaysian Theology. An Understanding of Conversion from a Malaysian Perspective. Edited by T. Dayanandan Francis, F.J. Balasundaram. Madras 1996.

Cederroth, Sven

Indonesia and Malaysia. In the book Islam outside the Arab World. Edited by David Westerlund and Ingvar Svanberg. Richmond, Curzon Press 1999.

Cragg, Kenneth

The Christian and the Other Religions. Mowbray. London 1977.

Cobb, J.B.; Ives, C. Eds.

The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. Maryknoll. Orbis Books. New York 1990.

D'Costa, Garin

Theology of Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions. London/ New York. Basil Blackwell 1986.

Cross, Stephen

Hindulaisuus. Alkuteos The Elements of Hinduism. Suom. Tuula Saarikoski. Juva 1996.

Daniélov, Jean and Panikker Raimundo

Theological Approach and Understanding of Religions. A Study in Contrast. Kristu Jyoti College, Bangalore, Madras 1988.

Dupuis, Jacques, S. J.

The Use of Non-Christian Scriptures in Christian Worship in India.
Article published in *Worship and Ritual in Christianity and Other Religions*. Vol. 23 of *studies Missionalia*. 1974.

Dupuis, Jacques, S. J.

World Religions in God's Salvic Design in John Paul II's Discourse to the Roman Curia. *Seminarium* 27. 1987.
Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. *Orbis Books*. New York 1997.

Ellen, Roy

Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in Southeast Asia. In the book Hooker, M. B. (ed.) *Islam in Southeast Asia*. E.J.Brill. Leiden 1983.

Emprayil, Thomas

The Emerging Theology of religions. The Contribution of the Catholic Church in India. Rewa 1980.

Evangelization in the Modern World.

A statement issued in India in 1974 after a seminar about sacred books in different religions. Ed. Amalorpavadass, D. S. Bangalore 1975.

Garrett, John

Footsteps in the Sea: Christianity in Oceania to World War II. Suva 1992.

Gladney, Dru C.

Muslims Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic of China. Cambridge. Harvard University Press 1991.
Dislocating China: Muslims, Minorities and Other Sub-altern Subjects. London. Hurst 1997.

Griffiths, Bede

The Cosmic Revelation. Asian Trading Corporation.
Bangalore 1985.

Griffiths, Bede, toim.

Universal Wisdom: A Journey through the Sacred Wisdom of the World.
London. Harper–Collins, 1994.

Grönbom, Rolf

Intian uskonnot. Elämäkatsomus ja yhteiskunta. Suom. Mirja Itkonen.
Schildts Kustannus Oy 2001.

Hallencreutz, Carl F.

New Approach to Men of Other Faiths, 1938–1968.
A Theological Discussion. WCC. Geneva 1970.

Heikkilä-Horn, Marja-Leena; Miettinen, Jukka O.

Kaakkois-Aasia. Historia ja kulttuurit. Helsinki 2000.

Hick, John; Hubblethwaite, B. Eds.

Christianity and Other Religions. Collins. London 1980.

Hick, John; Knitter, Paul F.

The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of
Religions. Maryknoll. Orbis Books. New York 1987.

Islam in Asia. Perspectives for Christian–Muslim Encounter.

Report of a consultation sponsored by Lutheran World federation and
the World Alliance of Reformed Churches. Bangkok, June 11–15, 1991.
Edited by J. Paul Rajashekar and H. S. Wilson. LWF, department for
Theology and Studies 1992.

Islam in Asia. Religion, Politics and Society.

Ed. by John L. Esposito. New York/ Oxford. Oxford University Press
1987.

Islamilainen kulttuuri

Toimittaneet Heikki Palva ja Irmeli Perho. Otava, Keuruu 1998.

Israeli, Raphael

Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation. London. Curzon
1980.

Johnstone, Patrick

Operation World. 21st Century Edition. UK, Paternoster Lifestyle and
USA Paternoster 2001.

Justin, Ben-Adam

China. In the book Islam Outside the Arab World. Edited by David
Westerlund and Ingvar Svanberg. Richmond, Curzon Press 1999.

Knitter, Paul F.

No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes Toward
the World Religions. Maryknoll. Orbis Books. New York 1985.

Jesus and Other Names: Christian Mission and Global Responsibility.
Maryknoll. Orbis Books. New York 1996.

Kraemer, Henrik

The Christian Message in a Non-Christian World. Edinburg House
Press. London 1938.

Kunnumpuram, K.

Ways of Salvation: The Salvic Meaning of Non-Christian Religions
according to the Teaching of Vatican II. Poona. Pontifical Atheneum.
Poona 1971.

Kuschel, Karl-Josef

Abraham. A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims. SCM press. London 1992.

Lewis, Bernard

The Middle East. 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day. Second impression. Phoenix 1996.

Loslie, Donald D.

Islam in China. Canberra 1986.

Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations sponsored by the World Council of Churches

Compiled by Stuart E. Brown. WCC Publications, Geneva 1989.

Mellom kors och halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam.

Redigert av Jan Opsal og Arild M. Bakke. Credo Forlag 1994.

Murphy, Eila

Broadcast Data System. A database updated by FEBC especially for the deeds of the member-organizations of World by Radio.

Updated twice in a year. Latest updating on October 10th, 2001.

www.groups.yahoo.com/group/wbradio-data/files/

[BDS%20Data%20Files/](#)

Mutalib, Hussin

Islam in Malesia – from revivalism to Islamic State. Singapore 1993.

Naisbitt, John

Megatrends Asia. Eight Asian Megatrends That Are Reshaping Our World. Touchstone, New York 1997.

Nicholls, Bruce

A Living Theology for Asian Churches: Some Reflections on the Contextualizations Syncretism Debate. – Biblical Theology in Asia. Ed. Ken Ganakan. Theological Book Trust. Bangalore 1995.

Newbiggin, L.

The Gospel in a Pluralistic Society. Eerdmans. Michigan 1990.

Opsal, Jan

Lydighetens vej. Islams veier til vår tid. Universitetsforlaget, Oslo 1994.

Panikkar, Raimundo

The Trinity and the Religious Experiences of Man. Icon, Person, Mystery. Darton, Longman and Todd. London 1977.

Pentikäinen, Juha; Pentikäinen, Katja (toim.)

Uskonnot maailmassa. WSOY, Juva 1997.

Pieris, Aloysius

Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historical Encounters. Dialogue. New series VII, no. 2. 1980.

Readings on Islam in South East Asia

Edited by A. Ibrahim; S. Siddique; Y. Hussain. Singapore 1985.

Ruokanen, Miikka

The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council. Studies in Christian Mission. Volume 7. E. J. Brill. Leiden, New York, K...lter 1992.

Samartha, Stanley J.

Contact, controversy and communication. Artikkelit lehdessä *Indian Journal of Theology* 17, 1968.

New Approaches to Men of Other Faiths and the Ecumenical Movement. WCC. Geneva 1971.

Samartha, Stanley J. Ed.

Dialogue Between Men of Living Faiths. Papers presented at a Multi-faith consultation, held at Ajaltoun, Lebanon, March 16–25, 1970. WCC. Geneva 1971.

Toward World Community. The Colombo Papers. Report of the Multilateral Dialogue held in Colombo, April 1979. WCC. Geneva 1975.

Shahabuddin, Syed and Wright Theodore Paul Jr.

India. Muslim minority Politics and Society in the book *Islam in Asia*.

Smith, Huston

The World's Religions. Our Great Wisdom Tradition. The revised & updated edition of the religions of man. Harper–Collins Publishers 1991.

Snelling, John

Buddhalaisuus. Alkuteos *The Elements of Buddhism.* Suom. Tuula Saarikoski. Juva 1996.

Soramies Risto

Islam ja evankeliumi. Iustitia 15. Suomen teologinen instituutti. Helsinki 2002.

Sourcebook of the World's Religions. An Interfaith Guide to Religion and Spirituality.

Edited by Joel Beversluis. Third edition. New World Library, California 2000.

van Straelen, H.

The Catholic Encounter with World Religions. Burns and Oates. London 1965.

Swain, Tony and Trompf, Garry

The Religions of Oceania. The Library of religious Beliefs and practices. Routledge 1995.

Tamminen, Tapio; Zenger, Mikko

Moderni Intia. Ristiriitojen suurvalta. Vastapaino, Tampere 1998.

Thomas, M.M.

The Christian Response to Asian Revolution. SCM Press. London 1966.
Salvation and Humanization: Some Crucial Issues of the Theology of Mission in Contemporary India. CISRS/CLS. Bangalore 1971.

Vasko, Timo

Kirkko ja islam. Lähetystyön ja uskontodialogin ongelmakohtia ja mahdollisuuksia. Lähetysteologinen aikakauskirja 6. Helsinki 2001

Woodward, Mark

Islam in Java. Normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson, Aria 1989.

World Vision

South Pacific Theology: Papers from the Consultation on Pacific Theology, Papua New Guinea, January 1986. Oxford 1986.

KRISTINUSKON INTIALAINEN KONTEKSTI TÄNÄÄN

Sunnuntai 4. marraskuuta 2001 oli Intian daliteille merkittävä, vaikka monille silti pettymysten päivä. Sellaista Intian kastinvastaisen taistelun käännekohtaa, jota oli odotettu, ei tullut. Dalitien protesti kastisortoa vastaan jäi oletettua vähäisemmäksi. Joka tapauksessa kyseessä oli yksi Intian suurimmista joukkokääntymyksistä ja voimakas merkki kastilaitosta vastaan kytevästä protestista.

Kuvaan seuraavassa äskettäin sattunutta tapahtumaketjua, joka avaa näkökulmia nyky-Intiaan ja sen uskonnolliseen todellisuuteen. Lähteinä olen käyttänyt tuoretta Internet-aineistoa, joka on merkitty alaviitteisiin. Viitteettömät tekstijaksot perustuvat kirjaani *Intialainen dalit-teologia* (1999).¹

JOUKKOKÄÄNTYMYS BUDDHALAISUUTEEN

Arviolta 10–20 000 dalitia eli kastitonta (joidenkin lehtitietojen mukaan vain noin 3000) lähinnä Uttar Pradeshin osavaltioista osallistui 4.11.2001 maan pääkaupungissa New Delhissä järjestettyyn suureen seremoniaan, jossa he hylkäsivät hindulaisuuden ja kääntyivät buddhalaisiksi. Pettymyksen aiheutti kuitenkin osallistujien määrä. Hallituksen ja poliisin asettamat kiellot, rajoitukset ja uhkai-



TT MIKKO MALKAVAARA TOIMII DIAKONIA-AMMATTIKORKEAKOULUN JÄRVENPÄÄN YKSIKÖN JOHTAJANA JA HELSINGIN YLIOPISTON KIRKKOHISTORIAN DOSENTTINA. INTIALAISEN TEOLOGIAN LISÄKSI HÄN ON TUTKINUT MM. LUTERILAISTA MAAILMANLIITTOA, ITÄ-EUROOPAN KIRKKOJA, KIRKKOJEN AVUSTUSTOIMINTAA, DIAKONIAA JA SOSIAALIETIIKKAA SEKÄ SUOMEN UUSINTA KIRKKOHISTORIAA. MALKAVAARAN UUSIMMAT JULKAISUT KÄSITTELEVÄT BALTIAN LUTERILAISIA KIRKKOJA SEKÄ KÖYHYTTÄ SUOMALAISEN DIAKONIAN KYSYMYKSENÄ.

lut olivat ainakin osasyynä sille, ettei päästy lähellekään suunnitelmien ja etukäteisarvioiden lukuja. Vaikka tarkkoja lukuja ei olekaan tiedossa, tuhannet lausuiivat vaaditut 22 lupausta ja sanoivat seuraavansa Buddhaa. Monet ajattivat myös päänsä paljaiksi ja vaihtoivat nimensä.

Tilaisuuden pääjärjestäjä, dalitien järjestön puheenjohtaja, verovirkamies Udit Raj (ennen kääntymystä Ram Raj, mutta kääntymyksessä hän halusi hylätä hindulaisen jumalan nimen) oli ennakolta puhunut jopa miljoonasta uudesta buddhalaisesta käännynnäisestä. Osanottajien määrän vähäisyys johtui Rajn mukaan siitä, että maaseudulta tulevien dalitien pääsy kaupunkiin oli estetty. Tulijoita olisi ollut ainakin 300 000. Heitä kuljettaneet bussit yksinkertaisesti käännytettiin takaisin.

Poliisi oli kieltänyt tilaisuuden pitämisen 29. lokakuuta. Lehtitietojen mukaan Raj syytti hindunationalistista Hindulaisuuden maailmanneuvostoa VHP:a (*Vishwa Hindu Parishad*), joka on hindunationalistisen liikkeen "kulttuuri-järjestö" sekä hindujen "kodinturvajoukkoja" ja sen ideologista sydäntä, RSS-järjestöä (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*), kiellon aikaansaamisesta. "Hallitus ei halua, että dalitit jättävät ikivanhan kastijärjestelmän," Raj sanoi. "Hindunationalistinen hallituspuolue BJP, VHP ja RSS eivät ole jättäneet yhtään kiveä kääntämättä seremoniaa sabotoidakseen," hän jatkoi.

Vielä edellisenä päivänä oli ollut epävarmaa, hajotettaisiinko kokous, vaikka Raj ja muut järjestäjät vakuuttelivat sen toteutuvan kaikesta huolimatta. Alkuperäinen seremoniapaikka oli kuitenkin muutettava. Tilaisuus järjestettiin dalit-yhteisön oman instituutin edustalla. Sekavin tunnelmin järjestettyä tilaisuutta valvoi yli 3000 poliisia, mikä sekin lannisti suurempaa joukkoa tulemasta paikalle.²

Raj'n ja hänen järjestönsä mukaan joukkokääntymyksen tarkoituksena on vapauttaa dalitit vanhasta kastittoman identiteetistään, 3000 vuotta vanhasta kastijärjestelmästä ja siihen liittyvästä väkivaltaisesta diskriminaatiosta, joka kohdistuu noin 250 miljoonaan dalitiin ja Intian alkuperäiskansoihin kuuluviin adivaseihin. "Buddhalaisuuden mukaan kaikki ihmiset ovat tasa-arvoisia", sanoi Harish Khare, yksi tilaisuuteen osallistuneista. Buddhalaisuutta on pidetty kasteista riippumattomana yhteisönä.

"Kääntymys tähtää henkiseen vapautukseen", Raj sanoi. Jos me saamme

luottamusta, silloin yläkastien on myös pakko muuttua." Perinnäisen ajattelutavan mukaan yläkasteissa daliteihin suhtaudutaan osapuilleen: kerran epäihminen aina epäihminen. "Minä jätän hindulaisuuden, koska kastijärjestelmä ei suo minulle milloinkaan kunnioitusta eikä arvostusta", Raj totesi.³

Dalitien ero hindulaisuudesta on ajatuksena ongelmallinen, koska he eivät ole koskaan siihen kuuluneetkaan. Heitä on aina pidetty saastaisuutensa takia hindulaisen yhteisön ulkopuolella, uskonto on määritellyt heidät koiria ja sikoja halpa-arvoisemmiksi, he eivät ole saaneet astua jalallaan hindutemppeleihin ja heidän on pitänyt pysytellä kastihinduista niin etäällä, ettei heidän varjonsakaan ole saanut näitä koskettaa. Heidän on täytynyt tehdä raskaat ja saastaiset työt näkymättömissä ja nurkumatta. Käytännössä dalitien enemmistön harjoittama uskonto luetaan laajasti ottaen hindulaisuuteen kuuluvaksi. Kastihindujen temppeleihin, brahmaanien siunauksiin ja pyhiin kirjoituksiin heillä ei ole pääsyä.⁴

POLIITIKKOJEN REAKTIO

Hallituksen kielteisyys joukkokääntymystä kohtaan on selviö. Intiaa on hallinnut 1990-luvun puolivälistä asti hindunationalistinen puolue BJP (*Bharatiya Janata Party*). Hindulaisuus on elänyt Intiassa voimakasta renessanssia jo pitkään, ja BJP korostaa Intiaa hindulaisten kotimaana.

Hindunationalismi on toiminut kristillisen lähetystyön tapaan pyrkien voittamaan ihmisiä puolelleen. Toiminnan vaikutteet kristinuskosta ovat ilmeiset ja juontavat juurensa kristillisen lähetystyön kultakaudelta 1800-luvulta. Hindunationalismin piirissä toisaalta ylistetään kastihyveitä ja kastilaitoksen merkitystä, mutta toisaalta on esiintynyt ymmärrystä kastisyrjinnän muotojen karsimista kohtaan. Vuosisataisen sortokulttuurin perimmäisiin syihin ei kuitenkaan haluta puuttua, samoin ei yleensä myöskään kastiryhmien keskinäisiin kahnauksiin. Kastiriidoissa väkivaltaisuudet ovat tavallisia. Huonoimassa asemassa ovat dalitit.⁵ Elokuussa 2001 Intian lehdistön suuri kohujuttu kertoi vähän alle 20-vuotiaiden brahmaanipoika Vishalin ja dalit-tyttö Sonun kielletystä rakkaudesta, joka päättyi traagisesti, kun molempien perheiden jäsenet hirttivät heidät julkisesti talon kattotasanteella satojen kyläläisten katselessa.⁶

Viime aikoina BJP:n tulilinjalla ovat olleet "ulkomaisia" uskontoja edustavat, erityisesti kristityt. Vuoden 1999 aikana kristittyjä vastaan käytiin avointa kampanjaa, kymmeniä kirkkoja poltettiin ja ihmisiä, myös ulkomaisia lähetys-saarnaajia murhattiin. Kiivaimmat ja järjestelmällisimmät hyökkäykset toteutettiin jouluna 1998 Gujaratin ja Orissan osavaltioissa, jotka molemmat ovat tunnettuja alkuperäiskansoihin kuuluvien, ns. adivasiensuhteellisen suuresta osuudesta. Kristillinen lähetystyö toimii erityisen aktiivisesti näiden parissa, mutta samoista ihmisistä on kiinnostunut myös hindulähetys. Ei ole epäilystäkään, etteivätkö langat väkivallan aallosta johtaisi hindunationalismin päämajiin. Tilanteen kärjistettyä aktiivinen kampanjointi lakkasi, mutta asenteet ovat edelleen kireät.⁷

Syksyllä 2000 RSS esitti julkisen vaatimuksen, että Intian kirkkojen tulisi yhdistyä Intian kirkoksi ja vapauttaa itsensä ulkomaalaisten ylivallassa ja san-elusta. Tällöin 13 miljoonaa intialaista kristittyä ja 29 protestanttista tai ortodok-sista jäsenkirkkoa edustava *National Council of Churches in India* (NCCI) esitti voimakkaan vastalauseensa RSS:lle ja totesi, että kristillinen kirkko Intiassa oli jo "todellinen intialainen kirkko". Kirkkojen on todistettava kotimaisuuttaan.⁸

Dalitien joukkokääntymysstilaisuuden jälkeen poliitikkojen kommentit ovat olleet ilmiötä kohtaan vähätteleviä. Hinduyhteisön repeämä tunnustetaan, mutta toisaalta vallassa olijat näkevät tilanteessa hyvääkin.

Joukkokääntymyksen ollessa uutisaiheena Uttar Pradeshissa valmistauduttiin samalla vaaleihin. Niin outoa kuin se onkin, dalitien puolue BSP (Bahujan Samaj Party) on liitossa BJP:n kanssa ja ollut käsittämättömän hiljaa dalitien ihmisoikeuskysymyksistä. Udit Raj syytti erityisesti BSP-puoluetta siitä, että maaseudun dalitit käännytettiin New Delhin rajalla.

Kukaan ei voi antaa takeita siitä, että BSP olisi BJP:n nöyrä liittolainen myös vaalien jälkeen. Siksi BJP:n edustajat arvioivat, että he itse lopulta hyötyvät joukkokääntymysliikkeen ja muiden neobuddhistien välien kiristymisestä BSP:n suuntaan. Kun dalitien rintama repeää ja heidän äänensä hajoavat eri suuntiin, heidän merkityksensä poliittisena voimana heikkenee. Myös BSP:n johtaja Mayawati uskoi, että joukkokääntymysliike lähinnä hajotti dalitien ääniä eri ryhmille. Dalitien poliittinen yhteisesiintyminen olisi hallitsevalle eliitille huolestuttavaa ja kiusallista, mutta toistaiseksi se on ollut myös epätodennäköistä.

Uuttajoukkokääntymystilaisuutta suunnitellaan seuraavaksi Etelä-Intian Keralaan. Poliitikot eivät sano olevansa siitäkään huolissaan. Hindupoliitikot lukevat buddhalaisuuden Intian oloissa hindulaisuuden laajan sateenvarjon alle kuuluvaksi. Kyynisten politiikan tarkkailijoiden mukaan dalitit ehkä uskoivat liittyvänsä yhteisöön, jossa ei ole kastirajoituksia, mutta heidän johtajansa rakentavat poliittisesti vaikutusvaltaista yhteisöä. Vahva hindulaisuudesta riippumaton dalit-liike on toistaiseksi kuitenkin vain haave.

Vaikka VHP:n johtajat esittivät rauhallista roolia, tapahtuma kiristi sen välejä buddhalaisten yhteisön suuntaan. Julkisuudessa esitettiin vaatimuksia tilaisuuden järjestäjien rankaisemiseksi. VHP:n varapuheenjohtaja Acharya Giriraj Kishore totesi, että prosessin tärkein tulos heidän kannaltaan oli varmistuminen niistä tiedoista, joiden mukaan kristittyjen johtajat olivat kääntymysten takana. Lausunto pyrki selvästi lietsomaan kristinuskon vastaista mielialaa hinduenemmistön keskuuteen. Hindujärjestöjen piirissä on alkanut nousta huoli kristillisten ja kristittyenemmistöisten länsimaiden kiinnostuksen heräämisestä kastisorron kysymyksiin.⁹

KRISTILLISET KIRKOT JA KASTI

Kishore oli osittain oikeassa. Lähinnä evankelikaalisia protestanttisia kirkkoja edustava *All Indian Christian Council* (AICC) oli käynyt kahden vuoden ajan neuvotteluja Raj'n ja hänen johtamansa järjestön (*All India Confederation of Scheduled Caste/Scheduled Tribes Organisations*) kanssa. Syyskuussa 2001 järjestettiin laaja kokous, johon otti osaa 740 evankelikaalisten kristittyjen johtohenkilöä. Raj myöntyi näiden ehdotukseen, jonka mukaan kristilliset kirkot yhdessä buddhalaisyhteisön kanssa esittäisivät kutsun daliteille uskonnon vaihtamiseen. Etenkin helluntailais- ja baptistiryhmät Intiassa reagoivat tähän kutsuun. Niiden viestintään on tullut uusi sävy: hengellisen herätyksen rinnalla alettiin korostaa vapautusta kastilaitoksen orjuudesta. Erityisen näkyvää on ollut Keralaassa toimivan *Gospel for Asia* -organisaation into. Voimakas yhteiskunnallinen korostus ei ole ollut tavallinen näiden liikkeiden piirissä Intiassakaan.

Kääntymys buddhalaisuuteen on AICC:n ja sen lähiorganisaatioiden piirissä nähty mahdollisuudeksi ja portiksi sille, että uskonnollista identiteet-

tiään muuttavat dalitit kääntyisivätkin kristityiksi. Myös New Delhin joukkokääntymystilaisuudessa oli paikalla kristittyjä evankelistoja.

Joukkokääntymyskokous New Delhissä toteutettiin kuitenkin vain budhalaisena, mutta tiedotusvälineissä kristittyjen tuki tapahtumalle tehtiin selväksi. Raj'n kannalta tuki olikin tärkeä. Aiemmin hänen kokemuksenaan oli ollut, etteivät kristityt halua daliteja kirkkoihinsa.¹⁰

Näiden evangelikaalisten organisaatioiden innostuksen takia VHP ja RSS ovat voineet aloittaa kirkonvastaisen propagandan, jonka ytimessä on väite, että koko joukkokääntymyshanke olikin kristillisten piirien salaliitto. Varsinkin lähellä hindupuoluetta olevat lehdet ovat käsitelleet teemaa niin, että dalitien uskonnonvaihto buddhalaisuuteen on vielä siedettävää, mutta kristillisten järjestöjen ilmoittaessa käännättämishaluistaan alkavat hälytyskellot soida. Poliisin on vihjailtu olevan kiinnostunut Gospel for Asia -järjestön Internet-sivuista.

Udit Raj on luonnollisesti kiistänyt yhteyksissään kristillisiin piireihin olevan mitään erikoista. "Buddhalaisuus on ainoa ratkaisu Intialle. Sitä paitsi, miksi sekaantuisin kristittyihin ja tuhoaisin oman urani", hän kysyy. Hän sanoo tehneensä yhteistyötä kristillisten organisaatioiden kanssa lähinnä nostaakseen dalitien osuutta kristillisissä kouluissa. Gospel for Asia ja toinen lähinnä Amerikasta varansa saava järjestö *Bible for the World* ovat luvanneet rakentaa lähiaikoina 100 uutta koulua. VHP ei luonnollisesti pidä esillä dalitien koulutustarpeita. Giriraj Kishore syyttää Raj'ta kristittyjen työkaluksi: "Meillä ei ole mitään buddhalaisuutta vastaan, ei myöskään pahaa tahtoa daliteja kohtaan, mutta buddhalaisuuden vanavedessä ei pitäisi tulla kristillistä propagandaa."¹¹

KMN:n intialainen yhteistyöorganisaatio, kirkkojen neuvosto NCCI on ollut Ram Raj'n joukkokääntymyshankkeesta hiljaa. Samoin Intian katoliset ja luterilaiset kirkot, jotka molemmat ovat viime vuosina pitäneet kasisortoa ja dalitien asemaa laajasti esillä, eivät profiloituneet erityisesti syksyn 2001 aikana. Ilmeisesti niiden piirissä osattiin nähdä jo etukäteen, ettei luvattua miljoonan ihmisen kääntymystä tapahtuisi ja että kastikysymystä tulisi käsitellä muilla foorumeilla. Udit Raj ei peittänytkaan pettymystään kaikkien niiden dalit-järjestöjen suuntaan, joista ei tullut tukea vaillinaisesti onnistuneelle joukkokääntymysoperaatiolle. Osansa tästä kritiikistä saivat tavallaan myös kirkot.

Intian kirkkoille kysymys daliteista on kipeä ja vakava monessa mielessä. Intian kirkko on mitä suurimmassa määrin dalit-kirkko. Kirkkojen noin 25 miljoonasta jäsenestä arvioidaan 75–80 prosentin olevan taustaltaan kastittomia. Intiaan jo varhaiskristillisinä vuosisatoina juurtuneet syyrialaisortodoksit, joista käytetään usein yhteisnimitystä Tuomas-kristityt, ovat aikojen kuluessa muovautuneet endogaamiseksi yläkastiksi eikä heidän keskuudessaan ole daliteja. Katolilaisten keskuudessa daliteja on suhteellisesti vähemmän kuin protestanttisissa kirkkoissa, joiden jäsenet ovat joskus lähes sataprosenttisesti dalityhteisöistä kristityiksi kääntyneitä. Dalitien kivuista ja kärsimyksistä puhuminen tarkoittaa puhetta myös Intian kristittyjen enemmistön kivuista ja kärsimyksistä.

Englantilainen siirtomaavalta Intiassa teki luonnollisesti paljonkin havaintoja kastisorrosta. Kastilaitosta ei Intiassa voi olla näkemättä ja ottamatta huomioon. Aluksi eurooppalaiset Intiassa, niin hallituksen edustajat, kauppiaat kuin lähetystyöntekijätkin asettivat sen kotimaistansa tuntemaansa yhteyteen: he pitivät sitä lähinnä sääty- tai luokkajaon intialaisena vastineena. Tässä he tekivät virheen. Kasti viittaa sosiaaliseen kerrostumaan, mutta se on myös uskontoon perustuva kulttuurin ydintekijä. Kasti on kuin suurperhe, joka vaikuttaa ratkaisevan tärkeisiin elämän kysymyksiin kuten aviopuolison valintaan, työhön, juhlakulttuuriin sekä yhteisöllisiin tabuihin, käskyihin ja kieltoihin. Sosiaalinen ja taloudellinen nousu ei muuta kastiasemaa. Ihminen kuolee sen kastin jäsenenä, johon hän on syntynyt.

Myös kastittomat, siis dalitit, jakautuvat "kasteihin", eri nimisiin ja toisistaan erottuviin yhteisöihin. Eri puolilla Intiaa ne ovat eri nimisiä, niiden jäsenet puhuvat eri kieliä asuinpaikkansa mukaan ja niiden perinnäiset ammatit poikkeavat toisistaan. Toiset ovat suutareita ja nahkatyöntekijöitä, toiset kadunlakaisijoita, kolmannet käymälöiden tyhjentäjiä jne., kaikki halveksuttavia tehtäviä, joihin kukaan kastihindu ei koskisi. Pääosa daliteista on kuitenkin velkaorjuudessa olevia maattomia maataloustyöntekijöitä. Mikään muu ei yhdistä näitä ryhmiä kuin yhteinen kohtalo, se, että he ovat kaikkien muiden alapuolella, halveksittuja ja saastaisia.

Englantilaisten toteuttamassa väestönlaskennassa 1900-luvun alussa tehtiin tarkkoja havaintoja. Silloin luetteloiitiin kaikkialta Intiasta ihmisryhmiä, jotka olivat muita halveksitumpia ja joiden tästä syystä piti asua muista erillään,

näkymättömissä, joihin kohdistui välitöntä sortoa, jotka eivät saaneet tulla muiden asuttamille alueille eikä missään tapauksessa näiden temppelihin. Koska he olivat hinduysteisön ulkopuolella, heidät laskettiin myös uskontokunnaltaan muihin kuin hinduihin kuuluviksi. Tältä ajalta on peräisin kastittomista eli daliteista edelleen käytettävä nimitys: luokitellut kastit/luokitellut heimot (*scheduled castes/scheduled tribes*).

Itsenäisyyskamppailussa kysymys kastittomista kuului olennaisimpiin. Brittiläinen hallintovalta Intiassa näki intialaisten koostuvan monista toisistaan poikkeavista ryhmistä, joilla kullakin tulisi olla erillinen edustus oikeutensa tulevan Intian hallinnossa.

Edellisellä vuosisadan lopulla ja 1900-luvun alussa kastittomia oli kääntynyt suurina joukkoina kristityiksi. Ilmiössä oli uskonnollisten motiivien ohella sosiaalisen ja taloudellisen nousun tavoittelua siinä määrin, että puhuttiin "riisikristityistä". Monien lähetysjärjestöjen piirissä tuli tavaksi kieltäytyä kastamisesta kokonaan pahimpien nälkävuosien aikana. Kristillinen kirkko vahvistui näinä vuosina huomattavasti. Samalla sen ilme muuttui ulkomaalaisten johtamasta, kaupunkilaisesta ja hyvinkoulutetusta pienehköstä ryhmästä paljon sekalaisemmaksi, tosiasiaassa kastittomien köyhien kirkoksi, vaikka sitä ei tällöin vielä tunnustettukaan. Samoihin aikoihin 1920- ja 1930-luvulla vahvistui ajatus kotimaisesta intialaisesta kirkosta, joka on riippumaton ulkomaisista lähetysjärjestöistä.

Itsenäistymisneuvotteluissa oli kyse kansanedustuslaitoksen mallista, jossa eri väestöryhmät vaativat oikeuksiaan. Hinduenemmistön rinnalla merkittävin eturyhmä oli muslimien yhteisö. Pakistan ja Bangladesh kuuluivat tuolloin vielä Intiaan, joten muslimien suhteellinen osuus koko väestöstä oli paljon suurempi kuin nykyinen runsas kymmenesosa. Paljon pienempi mutta silti näkyvä ja selvästi erottuva intialainen vähemmistö oli sikhien ryhmä. Kristittyjäkin oli ainakin pari prosenttia väestöstä. Jokainen ryhmä halusi vaikutusvaltaa korostamalla omaan ryhmäänsä kuuluvien lukumäärää. Siksi aikaa ennen itsenäisyyttä on kutsuttu "numeroiden politiikan" aikakaudeksi.

Kristityt halusivat itselleen omaa erillisasemaa, mutta niin halusivat myös dalitit. Miten silloin oli ratkaistava kysymys kristityistä daliteista? Kirkko omaksui linjan, jossa se korosti olevansa kastien ylä- ja ulkopuolella, kastiajatte-

lusta vapaa yhteisö. Käytännössä kristityt olivatkin ryhtyneet kuvaamaan omaa paikkaansa yhteiskunnassa nimityksellä ”intialainen kristitty” (*Indian Christian*), joka hämärsi kastitaustan. Sille tosiasialle nimitys ei kuitenkaan voinut mitään, että kastiajattelu ja dalitien sorto hiipivät sisään kirkkojen elämään.

Erillisiä yhteisöjä ja niiden omia kiintiöitä tai erillisiä äänestysalueita vastusti Gandhin kongressipuolue, joka korosti kaikkien ryhmien intialaisuutta, niiden integraatiota ja niissä yhteistyötä miehittäjää vastaan. Sen tavoite oli itsenäisyyden aikaansaaminen ja siinä tarvittiin kaikkia. Linjallaan kirkot ja kristittyjen yhteisöt antoivat tukensa kongressipuolueelle.

Kastisorto ulottui kuitenkin kirkkoihin, koska kirkot ovat sopeutuneet kastilaitokseen siinä missä muutkin instituutiot. Pitkään kirkot ummistivat silmänsä tältä tosiasialta. Jumalanpalveluksissa kristittyjen dalitien paikka oli lattialla, muut istuivat penkeissä. Dalitien koulutustaso jäi huonommaksi eikä seurakuntien tai kirkkojen johtopaikoille ollut asiaa niillä, jotka olivat lähtöisin dalit-yhteisöistä. Kristillisellä hautausmaalla haudat ovat siisteissä riveissä kastien mukaan järjestettyinä. Esimerkiksi Keralassa samalla alueella voi olla neljä saman kirkkokunnan kirkkorakennusta – niitä tarvitaan neljä, jotta jokaiselle merkittävälle kastiryhmittymälle on oma kirkkonsa. Keralassa roomalaiskatolisen kirkon piiristä kerrotaan ehtoolliskäytännön alueella tehdystä epäonnistuneesta reformista. Siitä oli luovuttava yläkasteihin kuuluvien vaatimuksesta. He nimittäin uhkasivat kääntyä hindulaisiksi, mikäli joutuisivat käyttämään samoja astioita dalitien kanssa. Asia perusteltiin hygienialla, mutta tosiasiallinen saastaisuuskysymys oli syvemmällä.¹²

Uudessa itsenäisessä Intiassa kirkko sitoutui muiden lailla kansakunnan rakentamiseen, josta tuli iskusana (*nation building*). Kirkon teologia rakentui eurooppalaiselle perinnölle kirkkokuntien rajojen mukaan, angloamerikkalainen vaikutus oli voimakasta. Toisaalta hindulaisuus kristinuskon ympäristönä sai aikaan teologista vuoropuhelua sen kanssa. Jo 1800-luvulta alkaen muotoutui teologinen perinne, jossa kristillistä uskoa pyrittiin avaamaan hindulaiselle maailmalle käyttäen apuna brahmanismin käsitteitä. Tämä dialogi etsi teologian autenttista kontekstuaalista tulkintaa Intiassa. Kirkon jäsenten enemistön, dalitien, kannalta sillä ei ollut suurta merkitystä. Muotoutunut traditio oli sängen ymmärrettävä, tulivathan kristittyjen teologien johtohahmot ylä-

kasteista. Lähetystyönkin perinteisenä metodina oli ollut lähteminen liikkeelle ylimmistä kerroksista ja pyrkiä sitten "suodattamaan" kristillinen vaikutus alempiin kerroksiin. Ne, jotka olivat saaneet teologista sivistystä ja työskentelivät aktiivisesti teologisten käsitteiden kanssa, eivät tunteneet kristittyjen enemmistön elinympäristöä ja perinteitä juuri lainkaan.

DALIT-TEOLOGIA

Kun kansainvälinen keskustelu vapautuksen teologiasta ja teologian kontekstuaalisuudesta alkoi, Intiassa oli vahva kontekstuaalinen perinne, joka ilmeni kristillisen teologian ja hindulaisuuden dialogina sekä pyrkimyksenä omaan, intialaiseen uskon tulkintaan. Vapautuksen teologia levisi lähinnä ekumeenisen liikkeen reittejä pitkin ja monet intialaiset teologit erityisesti katolisen kirkon piirissä innostuivat siitä.

Kirkkojen piirissä alettiin tehdä ensimmäisiä vakavasti otettavia johtopäätöksiä dalit-enemmistön sekä kirkon opin ja toiminnan suhteesta 1970-luvun puolimaissa. Punjabissa, jossa lähes kaikki kristityt ovat daliteja, nostettiin 1975 esiin kysymys kristityistä daliteista. Pian eri puolilta maata alkoi pohdinta daliteihin kohdistuvasta syrjinnästä ja epäoikeudenmukaisuudesta kirkkojen sisällä. Bangaloressa toimiva Kristillinen sosiaalitutkimusinstituutti toteutti laajan kastia ja luokkaa koskevan tutkimusprojektin. Pari vuosikymmentä Intiassa lähetystyössä toiminut amerikkalainen teologi John C. B. Webster piti 1981 tärkeäksi osoittautuneen esitelmän, jossa hän korosti, että oikean intialaisen teologian tulisi olla nimenomaan dalitien teologiaa, daliteja varten tehtyä. Dalitien elämää hän kuvasi stigmatisoiduksi, köyhyyden, voimattomuuden ja häpeän leimaamaksi. Webster tarjosi dalitien oman teologian lähtökohdaksi tutustumista amerikkalaisen mustan teologian edustajan James Conen ajatteluun. "Conen Jumala on musta, samoin Kristus. Onko meidän mahdollista tehdä tästä johtopäätöksiä", Cone kysyi. Vuonna 1983 Etelä-Intian kirkon pääsihteeri M. Azariah nosti dalitien sorron esiin KMN:n Vancouverin yleiskokouksessa, ensimmäisen kerran kansainvälisellä foorumilla.

Ratkaisevaksi osoittautui vapautuksen teologian kritiikki. Oxfordista Intiaan kotiutunut teologian professori Arvind P. Nirmal havaitsi kaksi sama-

naikaista liikettä, intialaisten teologiien kiinnostuksen vapautuksen teologiaan sekä profaanin dalit-liikkeen nousun. Bombayn (nykyisin Mumbai) ympäristössä oli syntynyt Pohjois-Amerikan mustien vapautusliikkeen innoittamana liike *Dalit Panthers*, dalitien runoista laadittiin kokoelmia ja heidän kulttuuriaan tutkittiin ja mikä tärkeintä, oli syntynyt kastittomuudelle uusi yleisnimi dalit, joka tarkoittaa särkynyttä, muserrettua ja voimatonta. I: idessa käytössään se oli kuitenkin kunnianimi, koska se antoi kantajalleen pääsyn uuteen kollektiiviin, kaikkien sorrettujen kastittomien yhteistä asiaa ajavien joukkoon. Joka rupesi kutsumaan itseään dalitiksi, hylkäsi vanhan kastinimensä.

Nirmal arvosteli intialaisia vapautuksen teologeja siitä, että he suotta sovelsivat Intiaan marxilaista yhteiskunta-analyysiä. Suurin ongelma Intiassa ei ollut hänen mukaansa köyhyys, ei liioin työn ja pääoman ristiriita vaan kasisorto. Tästä teemasta ja kastinvastaiseen ideologiaan tukeutuen Nirmal, joka itsekin oli dalit, alkoi kirjoittaa uutta teologiaa. Hän tuli myös Madrasissa toimivan Gurukulin luterilaisen teologisen instituutin ensimmäiseksi dalit-teologian professoriksi. Nirmalilta odotettu dalit-teologian *opus magnum* jäi häneltä kirjoittamatta, mutta hänen artikkeleissaan formuloimiensa ajatusten pohjalta alkoi muotoutua uusi teologinen suuntaus, joka levisi erittäin nopeasti.

Ensimmäiset dalit-teologiaa koskevat konsultaatiot pidettiin 1986. Kymmenen vuotta myöhemmin dalit-teologia oli jo opetusalanana tai jopa laitoksen nimenä useimmissa teologisissa oppilaitoksissa Intiassa sekä protestanttien että katolilaisten piirissä. Dalit-teologia oli saanut aikaan myös uutta yhteistoimintaa katolisten ja protestanttien välille. Uudella tavalla ajatella oli selvä sosiaalinen tilaus. Kirkko oli ymmärtänyt olevansa dalitien kirkko, jonka tuli puhua dalitien kielellä ja nähdä dalitien tuska ja tarpeet. Vapautuksen teologia ja laaja yhteiskunnallinen näkemys oli kuitenkin ollut välttämätön välivaihe tämän uuden paradigman löytymisessä.

Tänään dalit-teologia on oppiaine intialaisissa teologisissa opintojärjestelmässä, ja sen opetusta on tarjolla, mutta nopean läpimurron jälkeen nyt eletään suvantovaihetta. Dalit-teologia on nuori teologinen ajattelumuoto, traditioita ei ole. Voimakkaita kehittäjiä, Nirmalin kaltaisia asioiden näkijöitä ja uudelleenajattelijoita kaivattaisiin. Perinnäinen hengellinen kielenkäyttö ja evankelioivat herätyskokoukset näyttävät kokoavan daliteja kristillisen sanoman ääreen

tehokkaammin kuin dalitien omaan kulttuuriin perustuva dalit-teologia, jossa dalitit haastetaan itse analysoimaan elämäntilannettaan ja suhteuttamaan sitä evankeliumin sanomaan.

KRISTITYT JA ERIVAPAUSKIINTIÖT

Kristillisen kirkon havahtuminen uudenglaiseen dalit-tietoisuuteen perustuu useisiin syihin. Edellä on mainittu profaanin dalit-liikkeen nousu ja unohtuneen dalit-käsitteen käyttöönotto 1970-luvun alusta lähtien sekä kristittyjen dalitien kirkoissaan kokema sorto.

Kokonaisuus ei tule kuitenkaan ymmärretyksi ilman kolmatta syytä. Kristittyjen dalitien sosiaalinen asema on nimittäin vielä huonompi kuin mitä se olisi, jos he olisivat hinduyhteisön jäseniä. Kun hindujärjestöt vielä harjoittavat voimakasta lähetys- ja käännästytyötä, ei olekaan ihme, että kirkoista on raportoitu dalitien kääntymisistä takaisin hindulaisuuteen.

Avainasemassa on kyse erivapauskiintiöistä. Intian perustuslaki kieltää kastisyrjinnän, mutta tosiasiaa se myöntää kastilaitoksen olemassaolon monin tavoin, mm. siten, että kastittomien ryhmille myönnetään erilaisia etuuksia. Laki luettelee yli tuhat erilaista dalit-yhteisöä (*scheduled castes/scheduled tribes*), joiden jäsenille on tarjolla kiintiöpaikkoja mm. oppilaitoksiin ja valtion virkoihin sekä erilaisia julkisia tukimuotoja. Daliteille on olemassa siis väyliä sosiaaliseen nousuun. Kiintiöpaikkoja ei ole niin paljon, että niillä vaikutettaisiin ratkaisevasti yhteiskunnan sosiaaliseen struktuuriin, mutta niiden kautta on edesautettu koulutetun dalit-keskiluokan syntymistä. Myös maan parlamentissa on dalit-kiintiö. Aluksi perustuslaki myönsi nämä etuudet vain hindulaisiksi tunnustautuville. Vuonna 1956 mahdollisuus avattiin myös sikheille ja 1990 buddhalaisille. Nämä ryhmät hindunationalismi näkee laajasti ymmärretyn hindulaisuuden sisään kuuluviksi. Ulkomaalaisiksi tulkittujen uskontojen tunnustajille ei etuisuuksia anneta.

Kristityillä ja muslimeilla ei ole mahdollisuuksia perustuslain muille suurille ryhmille tarjoamiin erivapauskiintiöihin. Lainsäätäjän perusteluna on se, että ei ole riittävää näyttöä kääntymyksen jälkeisestä riittävän selvästä yhteydestä aikaisempaan takapajuiseen yhteisöön.

Itsenäistymiskamppailun aikana kirkko ilmoitti olevansa kasteista vapaa, demokraattinen yhteisö. Tämä on jäänyt toteutumattomaksi tavoitteeksi. Itsenäisyyden aikana, 1900-luvun jälkipuoliskolla, intialaisten kristittyjen koulutustaso sekä taloudellinen ja sosiaalinen asema ovat laskeneet tutkimusten mukaan selvästi. Kristittyjen dalitien asema ei ole enää millään mittareilla verrattuna parempi kuin dalitien keskimäärin. Kirkko on menettänyt tässä mielessä "kilpailuetunsa". Dalit-teologia samoin kuin kristittyjen dalitien yhteinen kamppailu kaikkien muiden dalitien rinnalla aseman parantamiseksi on siten luonnollinen tavoite paitsi yleisistä humanisista ja diakonisista syistä myös kirkon ja kristittyjen aseman vahvistamiseksi tai edes säilyttämiseksi.

Vähemmän on keskusteltu siitä, että dalit-teologia, koko teologian "uusi paradigma" sekä kirkon voimakas tuki dalitien aseman parantamiselle on luonnollinen puolustusreaktio. Ilman selkeätä asettumista dalitien, siis omien jäsenten, puolelle kirkolla ei olisi kovin menestyksestä tulevaisuutta Intiassa. *"Option for the poor"* on oikea eettinen valinta mutta se näyttäisi olevan myös ainoa oikea taktinen valinta.

MIKSI BUDDHALAISUUS?

Dalitien joukkokääntymystilaisuutta oli valmisteltu pitkään. Alkuperäinen ajatus oli ollut järjestää se 14. lokakuuta, jolloin tuli kuluneeksi 45 vuotta siitä, kun historian suurin dalitien joukkokääntymys järjestettiin keskellä Intiaa sijaitsevassa Nagpurin kaupungissa. Dalitien ihmisoikeuskamppailun tähän mennessä ainoa todellinen johtaja Bhimrao "Babasaheb" Ambedkar oli ilmoittanut jo 1935, että hän ei tulisi kuolemaan hinduna. Uskonnollisten yhteisöjen johtajat, myös kristityt, kävivät hänen kanssaan keskusteluja, mutta vähän ennen kuolemaansa 1956 hän ilmoitti kääntymisestään buddhalaiseksi. Suurta johtajaa seurasi 200–300 000 Maharashtran (etupäässä Mumbain alueelta) maharia eli Ambedkarin omaan dalit-ryhmään kuuluvaa.

Ambedkar oli lakimies, poliitikko ja käytännön filosofi. Hänet tunnetaan "Mahatma" Gandhin poliittisena vastustajana. Gandhi ei ole Intian dalitien joukossa läheskään niin suosittu hahmo kuin länsimaissa luullaan. Ambedkarin pat-saita sitä vastoin saattaa olla useita jopa samassa kylässä tai kaupunginosassa.

Gandhi pyrki kokoamaan kaikki intialaiset yhteen intialaisten hallitsemaan Intiaan, mutta Ambedkar näki koskettamattomien aseman niin erilaiseksi, että vaati näille erillistä kansanedustuslaitosta. Itsenäistymisen aikaan hän toimi Intian oikeusministerinä. Häntä pidetään Intian perustuslain kirjoittajana. Lakiin on kirjattu valistuksen perinteiset ihmisoikeudet, mutta keinot, joiden perusteella yhteisö voisi niitä noudattaa, eivät ole osoittautuneet tulokseksi. Perustuslaki nimittäin kieltää myös koskettamattomuuden harjoittamisen sekä kastiin perustuvan syrjinnän. Kastisyrjintä on silti nykypäivää kaikkialla, erityisesti maaseudun kylissä.

Ambedkarin perusteluna oli, että buddhalaisuus oli alkuperältään intialainen uskonto, mutta kastiajattelusta kokonaan vapaa. Sen piirissä on hänen mukaansa elänyt jatkuvasti kastilaitoksen kritiikki. Vaikka on olemassa dokumentteja myös buddhalaisten suoranaista vainoa, buddhalaisuuden katoaminen Intiasta oli pääosin pitkälinen sulautumisprosessi, jossa se vähitellen suodattui suvaitsevaan hindulaisuuteen.

Ambedkarin kääntymyksestä alkoi uusi nousu. Pelkästään vuonna 1956 Intian buddhalaisväestön määrä yli kaksinkertaistui. Nykyisin buddhalaisia on Intiassa muutamia miljoonia. Yleensä nimitys "neobuddhalainen" viittaa dalitliikkeen ohjauksessa uskontoaan vaihtaneisiin. Monet suhtautuvat termiin kriittisesti.

New Delhin kääntymystilaisuuden järjestelyissä oli olennaista, että kaikki pyrittiin tekemään samoin kuin Babasahebin vastaavassa juhlassa 45 vuotta aiemmin. Tilaisuutta valmisteltaessa Intiassa asuva Dalai Lama oli antanut hyväksyntänsä joukkokääntymiselle. Alkuvaiheessa hänen uskottiin olevan henkilökohtaisesti kunniavieraana läsnä, mutta tästä ajatuksesta luovuttiin jo varhain.¹³

Poliittiset tarkkailijat ovat pitäneet buddhalaisuuden valitsemista uudeksi uskonnoksi symbolisena ja melko vähäpätöisenä asiana. He uskovat kastitaustan säilyvän voimakkaana tulevaisuudessakin. Uskontoa tärkeämpää on dalitien poliittinen ryhmittyminen ja se potentiaalinen valta, joka heidän "äänipankissaan" on.¹⁴

Udit Raj vastasi kysymykseen buddhalaisuuden valitsemiseen odotetusti: "Dalitien oli lähdettävä hindulaisuuden piiristä, koska se jakaa hindut ihmisiin

ja epäihmisiin. Kahdesti syntyneet yläkasteihin kuuluvat ovat hyvin etuoikeutettuja, vain heillä on pääsy menestyksekkääseen elämään. Alempien kastien jäsenet on saatu tuntemaan itsensä alempiarvoisiksi ja heidät on tuomittu elämään köyhyydessä. Kastijärjestelmä tekee ihmisistä kyynisiä ja kohtalon orjia. Se kieltää mahdollisuuden, että ihmiset itse voivat vaikuttaa elämäänsä.”

”Sekä kristinuskossa että islamissa on positiivisia, diskriminaation vastaisia piirteitä”, Raj sanoi. ”Buddhalaisuus silti vetoaa minuun eniten, koska se on alkuperäinen intialainen uskonto. Sitä voi luonnehtia sekulaariksi uskonnoiksi, joka soveltuu oman aikamme rationaalisuuteen. Buddhalaisuus perustuu näemyksiin, että ihmiset ovat tasa-arvoisia ja he voivat vaikuttaa tulevaisuuteensa. Korostus ei ole niin paljon Jumalassa ja tuonpuoleisessa. Ei pidä unohtaa, että Buddha oli ensimmäisiä, joka hyväksyi naisia nunniksi. Minun on myönnettävä, että Babasaheb B. R. Ambedkarin löytämä tie on merkinnyt minulle paljon”, Raj jatkoi.¹⁵

KOMMUNALISMI JA KASTILAITOKSEN RENESSANSSI

Yli miljardin asukkaan Intian mittasuhteissa joukkokääntymyksen on oltava hyvin suuri, ennen kuin sillä on todellista merkitystä. Joukkokääntymysliikkeessä on sellaisenaan vanhan ”numeroiden politiikan” piirteitä. Mahdollisimman isoilla kannattajaluvuilla pyritään vaikuttavuuteen ja vaikutusvaltaan, myös poliittiseen valtaan.

Demokraattinen järjestelmä – intialaisessa muodossa – on kotiutunut Intiaan hyvin. Poliittikka on elämänalue, jossa poliitikot pystyvät hyödyntämään kasteja ja kastit poliitikkoja. Yleismaailmallinen ilmiö, jossa suosituiksi poliitikoiksi valikoituu julkisuuden jo aiemmin tutuksi tekemiä henkilöitä, on erityisen korostunut Intiassa. Kasti ei nimittäin hevin jakaudu äänestystilanteessa. Kastin jäsenet äänestävät sitä henkilöä, joka on kastin ehdokas. Elokuvatähti tai muu viihteen alueella tutuksi tullut kansansuosikki on oiva resurssi sellaisessa politiikanteossa, jossa kastit toimivat eräänlaisina äänipankkeina.

Sosiaalisesti ja kulttuurisesti Intia on erittäin hajanainen. Laaja alue, monet uskonnot, kielet ja yli 3000 kastiryhmää jakavat elämänpiirin erillisten yhteisöjen mukaan. Yhteisöjen vaikutusvaltaa kuvastaa se, että Intiassa on eri-

lainen siviililainsäädäntö eri uskontojen harjoittajille. Hajanaisuuden ja erillisten yhteisöjen hyväksikäyttö on politiikassa siten avainasemassa.

Politikointia uskonto- ja kastiryhmillä kutsutaan Intiassa kommunalismiksi. Poliitiikan tärkein kysymys onkin, miten eri yhteisöihin vaikutetaan. Siksi politiikka aktiivisesti lietsoo uskonto- ja kastiryhmien vastakkaisuuksia kärjistääkseen poliittiset mielenilmaisut – ja polarisoidakseen kannatusluvut. Kommunalismin on edelleen vahvistunut viime vuosina, myös hindunationalistisen puolueen voittokulku on sen seurausta. Kristittyjen ja muiden vähemmistöjen kannalta kommunalistinen yleinen lähestymistapa on lähinnä haitallista. Kristittyjen perinteisenä linjana on ollut tukea kongressipuolueen edustamaa sekulaarin Intian ideaa. Toisaalta kongressi oli hallituksen pääpuolueena vuosikymmenet eikä se kyennyt sekulaarisuutta turvaamaan. 1990-luvulle tultaessa puolueen korruptoinuneisuus kävi niin ilmeiseksi, ettei sen uskottavuus hallituspuolueena enää riittänyt. Kommunalismin on intialaisen yhteiskunnan ja politiikan tutkimuksen tyypillisimpiä teemoja.

Kommunalismin on keskeisiä syitä myös kastilaitoksen vahvistumiseen. Ei ole kuitenkaan syytä väheksyä muita perusteita, miksi kastilaitos säilyy ja jopa tiukentaa otettaan 2000-luvullakin huolimatta ulkomaisista vaikutteista, globalisaatiosta, kaupungistumisesta, teknisestä kehityksestä ja kaupallistumisesta. Ensinnäkin julkinen sektori on Intiassa heikko, joten sitä on paikattava kansalaisyhteiskunnan resursseilla. Varsinkin maaseudulla oma kastiryhmä on edelleen ainoa merkittävä sosio-ekonominen suojaverkko. Nopea taloudellinen kehitys kasvattaa kaupunkeihin syntyvää koulutettujen ihmisten keskiluokkaa. Heille kasti on sosiaalisen turvan lisäksi myös oman identiteetin antaja. Kasti antaa tietoisuuden omista juurista silloin, kun työ on etsittävä kaukaa ja kotikylä jätettävä. Se on niin tärkeä identiteettitekijä, että vieraalle kasti ilmaistaan jo tutustumisen alkuvaiheessa.

Kastilaitoksen elinvoimaisuuden voi tarkistaa mistä hyvänsä intialaisesta sanomalehdestä, erityisesti 'puolisoa haetaan' -palstoilta, jonne avioliittoa suunnittelevat lähettävät ilmoituksensa. Aviopuolisoa ei etsitä vain saman kieliryhmän vaan saman kastin ja jopa saman alakastin jäsenistä. Silmiinpistävintä tämä on niiden parissa, jotka jo vuosia ulkomailla asuttuaan hakevat puolison kotikulmilta omasta kastista.

Vaikka kehitys näyttää vahvistaneen kastilaitosta, on luultavaa, että lopulta juuri kaupungistuminen, tekninen kehitys ja globalisaatio alkavat murenttaa vanhaa, uskontoon perustuvaa jaottelua. Vuoden 2001 joukkokääntymysliike on sekin tavallaan nousevan keskiluokan aikaansaama. Dalit-liikettä ei olisi, ellei edes pieni osa daliteista olisi saanut koulutusta ja voinut kohota yhteiskunnassa sellaiseen sosiaaliseen asemaan, jossa häntä voidaan kuulla. Intialaisia on yli miljardi ja daliteja noin 250 miljoonaa – saman verran kuin väestöltään maailman kolmanneksi suurimmassa valtiossa Yhdysvalloissa. Mittasuhteet ovat niin valtavat, että tulevaisuudessakin tullaan politikoimaan numeroilla.

Sen verran huolta puhe dalitien kieltäytymisestä asemastaan halveksittuina ja syrjittyinä aiheuttaa, että esimerkiksi Intian väkirikkaimmassa osavaltiossa Andhra Pradeshissa alkoi syksyllä 2001 laaja kampanja kastilaitoksen pahimpia epäkohtia kohtaan. Sen pitemmälle ei kuitenkaan ole päästy kuin Gandhin ja Ambedkarin aikoina. Gandhillekin koskettamattomuuden käytäntö, daliteille asetettu pysyväiskielto päästä hindutemppeleihin sekä erilliset juoma- ja vedenottopaikat olivat vastustettavia asioita. Gandhi rikkoi tabuja järjestämälle kastiryhmille yhteisiä aterioita jne. Gandhi halusi poistaa pahimmat epäkohdat mutta säilyttää järjestelmän. Ambedkar katsoi, että vain koko kastilaitoksen tuhoaminen oli todellinen ratkaisu.

Nykipäivän keskustelua symbolisoivat hyvin teebaarien, kuppiloiden ja ravintoloiden kahdenlaiset juoma-astiat, kupit, lasit ja mukit. Daliteille on omansa, muille asiakkaille omansa. Dalitien kupit roikkuvat kuppilan ulkoseinällä, koska he eivät saa tulla sisään. Muista asiakkaista poiketen he ovat velvollisia puhdistamaan itse astiansa käytön jälkeen. Tämä on arkipäivää lähes kaikkialla Intiassa. Samoin useimmissa kylissä dalitit asuvat edelleen erillään kastihinduista, käyttävät eri juomapaikkoja ja heidän liikkumistaan kastihindujen kylien alueella on rajoitettu. Andhra Pradeshin kampanjan radikaalein piirre on kehoitus luopua kaikista sukunimistä, jotka viittaavat kastiasemaan. Laajasti toteutettuna tällä ehdotuksella voisi olla samantapaisia vaikutuksia kastiasemaan kuin nimenvaihdoksella buddhalaisuuteen kääntymisen yhteydessä.¹⁶

KASTISORTO JA RASISMI

New Delhin joukkokääntymystilaisuus buddhalaisuuteen ei ollut ainoa, vaikka se olikin mittasuhteiltaan suurin ja vielä paljon suuremmaksi suunniteltu. Jo syyskuussa 2001 maailman lehdistöön levisi tietoja Pohjois-Intiassa sijaitsevassa Kanpurin kaupungissa järjestetystä tilaisuudesta, johon saapui Nepalista ja Japanista buddhalaisia munkkeja vastaanottamaan yli 6000 dalitin kääntymisen buddhalaisiksi.

Kanpurin kokous motivoitiin protestiliikkeeksi Intian hallitusta vastaan, koska se onnistui estämään kastierottelun ottamisen mukaan Etelä-Afrikan Durbanissa pidetyn YK:n rasisminvastaisen maailmankonferenssin päätösasiakirjaan.

Intialainen riippumaton *National Human Rights Commission* oli nostanut kastikysymyksen Durbanin kokouksessa käsiteltävien joukkoon. Kysymys oli ainutlaatuisesta asiasta, Intian hallitus oli aina pitänyt kastiteemat poissa kansainvälisiltä foorumeilta. Aiemmin intialaisilla kansalaisjärjestöillä ei ollut ollut riittävästi voimaa. Kysymyksen kansainvälistäminen on ollut vaikeaa, koska kasti ei ole silmillä havaittavissa samalla tavoin kuin esimerkiksi rotu.

Durbanissa Intian BJP-hallituksen edustajat halusivat teeman pois listalta pitäen sitä kotimaan sisällä käsiteltävänä teemana. Hallituksen mukaan kastilaitos perustui sosiaalisiin eikä kokouksen aiheina olleisiin biologisiin tai etnisiin eroihin. Hallitus onnistui tavoitteissaan, mikä johtui osittain USA:lta ja Israelilta tulleelta epäsuoralta tuelta, koska nämä marssivat kokouksesta tyytymättöminä päätösasiakirjan siionismia koskeviin lauseisiin.

Vaikka Durbanin kokouksessa intialaiset dalit-järjestöt eivät päässeetkään toivomiinsa tuloksiin, ne hyötyivät silti paljon. Ne saivat enemmän tiedotusvälineiden huomiota kuin koskaan ja hankkivat tärkeitä diplomaattisia läpimurtoja. Kirkkojen maailmanneuvosto tuki dalitien päämäärää rasismikokouksessa niin kuin se on tukenut liikettä jo pitkään.¹⁷

KASTI JA TULEVAISUUS

Kastilaitos on ainutlaatuinen ilmiö maailmassa. Se kuuluu ainoastaan intialaiseen kulttuuriin ja sitä ilmenee vain Intiassa ja sen naapurimaissa sekä luonnollisesti intialaisten yhteisöissä maissa, joihin nämä ovat lähteneet siirtolaisiksi. Siksi aina kun pohditaan kristinuskon erityisesti intialaista kontekstia, on tarkasteltava erityisesti kastikysymystä. Se on tärkein tekijä, joka erottaa Intian ja sen naapurit maailman muista maista ja kulttuureista.

Kasti on vaikea asia, meille ulkomaalaisille lähes mahdoton ymmärtää. Me lähestymme kastia yleensä yhteiskuntaluokan, sosiaalisen aseman tai säädyn käsitteiden kautta. Niin tekivät kristilliset lähetyssaarnaajatkin – ja erehtyivät. Silti sosiaalisten kerrosten, luokkien tai säätyjen käyttäminen eräänlaisina apuvälineinä on järkevää kunhan muistaa, että niiden avulla saadaan esiin vain osatotuuksia.

Arkikieli tekee kastin ymmärtämiselle karhunpalveluksia. Kun sanomalehti otsikoi jalkapallokauden päätyttyä, että sarjassa viimeiseksi jäänyt joukkue putosi alempaan kastiin, se käyttää sanaa väärin. Kastia ei nimittäin vaihdeta. Kastiranki ei elämän aikana muutu, vaikka elämä kohtelisi ankarin kourin tai silkkihansikkain. Yksilön elämässä voi tapahtua huomattaviakin sosiaalisen tai taloudellisen aseman nousuja tai laskuja, mutta kasti säilyy.

Toisaalta Intian sosiaalihistoria tuntee tapauksia, joissa koko kastin sosiaalisen nousun takia sen asema kastien keskinäisessä arvojärjestyksessä on vuosisatojen kehityksen tuloksena muuttunut. Kiintoisimpia ovat ne kastiaseman muutokset, joissa yhteiskunnan ja sen kastijärjestelmän kannalta ulkopuolinen, saastainen dalit-kasti on noussut ”saastaisuusrajan” yli ns. keskikasteihin. Tunnettu esimerkki ryhmästä, joka onnistui lähinnä liikemiestaitojensa perusteella nousemaan yli daliteja muista erottavan rajan, on Etelä-Intiassa elävä nadar-kasti. Kirkon kannalta on kiintoisaa, että nadarit ovat varsin vaikutusvaltaisia – tarkoittaa käytännössä dalitien keskeisimpiä vastustajia – ekumeenisen yhteistyön tuloksena syntyneessä, yleisprotestanttisessa Etelä-Intian kirkossa.

Intialaista yhteiskuntaa ei pidä ensi sijassa tarkastella yksilöiden vaan kastien näkökulmasta. Kasti on kuin suurperhe, tosin siinä voi olla satoja tuhansia tai jopa miljoonia jäseniä. Sillä on oma perimätietonsa kantaisästään (yleensä myyt-

minen), se vaikuttaa ammatinvalintaan, avioliiton solmimiseen, juhlatapoihin ja aterioimiseen. Perussääntö on, että kastin sisällä valitaan perinteinen omalle kastille kuuluva ammatti, aviopuoliso valitaan oman kastin sisältä ja että ateriatyhteys rajoittuu oman kastin sisälle. Toki näitä vastaan rikotaan, mutta jokainen yksittäinen rikkomistapaus antaa loukatulle ylemmälle kastille – siis jota alempi eli saastaisempi kasti on loukannut olemalla tekemisissä sen jäsenten kanssa näissä tabu-asioissa – mahdollisuuden vedota siihen kastikonfliktitilanteissa. Kasti näyttäisi olevan voimatekijänä niin pysyvä, että se pystyy sopeutumaan ja hyödyntämään yhteiskunnan muutoksia.

Intiaa voi toki arvioida ja lähestyä muutenkin kuin kastin näkökulmasta. Kysymys ihmisen arvosta Intiassa heijastelee kuitenkin aina myös kastiteemaa. Siksi kirkkojen tehtävänä on seistä niiden rinnalla, jotka etsivät oikeutta kastisorron vuosisataisina uhreina. Dalit-liike on ollut hajanainen ja ilman johtajaa Ambedkarin kuolemasta alkaen. Vaikka neobuddhismi voi kuulostaa kirkon kannalta oudolta yhteistyökumppanilta, joukkokääntymysliike osoittaa, että kastilaitoksen vastaisessa taistelussa on uutta voimaa. Kirkkojen on oltava herkkiä ja tietoisia tilanteen kehityksestä.

SUMMARY

Context of Christianity in India Today

In his article Dr. Mikko Malkavaara describes a mass conversion which took place in November 2001 as an example of the time of great unrest just now in India. Approximately 20 000 Indian dalits (casteless, "untouchables") converted to Buddhism because they see that only the change of religion can free them from the scourge of the discriminatory caste system and the abuses they suffer daily. A majority of Indian Christians are dalits. Nowadays the Indian Cristian church has more and more recognized its essence as a dalit church and as a church of dalits. At the same time India's Hindu-nationalistic government has advocated a policy which has been very unfriendly for the strivings of both dalits and Christians. In the years 1997–2000 hundreds of communal attacks and atrocities were reported all around India. Communal controversies occur

between Hindus and Muslims, between high castes and low castes (dalits) and between Hindus and Christians. Christian dalits deprive some rights and privileges which have been given to Hindu, Sikh and Buddhist dalits. New type of theological thinking which is called Dalit theology and straight campaigning against caste oppression have been the main tools of the Christian church in the past years.

VIITTEET

1. *Malkavaara, Mikko*, Intialainen dalit-teologia. Vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua. Kirkon tutkimuskeskus, sarja A nro 73, Jyväskylä 1999.
2. "Thousands of dalits embrace Buddhism in Delhi." [www.rediff.com/news/2001/nov/04dalit.htm]; "Ram Raj vs Ram Raj: just few conversions." [www.indian-express.com/ie20011105/top6.html]; "Permission for Dalit rally evoked." [www.hindustantimes.com/nonfram/031101]; "Police, Dalits lock horns over rally ban." [www.hindustantimes.com/nonfram/041101]; "At last some freedom to Dalits!" [www.expressindia.com]; "Hindu 'untouchables' seek Buddhist escape." [www.cnn.com/2001/WORLD/asiapcf/south/11/04/india.dalitrally]; "Dalits Take Oath to Convert to Buddhism." [www.hinduismtoday.com/hpi/2001/11/4.html]; "Hindus convert to escape caste." [www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/south_asia/newsid_1638000/1638183.stm]; "Thousands of Dalits convert to Buddhism." [www.despardes.com/newsdetails/110401-dalits.html].
3. "Buddhism's appeal for low-caste Hindus." [www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/south_asia/newsid_1639000/1639245.stm]; "Hindus converting in huge numbers." [www.ocregister.com/nation_world/5hinduscci2/shtml].
4. *Henningson, Jan*, "Kastlösa hinduer byter religion." [www.svenskakyrkan.se/skm/aktuellt/kastlos.htm].
5. *Sainath, P.*, Dalits in India 2000: The Scheduled Castes more than

- a half century after Independence. Asia Source 27.9.2000.
[www.asiasource.org/asip/dalits.cfm]; *Malkavaara* 1999, 77–86.
6. "Couple hanged for forbidden love." [www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/south_asia/newsid_1480000/1480302.stm].
 7. "Churches protest atrocities against minorities in India." [www.evlka.de/extern/laatzen/arnum/english/lwi.htm]; *Raj, Ebe Sunder & Thambusamy, Sam & Samuel, Ezra*, Divide to Rule. Communal attacks on Christians in India during 1997–2000: Full details, reasons, allegations and answers. Chennai 2000; *Malkavaara* 1999, 8, 39.
 8. "Indian churches criticize hard line Hindu stance on 'national church'." [www.lutheranworld.org/News/LWI/EN/000136.EN.html].
 9. "VHP plays down Dalit conversions." [www.timesofindia.indiatimes..y=2128936835&art_id=1931302767&sType=1]; "Dalit conversions have roots in UP politics." [www.timesofindia.in..y=2128936835&art_id=1475868584&sType=1]; "Dalits Take Oath to Convert to Buddhism." [www.hinduismtoday.com/hpi/2001/11/4.html].
 10. "Who are the Dalits? The untouchables of India." [www.gfa.org/revival/dalits.html]; "The Incredible Story. A miracle from God in India." [www.gfa.org/revival/story.html]; "The Beginning – Nov. 4. 1 million Dalits to meet in Delhi." [www.gfa.org/revival/nov4.html]; "Breaking Out of India's Caste System." [www.christianity.com...2546%7CCHID101024%7CCHID1090348,00.html].
 11. "Permission for Dalit rally revoked." [www.hindustantimes.com/nonfram/031101]; "Thousands of Dalits embrace buddhism." [www.timesofindia.in...ey=2128936835&art_id=325334574&sType=1].
 12. *Sainath, P.*, Dalits in India 2000: The Scheduled Castes more than a half century after Independence. Asia Source 27.9.2000. [www.asiasource.org/asip/dalits.cfm].
 13. *Henningson, Jan*, "Kastlösa hinduer byter religion." [www.svenskakyrkan.se/skm/aktuellt/kastlos.htm]; "A million low-caste Hindus to convert to Buddhism. [www.ireland.com/newspaper/world/2001/1101/wor18.htm]; "Thousands of Dalits embrace buddhism." [www.timesofindia.in...ey=2128936835&art_id=325334574&sType=1].

14. "Dalit conversions have roots in UP politics." [www.timesofindia.in...y=2128936835&art_id=1475868584&sType=1].
15. "Today's Dalit leaders have been co-opted by upper-caste governance." [www.tehelka.com/channels/currentaffairs/2001/nov/5/printable/cal10501rampr.htm].
16. *Sainath, P.*, Dalits in India 2000: The Scheduled Castes more than a half century after Independence. Asia Source 27.9.2000. [www.asiasource.org/asip/dalits.cfm]; *Henningson, Jan*, "Kastlösa hinduer byter religion." [www.svenskakyrkan.se/skm/aktuellt/kastlos.htm].
17. Racism, racial discrimination, xenophobia and all forms of discrimination. Written statement submitted by the Commission of the Churches on International Affairs of the World Council of Churches. [www.hri.ca/racism/Submitted/Author/WCC.htm]; Memorandum on Dalit Human Rights. [www.dalit.org/memo.html]; "India caste row deepens." [www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/south_asia/newsid_1485000/1485681.stm]; "Indian groups raise caste question." [www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/south_asia/newsid_1528000/1528181.stm]; South Asian Voice, Sept. 2001 Edition. [www.members.tripod.com/~INDIA_RESOURCE/caste.html].

ANJA NURMINEN

LÄHETYSTYÖ ISLAMILAISESSA PAKISTANISSA

Pakistan on yksi harvoja uskonnon vuoksi perustettuja valtioita. Kun vanha brittiläinen Intia itsenäistyi vuonna 1947 niemimaan alue jaettiin kahtia ja Pakistan perustettiin muslimien kotimaaksi. Silloinen kaksiosainen Pakistan jakautui myöhemmin kahtia, kun Itä-Pakistan eli Bangladesh itsenäistyi vuonna 1971.¹ Nykyisin Pakistan on väkilukunsa puolesta maailman toiseksi suurin muslimivaltio, n. 140 milj. asukasta, joista 96 % on muslimeita².

Pakistan on virallisesti islamilainen tasavalta. Muslimien keskellä elää kuitenkin pieni kristittyjen joukko, noin 2 % väestöstä (lähes 3 miljoonaa henkeä), ja pieni maan eteläosaan keskittyvä hinduvähemmistö. Uskonnollisille vähemmistöille on turvattu kokoontumis- ja julistusvapaus³, mutta käytännössä vähemmistöjen asema on vaihdellut Pakistanin uskontopolitiikan muutosten mukaan.

JOUKKOLIIKE KIRKON POHJANA

Pakistanin alueella oli katolista lähetystyötä jo 1500-luvun lopulla ja 1600-luvulla, mutta siitä ei jäänyt pysyvää vaikutusta.⁴ Uudelleen lähetystyö pääsi käynnistymään 1840-luvulla, kun alue liitettiin brittiläiseen Intiaan. Anglikaanikirkon



LEHTORI ANJA NURMINEN OLI SUOMEN LÄHETYSSEURAN TYÖNTEKIJÄNÄ PAKISTANISSA 1989–1996. PARHAILLAAN HÄN VII-MEISTEELE KIRKKOHISTORIAN VÄITÖSKIRJAA LUTERILAISTEN LÄHETYSJÄRJESTÖJEN YHTEISTYÖSTÄ PAKISTANISSA 1950–60-LUKUJEN VAIHTEESSA.

lisäksi maahan saapui kaksi amerikkalaista ja yksi skotlantilainen presbyteerikirkko. Katolinen kirkko rajoittui aluksi toimimaan vain eurooppalaisten ja anglointialaisten parissa.⁵

Kirkot kasvoivat alkuvuosikymmenien ajan hyvin hitaasti. Vuonna 1873 tapahtui kuitenkin muutos. Sialkotin alueella Punjabin pohjoisosassa alkoi tapahtua kääntymisiä: ensin kristityksi tuli muutamia henkilöitä, sitten heidän perheenjäseniään, sukulaisiaan, naapureitaan. Uudet kristityt eivät olleet muslimeita vaan kuuluivat chuhra-ryhmään, hindulaisen kastilaitoksen alapuolella olevaan yhteen kaikkein alhaisimpaan kastittomien joukkoon. Kastittomien parissa eri puolilla Intiaa oli syntynyt toiveita parantaa omaa sosiaalista asemaansa. Yhtenä tienä muutokseen nähtiin uuden uskonnon omaksuminen. Monet kääntyivät kristityiksi, osa muihin uskontoihin. Monin paikoin kääntymiset johtivat suuriin joukkoliikkeisiin (mass movements), kun lyhyessä ajassa suuri määrä saman ryhmän jäseniä liittyi uuteen uskontoon.⁶

Punjabissa chuhrien kääntymisistä muodostunut joukkoliike oli yksi Intian suurimmista.⁷ Vuosien 1881–1891 aikana Sialkotissa toimineen amerikkalaisen United Presbyterian Church'in jäsenmäärä nousi 660:sta yli 10 000 henkilöön, mikä oli vain alkua kirkon kasvulle.⁸ Vähitellen muutkin kirkot, myös katolinen kirkko ja myöhemmin saapuneet amerikkalainen metodistikirkko, Pelastusarmeija ja kolmas amerikkalainen presbyteerikirkko, heräsivät työhön alueillaan asuneiden chuhrien parissa. Joukkoliike levisi eri puolille Punjabia ja voimistui edelleen 1900-luvun alussa, kun alueella syntyi herätystä suurten julistuskokousten ja punjabinkielisen psalttarin vaikutuksesta.⁹

Chuhrien vaikutuksesta kirkot kasvoivat nopeasti. Voimakas joukkoliike alkoi hiipua vasta 1930-luvulla, jolloin liikkeen ydinalueella suurin osa chuhrista oli jo liittynyt joko kristinuskoon tai muuhun suureen uskontoon. Vuonna 1947 Pakistanin puoleisessa Punjabissa olikin jo n. 400 000 kristittyä, valtaosa maaseudulla. Lähes kaikki kristityt olivat taustaltaan chuhria. Ennen hyvin erilaisista taustoista tulleitten käännynnäisten kirkosta oli tullut kastittomien köyhien kirkko.¹⁰

Maan itsenäistyminen ja jako aiheuttivat radikaalin muutoksen monien kristittyjen elinolosuhteisiin: suuri osa kristityistä maatyöläisistä menetti eläntonsa hindu- ja sikhimaanomistajien paetessa Pakistanista Intiaan. Vastakkai-

seen suuntaan Intiasta Pakistaniin paenneet muslimit saivat hylätyt maatilat hoitoonsa. Monet kristityt lähtivät suuriin kaupunkeihin työtä etsimään, asettuivat ahtaasti rakennettuihin basteihin (kaupunkiköyhälistön asuinalue) ja saivat vanhan kastittoman taustansa vuoksi puhtaanapitotehtäviä. Myös muutot muihin maakuntiin lisääntyivät. Erityisesti maan eteläosassa Sindissä kristittyjen määrä kasvoi.¹¹

PAKISTANIN KIRKOT TÄNÄÄN

Pakistanin kristittyjen nykytilanteesta on vaikea saada tutkittua tietoa ja numeeriset arviot vaihtelevat huomattavasti. Ilmeisesti vain harvoilla kirkkoilla on tarkkoja jäsenluetteloita, eikä tietoja ole koottu yhteen. Tuorein valtion väestönlasku toteutettiin vuonna 1998, mutta sen tuloksia ei ole vielä analysoitu kristittyjen osalta. Kristittyjen kokonaismäärä kasvaa voimakkaan väestönkasvun myötä, mutta kristittyjen prosentuaalisessa osuudessa ei tiettävästi ole tapahtunut suuria muutoksia.

Vuoden 1981 väestönlaskun mukaan kristityistä 81% asui Punjabin maakunnassa ja heistä 62 % maaseudulla. Sen sijaan muissa maakunnissa vähintään puolet tai Sindissä jopa 82 % kristityistä asui kaupungeissa. Kristittyjen kaupungistumisaste olikin huomattavasti muslimiväestöä korkeampi.¹² Kristityistä arvioidaan jopa 98 %:n olevan heimoltaan punjabeja, suuren joukkoliikkeen perillisiä.¹³

Pakistanin kirkkoista suurin on roomalaiskatolinen kirkko. David Barrettin ja työtoverien viime vuonna julkaisema *World Christian Encyclopedia*'n toinen painos ilmoittaa katolisia olevan 31 % kristityistä,¹⁴ mikä ilmeisesti kuitenkin on liian vähän. Chuhrien joukkoliikkeen päättymisestä lähtien Pakistanissa on ollut selvä hidas siirtymä protestanttisista kirkkoista katoliseen, mihin vaikuttivat katolisten tehokas työ kaupunkiin muuttaneiden chuhrien parissa ja katolisen kirkon jäsenilleen jakamat taloudelliset avustukset. Myös protestanttisten kirkkojen sisäiset riitaisuudet ovat aiheuttaneet siirtymää katolisuuteen.¹⁵

Syksyllä 2000 Pakistanissa käydessäni Rawalpindissä toimivan ekumeenisen, kristinuskon ja islamin vuoropuheluun keskittyvän tutkimuslaitoksen Christian Study Centren johtaja Mr. Dominic Moghal arvioi, että nykyään jo 55 %

kristityistä olisi katolisia. Ilmeisesti taloudelliset edut mm. koulumaksujen alennuksina ja mahdollisuutena päästä mukaan katolisen kirkon jäsenilleen järjestämiin asuntoalueiden rakentamisiin ovat keskeisiä vaikuttajia.

Katolisen kirkon koulut ovat arvostettuja ja katolinen kirkko onkin säilyttänyt kirkon ja laitostensa johtoa ulkomaisissa käsissä huomattavasti pitempään kuin protestanttikirkot. Isä Bonnie Mendes, Toba Tek Singissä toimivan Society for Human Development -järjestön johtaja kertoi, että vaikka katoliset piispat ovat jo kauan olleet pakistanilaisia, vasta kaksi heistä on ollut punjabeja, kristittyjen pääväestöä. Muut piispat ovat tulleet pienestä hyvinkoulutetusta goalaiskristittyjen ryhmästä, joka ajattelultaan ja toiminnaltaan on varsin ulkomaista.

Pakistanin kirkkohistorian suuria tapahtumia oli vuosikymmenien neuvottelujen tuloksena vuonna 1970 syntynyt kirkkounioni,¹⁶ kun anglikaani- ja metodistikirkot, Skotlannin presbyteeriläiset ja pieni luterilainen kirkko liittyivät yhteen. Unionin seurauksena syntynyt Church of Pakistan, Pakistanin yhtynyt kirkko, on nyt suurin maan protestanttisista kirkoista. *World Christian Encyclopedia*'n mukaan peräti 35 % kristityistä olisi Church of Pakistanin jäseniä,¹⁷ mutta useimmat Pakistanissa kuulemani arviot olivat, että Church of Pakistan olisi noin puolet protestanteista eli noin 25 % kristittyjen kokonaismäärästä. Piispallisen johtonsa vuoksi Church of Pakistan on kuitenkin näkyvin Pakistanin protestanttisista kirkoista ja erityisesti Lahoren piispa, Suomessakin joitain kertoja käynyt Alexander Malik, saa usein esiintyä kaikkien protestanttien puolesta.

Monia Pakistanin protestanttikirkkoja ovat koskettaneet sisäiset kiistat ja skismat, jotka ovat johtaneet kirkkojen jakautumiseen.¹⁸ Maassa on useita presbyteerikirkkoja, joista suurimmat ovat amerikkalaistaustaiset United Presbyterian Church of Pakistan (UP) ja Associate Reformed Presbyterian Church (ARP). Myös Pelastusarmeija on edelleen varsin vahva. Eri puolilla maata on kymmeniä pieniä joko itsenäisesti tai eri ulkomaisten lähetysjärjestöjen tuella syntyneitä kirkkoja.¹⁹

Protestanttikirkoilla on yhteistyötä mm. teologisen koulutuksen alalla, mikä Pakistanissa edelleen on tasoltaan varsin vaatimatonta. Church of Pakistan, United Presbyterian Church ja muutamat muut kirkot tukevat yhdessä Punja-

bin pohjoisosassa Gujranwalassa toimivaa maan vanhinta teologista seminaaria,²⁰ jossa syksyllä 2000 oli n. 55 opiskelijaa, joukossa 6–7 naista. Karachissa puolestaan on oma teologinen seminaari vastaamassa maan eteläosien tarpeisiin. Syksyllä 2000 siellä oli n. 25 opiskelijaa, joista puolet itsenäisiä, ei kirkkojen lähettämiä opiskelijoita. Opiskelijoiden joukossa oli myös useita naisia. Lisäksi maassa on useita eri lähetysjärjestöjen tai pienempien kirkkokuntien ylläpitämiä pieniä seminaareja pappien, evankelistojen tai kiinnostuneiden maallikoiden koulutukseen. Pakistanin suurimmissa kirkoissa ei ole naisia pappeina, mutta marraskuussa 2000 Church of Pakistan'in Raiwindin hiippakunta ensimmäisenä ordinoi kaksi naista diakoneiksi eli alempaan pappisvirkaan.²¹

Protestanttisilla kirkkokunnilla ja lähetysjärjestöillä on erilaisia yhteisiä järjestöjä kuten National Christian Council of Pakistan. Protestanttien ja katolisten yhteistyötä on mm. aiemmin mainittu Christian Study Centre Rawalpindissä,²² joka viime vuosina on keskittynyt islam-suhteiden lisäksi kristittyjen ja muiden vähemmistöjen ihmisoikeuskysymyksiin.²³ Kirkkojen käytännön yhteistyötä ovat myös suuret julistuspäivät (conventions), joihin kristityt kokoontuvat tuhatmäärin ympäri Pakistania syksyisin pahimman kuumuuden mentyä ohi. Kymmenet pienet kirkkoihin sitoutumattomat lähinnä protestanttiset järjestöt (para-church organizations) työskentelevät eri kirkkokuntien kanssa. Esimerkkeinä näistä voi mainita raamattukirjekursseja järjestävän Pakistan Bible Correspondence Institute, jonka vuosittaisista n. 10.000 opiskelijasta kolmasosa on ei-kristittyjä.

KRISTITTYJEN SOSIAALINEN TILANNE

Vaikka suuren joukkoliikkeen päättymisestä on jo aikaa, suurin osa Pakistanin kristityistä on edelleen sosiaalisen asteikon häntäpäässä. Kristityt eivät ehkä ole kaikkein köyhimpiä, koska myös vaimot voivat käydä työssä, mutta rikkaita kristittyjen joukossa ei juuri ole. Kristittyjen lukutaitoisuudesta ei ole tuoretta tietoa, mutta se tuskin oleellisesti eroaa Pakistanin yleisestä lukutaitoasteesta, joka vuoden 1998 väestönlaskun mukaan olisi keskimäärin 45 % (miehillä 56 % ja naisilla 33 %).²⁴ Suomen Lähetysseuran entinen Pakistanin yhdyssihteeri Juha Kylänpää tosin piti näitäkin arvioita liioiteltuina.

Suuri osa kaupunkien kristityistä toimii ilmeisesti edelleen puhtaanapi-totehtävissä. Samalla kirkkoihin on myös muodostunut koulutettu keskiluokka, opettajia, sairaanhoitajia, toimistoissa työskenteleviä ja jopa lääkäreitä, jotka saavat ehkä eniten sosiaalista arvostusta. Kuitenkin myös koulutetut kristityt joutuvat toisinaan kokemaan halveksuntaa ja syrjintää uskontonsa vuoksi.

Dominic Moghalin mukaan sosiaalinen halveksunta ja syrjintä ovatkin kristittyjen vaikein ongelma Pakistanissa. Kristityillä on uskontonsa vuoksi vai-keuksia työ- ja opiskelupaikkojen saamisessa ja virallisten asioiden hoidossa. Ajoittain heihin kohdistuu uskonnollisista, poliittisista tai taloudellisista syistä johtuvia väkivallantekoja, jotka ylittävät myös kansainvälisen uutiskynnyksen. Kristittyjä on pelottanut islamin sharia-lain lisääntyvä käyttö ja erityisesti laki islamin Profeetan pilkasta, josta on säädetty kuolemanrangaistus. Syytöstä lain rikkomuksesta on usein käytetty väärin kostona, jos vaikkapa naapurien välillä on ollut riitaa. Jo syytteen saanut on yleisön silmissä syyllinen ja joutuu usein pakenemaan henkensä edestä, vaikka oikeuslaitos toteaisikin syytteen aiheet-tomaksi.²⁵

Pakistanin kristittyjen halveksittu asema on suuri este monille kristin-uskosta kiinnostuneille muslimille. Toinen suuri este kastetta haluaville ovat pelot siitä, miten oma perhe ja muslimiyhteisö reagoisivat. Monet kristityiksi tulleet muslimit joutuvatkin kokemaan perheensä hylkäämisen ja ehkä suoranaista hengenvaaraakin sukulaisten tai naapurien taholta.²⁶ Maassa on monia piilo-kristittyjä, mutta *World Christian Encyclopedia*'n arvio yli 80.000 kristityksi tul-leesta mutta ulkoisesti islamissa pysyneestä muslimista²⁷ tuntuu ehdottomasti liian suurelta. Tarkkoja lukuja on mahdoton saada, sillä kirkkojen paikalliset ja ulkolaiset työntekijät eivät halua julkisesti kertoa kääntyneistä heitä ja omaa työtään suojellakseen.

Kääntymisiä uskonnosta toiseen tapahtuu kaikkiaan verraten vähän. Dominic Moghal arvioi, että vuosittain joitain satoja kristittyjä kääntyy islamiin, valtaosa joko painostuksen vuoksi tai avioliiton myötä.²⁸ Sen sijaan maan ete-läosan hinduheimojen parissa tapahtuu jatkuvasti jonkun verran kääntymisiä kristinuskoon.²⁹

SUOMALAINEN LÄHETYSTYÖ

Suomalaista lähetystyötä on Pakistanissa ollut varsin vähän. Suomen evankelista- ja adventtikirkolla oli työntekijäpariskunta Punjabissa 1950–60-lukujen vaihteessa.³⁰ Suomen Adventtikirkolla on ollut pieni määrä työntekijöitä Punjabissa vuodesta 1991 lähtien.³¹

Pisin yhtäjaksoinen työ on ollut Suomen Lähetysseuralla (SLS), joka valitsi Pakistanin uudeksi työalueeksi 100-vuotisjuhliensa kunniaksi vuonna 1959. Seuran ensimmäinen työntekijäperhe saapui syksyllä 1960 Dera Ismail Khanin kaupunkiin Luoteisen rajamaakunnan (North West Frontier Province) eteläosaan lähelle Afganistanin rajaa.³² Pieni luterilainen Dansk Pathanmission -järjestö, jonka kautta Lähetysseura lähetti työntekijänsä, oli yhdessä amerikkalaisen World Mission Prayer League -järjestön kanssa vuonna 1955 perustanut noin 1200 jäsenen kirkon Pakistani Lutheran Church. Se toimi anglikaanikirkon luovuttamilla alueilla eri puolilla Rajamaakuntaa.³³

Lähetysseuran suunnitelmat antaa työntekijänsä luterilaisen kirkon työyhteyteen eivät koskaan toteutuneet, koska kirkossa syntyi vuonna 1961 paha kiista piispan ja lähetysjärjestöjen välillä.³⁴ Riidassa hajonnut Dansk Pathanmission ja World Mission Prayer League sekä Suomen Lähetysseura vetäytyivät kirkosta kesällä 1962.³⁵ Luterilaisen kirkon sijasta Lähetysseura aloitti edelleen jatkuvan yhteistyön World Mission Prayer League'in kanssa ja oli yhteistyössä myös anglikaanikirkon kanssa.³⁶

Luterilaisten vaikea kirkollinen tilanne selveni vasta kirkkounionin toteutuessa. Niin Pakistanin luterilainen kirkko kuin siitä eronneet seurakunnat liittyivät uuteen kirkkoon.³⁷ Vuodesta 1970 alkaen Lähetysseura on tehnyt yhteistyötä Church of Pakistanin ja vuodesta 1980 alkaen Rajamaakuntaan muodostetun Peshawarin hiippakunnan kanssa.³⁸

Suomen Lähetysseuran työ Pakistanissa on keskittynyt terveydenhuolto-, koulutus- ja seurakuntatyön tehtäviin. Terveydenhuollon toimipisteistä pitkäaikaisin on Tankin sairaala, jossa Lähetysseuralla on ollut työntekijöitä vuodesta 1963 lähtien. Lähes kaikki potilaat ovat muslimeja ja osa työstä on suunnattu vain naisille.³⁹

Kristityille tarkoitettujen kansa- ja keskikoulujen tukeminen on ollut kes-

keinen juonne Lähetyseuran työssä samoin kuin lukutaitotyö, joka nykyään on yhdistynyt muuhun yhteisön kehittämiseksi tarkoitettuun työhön.⁴⁰ Koulutustyöhön kuuluu myös Dera Ismail Khanissa 1980-luvun puoliväliin toiminut raamattu-ammattikoulu.⁴¹

Koska Lähetyseura jäi Pakistanin luterilaisen kirkon ulkopuolelle, se ei missään vaiheessa ole ollut vastuussa yksittäisistä seurakunnista. Yhteys uuteen Church of Pakistaniin alkoi tiivistyä Peshawarin hiippakunnan perustamisen myötä vuonna 1980. Lähetyseuran työntekijöitä onkin toiminut hiippakunnan koulutus-, hallinto- ja taloustehtävissä, kirjallisuustyössä ja myöhemmin myös pyhäkoulutyössä⁴² ja seurakuntatyössä pakistanilaisen papin alaisuudessa. Nykyisin muutamia poikkeuksia lukuunottamatta kaikki Lähetyseuran tukema työ Pakistanissa on paikallisen kirkon hallinnon alaisena.

Lähetyseuran työ on keskittynyt Luoteiseen rajamaakuntaan, mutta seuralla on ollut muutamia vuosia kerrallaan työntekijöitä myös eri puolilla Punjabia.⁴³ Punjabin pohjoisosassa Himalajan esivuoriston rinteillä sijaitsevassa lähetylapsille tarkoitettussa Murree Christian Schoolissa on ollut suomalainen työntekijä 1960-luvun lopulta lähtien.⁴⁴

Luoteisessa rajamaakunnassa lähetystyön yksi vaikeimpia haasteita on tasapainoilu jo olemassaolevan punjabikirkon opetuksessa ja maakunnan pääväestön, pashtunkielisten pataanien ja muidenkin kieliryhmien tavoittamisessa. Kristittyjen peloista ja ennakkoluuloista johtuen kristinuskosta kiinnostuneet muslimit eivät useinkaan ole tervetulleita seurakuntiin, vaikka osaisivatkin maan virallista kieltä urdua, jolla jumalanpalvelukset pidetään. Monesti etsijät ja kristityksi tulleet myös pelkäävät toisiaan, ettei kiinnostus tai kääntymys tulisi julkiseen tietoon.

LÄHETYSTYÖN VAIHTELUITA

Pakistan on yksi avoimimpia muslimimaita kristilliselle lähetystyölle. Vaikka viisumipolitiikka on vaihdellut, maahan saa edelleen lähetystyöntekijäviisumeita, kunhan työtehtävä on hallituksen hyväksymä – viisumia ei siis saa muslimien parissa tapahtuvaan evankelioimistytööhön.

Lähetystyöntekijöiden kokonaismäärästä on vaikea saada tarkkaa tietoa.

Lähetyslasten määrän väheneminen Murree Christian Schoolissa viittaa kuitenkin siihen, että myös (protestanttisten) lähetystyöntekijöiden määrä on ollut selvässä laskussa jo vuosia. Muutosta on myös siinä, että länsimaisten lähetystyöntekijöiden tilalle on tullut korealaisia työntekijöitä. Vaikka ulkolaisia työntekijöitä on vähän, pakistanilaisten evankelistojen ja muiden kristillisten työntekijöiden määrä on hitaassa nousussa. Silti voi sanoa, että kristillisten työntekijöiden määrä on aivan riittämätön valtaisaan jatkuvasti kasvavaan ihmismäärään verrattuna.

Syyskuun 11. päivä 2001 toi täyden pysähdyksen ulkolaiseen lähetystyöhön Pakistanissa. Koska maassa pelättiin ulkomaalaisvihamielisyyden ryöpsähtämistä, ensimmäisen kerran maan historiassa lähes kaikki ulkomaiset lähetystyöntekijät poistuivat nopeasti maasta.⁴⁵ Nyt, huhtikuun alussa 2002, moni on jo palannut takaisin,⁴⁶ mutta nähtäväksi jää, kuinka paljon lähetystyöntekijöitä jää palaamatta.

Myös Suomen Lähetysseuran työntekijämäärä on selvässä laskussa. Seuralla on enimmillään ollut yli 20 työntekijää yhtä aikaa Pakistanissa.⁴⁷ Viime vuosina määrä on ollut 10–13 henkeä.⁴⁸ Viime syksynä Lähetysseuran evakuoitessa työntekijänsä heitä oli kentällä vain kahdeksan, joista maaliskuun loppuun mennessä oli palannut kolme naislähettiä⁴⁹ yhden perheen valmistautuessa pian lähtöön. Määrä on pienimmillään sitten 1960-luvun alun.

SUMMARY

In Pakistan the Christians, around 2 per cent of the population, are descendants of a late 19th and early 20th century mass movement when thousands of people from the scheduled castes turned to Christianity in the Punjab province. As a result of their background, many Christians are still illiterate, are employed in sanitary work and feel the despise of their fellow citizens. Yet an educated middle class has grown in the churches. The largest churches are the Roman Catholic Church and the Church of Pakistan, which was formed in 1970 as a union of Anglicans, Methodists, Scottish Presbyterians and Lutherans. The Finnish Evangelical Lutheran Mission has worked in Pakistan since 1960.

VIITTEET

1. Mahmud 1988, 248, 254, 288–289.
2. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 570; Pakistan Data Profile [2001].
3. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 570, 572.
4. Neill 1984, 179–182, 346; Rooney 1984, 41–43, 63–68, 86–93.
5. Stock 1975, 17, 234, 255–256, 265; Rooney 1986, 20, 27.
6. Stock 1975, 30, 57, 64–71, 114, 236, 266; Webster 1992, 9–14, 38–40, 44–50, 54–55.
Nimitys 'chuhra' on edelleen hyvin halventava pilkkanimi Pakistanissa.
7. Webster 1992, 38–40.
8. Stock 1975, 68, 111.
9. Stock 1975, 117–120, 127, 133–135, 251, 280–282; Rooney 1986, 20, 25–27.
10. S[inclair] & G[oodall] 1949, 24; Stock 1975, 23, 76, 172, 177, 181, 236, 334–335.
11. Lybarger 1966, 288–289; Stock 1975, 181, 336; Streefland 1979, 10–13.
12. Addleton 1985, 37–42.
13. Moghal & Jag Jivan 2000, 71. Sen sijaan Barrett & Kurian & Johnson 2001, 572 laskee, että vain 83 % kristityistä olisi punjabeja.
14. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 571, 574.
15. Stock 1975, 315–317; Rooney 1986, 91–92, 99–100, 105–106.
16. Mikkola 1971, 22–32, 36–38, 41–43, 68.
17. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 572, 574.
18. Stock 1975, 190–191, 245; Barrett & Kurian & Johnson 2001, 572.
19. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 574.
20. Stock 1975, 121, 184–185.
21. Country Focus 2000, 157.
22. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 573.
23. Moghal & Jag Jivan 2000, 71.
24. Pakistan Almanac 2001, 180.
25. Dominic Moghalista ja Bonnie Mendesistä tekemäni haastattelu julkaistiin SANA-plus-lehdessä marraskuussa 2000, Nurminen: Toisen luokan kansalaisia. Pakistanin uskonnollisten vähemmistöjen vaikeuksista tarkemmin Human Rights Monitor 2000.

26. Syrjänen 1984, 108–120, 165–170, 174–175.
27. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 574.
28. Nurminen 2000.
29. Moghal & Jag Jivan 2000, 71; Barrett & Kurian & Johnson 2001, 570.
30. Tapani Rajamaan puhelinhaastattelu 3.4.2002.
31. Sibrina Kalliokosken sähköposti 5.4.2002.
32. Sällström 1985, 11–12, 14, 18.
33. Christensen 1957, 22, 48, 51; Sällström 1985, 12.
34. SLS vuosikirja 1962, 24.
35. Dansk Pathanmissions arbejde 1962, 78.
36. Sällström 1985, 15, 18–21, 24.
37. Mikkola 1971, 43, 68. Barrett & Kurian & Johnson 2001, 572, 574 virheellisesti väittää, että Dansk Pathanmission olisi kieltäytynyt unionista ja olisi edelleen itsenäinen kirkko, tukijana mm. Suomen Lähetysseura.
38. Sällström 1985, 29–30, 36, 62–64.
39. Sällström 1985, 24, 27, 39, 59–60, 76–77; Pont 1991, 38, 53–54.
40. SLS vuosikirja 1992, 81; Sällström 1985, 21, 35–36, 67–70.
41. Sällström 1985, 18–20, 48–50, 65–66.
42. SLS vuosikirja 1992, 81–82; Sällström 1985, 53, 62–64, 69–70.
43. Sällström 1985, 40–45.
44. SLS vuosikirja 1970, 39.
45. SLS Kylänpää 25.9.2001 kiertokirje.
46. SLS Pajari 17.2.2002 kiertokirje.
47. SLS vuosikirja 1990, 131–132.
48. SLS vuosikirja 1998, 191; SLS vuosikirja 1999, 196; SLS vuosikirja 2000, 196; SLS vuosikirja 2001, 193.
49. SLS Kylänpää 25.9.2001 kiertokirje; SLS Pajari 17.2.2002 kiertokirje.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS:

Addleton, Jonathan S.

1985 A Demographic Note on the Distribution of Minorities in Pakistan. – Al Mushir [Christian Study Centre] 1985/Spring, 32–45.

Barrett, David & Kurian, George, T. & Johnson, Todd M.

2001 World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world. Second edition. Vol. I. Oxford: Oxford University Press.

Christensen, Torben

En kirke bliver til. Træk af Dansk Pathanmissions historie. København: Dansk Pathanmissions forlag.

Country Focus

2000 Country Focus: Letters of 'Ordination of Women'. – Al-Mushir 2000, 157–162.

Dansk Pathanmissions arbejde

1962 Dansk Pathanmissions arbejde i Pakistan. – Dansk Pathanmissions Blad 1962, 78.

Human Rights Monitor

2000 Human Rights Monitor 2000. A report of the situation of religious minorities in Pakistan. For limited circulation. Lahore: National Commission for Justice & Peace Catholic Bishops' Conference of Pakistan.

Kalliokoski, Sibrina

Sähköposti Anja Nurmiselle 2.4.2002.

Kylänpää, Juha

Kiertokirje 25.9.2001. SLS.

Lybarger, Lee H.

1966 Urbanization in Pakistan. – International Review of Missions 1966, pp. 282–290.

Mahmud, S. F.

1988 A Concise History of Indo-Pakistan. Karachi: Oxford University Press.

Mikkola, Riitta

1971 Pakistanin kirkkounioni. The Church of Pakistan. Ekumeniikan laudatututkielma, HYTTK.

Moghal, Dominic & Jag Jivan, Jennifer

2000 Major issues confronting the religious minorities especially the Christians in Pakistan. – Al-Mushir 2000, 71–90.

Neill, Stephen

1984 A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707. Cambridge: Cambridge University Press.

Nurminen, Anja

2000 Toisen luokan kansalaisia. – SANA-plus marraskuu 2000.

Pajari, Maija-Leena

Kiertokirje 17.2.2002. SLS.

Pakistan Almanac

2001 Pakistan Almanac 2000–2001. Essential Data on Pakistan. Karachi: Royal Book Company.

Pakistan Data Profile

[2001] The World Bank Group: Pakistan Data Profile, [July 2001]. – [<http://devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?CCODE=PAK&PTYPE=CP>].

Pont, Molly E.

1991 Tank – Crossroad to the Frontier Tribes. Review of Medical Mission Work 1868–1990. Reprinted, first printing 1986. Harpenden.

Rajamaa, Tapani

Puhelinhaastattelu 3.4.2002.

Rooney, John

1984 The Hesitant Dawn (Christianity in Pakistan 1579–1760). Pakistan Christian History Monograph no. 2. Rawalpindi: Christian Study Centre.

1986 Into Deserts. A History of the Catholic Diocese of Lahore, 1886–1986. Pakistan Christian History Monograph no.4. Rawalpindi: Christian Study Centre.

S[inclair], M. & G[oodall], N.

1949 A Survey of the Year 1948. – International Review of Missions 1949, pp. 3–74.

SLS vuosikirja

1962, 1970, Suomen Lähetyssseuran vuosikirja.

1990, 1992,

1998–2001

Stock, Frederick and Margaret

1975 People Movements in the Punjab with special reference to the united presbyterian church. South Pasadena, CA: William Carey Library.

Streefland, Pieter

1979 The Sweepers of Slaughterhouse. Conflict and Survival in a Karachi Neighbourhood. Assen: Van Gorcum.

Syrjänen, Seppo

1984 In Search of Meaning and Identity. Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 45. Vammala.

Sällström, Camilla

1985 Mission i ett muslimskt land. Finska Missionssällskapets verksamhet i Pakistan 1960–1985. Pro gradu -avhandling i kyrkohistoria, kyrkohistoriska institutionen, Åbo Akademi.

Webster, John C. B.

A History of the Dalit Christians in India. San Francisco: Mellen Research University Press.

DIALOGI, APOLOGIA JA VOIMIEN KOHTAAMINEN BUDDHALAISUUDEN JA KRISTINUSKON KOHTAAMISESTA THAIMAASSA

Buddhalaisina pidetään perinteisesti niitä, jotka ovat seremoniaalisesti turvautuneet Kolmeen Jalokiveen – Buddhaan, Dharmaan ja Sanghaan. Tämän tunnustuksen lisäksi on hyvin vähän asioita, jotka olisivat yhteisiä kaikille buddhalaisille. Paul Williams kirjoittaessaan mahayana-buddhalaisuudesta käyttääkin ilmausta opillinen moninaisuus – moraalinen yhtenäisyys (doctrinal diversity – moral unity).¹ Tärkeintä on oikea käytäntö, ei oikea oppi. Buddhalaisuuden opetusten esitykset ovat siten aina enemmän tai vähemmän laatijoidensa abstraktioita.

Buddhalaisuuden opettajat ratkaisevat monimuotoisuuden ongelman usein korostamalla buddhalaisuutta harjoitettavana, ei opiskeltavana uskontona. Kristityille keskeiset teologiset kysymykset Jumalasta ja sovituksista ovat välttämättömiä, kun taas buddhalaisille puhe Jumalasta on irrelevanttia. Jalon kahdeksanosaisen tien kulkemisen kannalta. Kristinuskon jakaantumisen keskeisenä tekijänä ovat aina olleet teologiset kiistat, buddhalaisuuden jakaantumiset taas ovat perustuneet ristiriitoihin käytännöstä, luostarisäännösten tulkinnasta.²



TT JAAKKO MÄKELÄ TOINI THAIMAASSA SUOMEN LÄHETYSSEURAN TYÖNTEKIJÄNÄ VUODESTA 1979. VÄITÖSKIRJA THAIMAAN RIIPPUMATTOMIEN KIRKKOJEN (INDEPENDENT CHURCHES) HISTORIASTA JA TEOLOGISESTA AJATTELUSTA VUONNA 2000. TYÖSKENTELEE NYKYÄÄN PROJEKTISIHTTEERINÄ SUOMEN LÄHETYSSEURASSA.

Buddhalaisuuden monimuotoisuudesta ja kristittyjen erilaisista teologisista traditioista sekä käytännön tilanteista johtuen kristinuskon ja buddhalaisuuden kohtaaminen on saanut erilaisia muotoja. Keskityn seuraavassa Thaimaan tilanteeseen. Tämä on hyödyllistä myös sen vuoksi, että Thaimaassa on mahdollista tarkastella hyvin erilaisista traditioista lähtevien kristittyjen ratkaisuja.

1. BUDDHALAISUUDESTA

1.1. BUDDHALAISUUDEN HISTORIASTA, OPETUKSESTA JA TUTKIMUSPERINTEISTÄ

Tuleva Buddha, Siddhata Gotama (Siddharta Gautama) syntyi ruhtinassukuun nykyisen Nepalín alueella sijainneessa kaupunkivaltiossa. Varmuudella voidaan sanoa, että Buddha sai valaistumiskokemuksensa vuosien 550 ja 450 eKr. välisenä aikana.³

Buddhalaisuus sekä omaksui että muokkasi uudelleen hindulaisuuden uskonnollisia käsityksiä. Yhteistä on opetus jälleensyntymisestä ja karman laista. Richard Gombrich painottaa, että buddhalaisuus syntyi aikansa vallitsevan uskonnollisen järjestyksen kritiikkinä. Se teki bramiinikastin uskonnollisen monopoliaseman kyseenalaiseksi.⁴

Toistasataa vuotta Buddhan ajan jälkeen syntyi erimielisyyksiä luostarisäännöstä. Tämä kriisi on perustana nykyiselle jaolle mahayana- ja theravada-koulukuntiin. Myöhemmin on tapahtunut runsaasti uusia jakaantumisia. Koulukuntien synnystä on tiivistelmä René Gothónin ja Mikael (Tenzin Dönden) Niinimäen toimittamassa Boddhipuun varjossa -teoksessa. Buddhalaisuudesta on runsaasti kirjallisuutta, myös suomeksi. Samoin on olemassa englanninkielisiä internet-sivuja, joista saa tietoa buddhalaisuutta koskevasta kirjallisuudesta. Kirkon lähetystyön keskuksessa on meneillään Etelä- ja Kaakkois-Aasiaa ja myös buddhalaisuutta koskevan kirjallisuusluettelon teko.⁵

Sanghan virallisen organisaation lisäksi on Thaimaassakin muodostunut yksityisten munkkien tai temppelien muodostamia verkostoja. Osa liikkeistä on koettu virallisen Sanghan uhkiksi ja niitä vastaan on ryhdytty jopa oikeustoimiin. Myös buddhalaisuudessa on oma virkaongelmansa, munkkivihkimys

on voimassa vain siinä koulukunnassa, joka on toimittanut vihkimyksen.⁶

Buddhalaisen opin lähteet

Buddhalaiset pyhät kirjoitukset juontuvat suullisesta perinteestä, jota Buddhan kuoleman jälkeen välitettiin intialaisten muistimenetelmien avulla. Muutaman kuukauden kuluttua Buddhan kuolemasta pidettiin ensimmäinen konsiili, jossa resitoitiin säilyneitä opetuksia kokonaisuutena. Resitoidun perinteen ensimmäinen tunnettu kirjaaminen tehtiin Sri Lankassa noin 89–77 eKr.⁷

Kirjoituskokoelmia säilytettiin ja kuljetettiin punotuissa koreissa. Yhden täydellisen kokoelman säilyttämiseen tarvittiin kolme koria. Tästä nimitys Tripitaka (Tipitaka) eli Kolme koria. Tripitakan tekstien syntyhistorian tutkimusta vaikeuttaa se, että varhaisten koulukuntien kokoelmista ainoastaan theravadan paalinkielinen Tripitaka on säilynyt nykyaikaan. Muiden koulukuntien kokoelmista on käännöksiä ja katkelmia. Luorinta aineista nykyajan Tripitakassa ovat kolmannen korin, eli Abhidharma-pitakan tekstit, jotka ovat syntyneet useita vuosisatoja Buddhan jälkeen. Otteita Tripitakan teksteistä on julkaistu suomeksi useita kertoja. Luostarisääntö (Patimokha) on suomeksi käännettynä Niinimäen Boddhipuun juurella -teoksessa.⁸

On oikeutettua sanoa, että Tripitakalla ei ole buddhalaisuudessa samaa merkitystä kuin Raamatulla kristinuskossa. Tärkein syy on, että ei ole yhtä yhtenäistä kaanonia, johon kaikki buddhalaiset voisivat vedota. Tripitaka on tavattoman laaja, ehkä 15 kertaa Raamattua laajempi. Se on myös säilynyt vain oppineiden tutkimuksen kohteena eikä siitä ole missään tullut kansan kirjaa. Ainakin Thaimaassa buddhalaiset opettajat saattavat myös painottaa, että Tripitakan tunteminen ei ole välttämätöntä. Ihminen voi olla hyvä buddhalainen tuntematta Tripitakaa.⁹

Buddhalaisuus tutkimuskohteena

Buddhalaisuuden tutkimuksessa voidaan nähdä kaksi linjaa. Toisaalta tutkitaan buddhalaisuuden kirjallisia opetuksia, toisaalta ihmisten tosiasiallisia uskomuksia ja rituaaleja, joihin he osallistuvat.

S. J. Tambiah selvitti 1960-luvun lopulla Koillis-Thaimaan kyläläisten uskonnollista ajattelua tutkimalla rituaaleja joihin he osallistuivat. Hänen

mukaansa Thaimaan buddhalaisuus koostuu neljästä rituaalisesta kokonaisuudesta, munkkien hoitamista buddhalaisista rituaaleista, suojelehenkien palveluksesta, pahojen henkien lepyttämiseksi tehtävistä rituaaleista ja *khwan* rituaaleista. Termillä *khwan* tarkoitetaan elämän voimaa, joka on jokaisessa ihmisessä. Sairauden aikana *khwan* voi heikentyä ja lopulta hävitä kokonaan. Erityisten rituaalien avulla uskotaan saatavan *khwan* palaamaan.¹⁰

B. J.Terviel teki tutkimuksensa Keski-Thaimaan kylissä. Hän puhuu kahdenlaisesta uskonnollisesta tavasta hahmottaa todellisuutta, joita hän nimittää synkretistiseksi buddhalaisuudeksi ja lokeroituneeksi buddhalaisuudeksi (compartmentalized). Synkretistisessä buddhalaisuudessa animistinen käsitys maailmasta on hallitseva ja buddhalaiset uskomukset ja konseptit liittyvät maagiseen animismiin. Lokeroituneessa buddhalaisuudessa Buddhan opetuksia pidetään animistisia uskomuksia ja käytäntöjä ylempiarvoisina. Synkretististä buddhalaisuutta esiintyy maaseudulla ja vähän kouluja käyneiden keskuudessa, kun taas lokeroitunut buddhalaisuus on Tervielin mukaan koulutetun keskiluokan ja eliitin suuntautumistapa.¹¹

Koulutettu keskiluokka ja eliitti eivät suinkaan ole hylänneet uskomuksia henkivaltoihin ja niiden vaikutuksiin. Erityisen näkyvää henkivaltojen lepyttäminen oli 1990-luvun loppupuolella kenraali Chavalit Yonchaiyuthin pääministerikaudella. Lehdistö raportoi jatkuvasti pääministerin, hänen vaimonsa tai hallituksen ministerien osallistumisesta pahan onnen torjumiseksi tehtyihin seremonioihin. On todennäköistä, että kaupungeissa vaikuttavat myös kiinalaisen kansauskonnon elementit. Esimerkki tästä on joitakin vuosia sitten suurta suosiota saanut Armon jumalattaren, Mae Kwan Imin palvonta.

1.2. BUDDHALAISUUS LÄHETYSTYÖTÄ TEKEVÄNÄ USKONTONA

Buddhalaisuus on kristinuskon tavoin uskonto, joka voi sopeutua erilaisiin kulttuureihin. Nykyisellään sillä on erilaisia laajenemisen strategioita.

Thaimaassa pyritään saamaan maan vähemmistöryhmät, erityisesti niin sanotut vuoristoheimot virallisen Sanghan vaikutuksen alaisiksi. Monien ryhmien perinteinen uskonto on ollut lähinnä animismia ja viime vuosina monet

niistä ovat olleet vastaanottavaisia kristilliselle evankeliumille.¹²

Buddhalaisuuden leviämisessä temppelit ovat keskeisessä asemassa. Päämääränä on itseasiassa temppeliverkoston laajentaminen. Buddhalaisuus ei perusta kiinteitä maallikoiden yhteisöjä, vaan maallikot voivat valita munkit ja temppelit, joita he tukevat. Halutessaan he voivat vapaasti vaihtaa paikkaa, jossa käyvät ”keräämässä uskonnollista pääomaa” (thaiksi *tham bun*) itselleen. Maa-seudulla lähin temppeli on luonnollisesti usein käyntien kohteena, mutta kaupunkialueilla temppelit joutuvat kilpailemaan keskenään kävijöistä.¹³

Buddhalaisuus alkoi uudistua 1800-luvun loppupuolella useiden vuosisatojen heikkouden jälkeen. Gombrichin mukaan tämä tapahtui Sri Lankassa selkeästi reaktiona protestanttiseen lähetystyöhön. Kristittyjen käyttämiä toimintatapoja sovellettiin buddhalaisuuden käyttöön ja kristillisiä järjestöjä vastaavia buddhalaisia järjestöjä perustettiin, esimerkiksi Nuorten Miesten Buddhalainen Yhdistys (Young Men’s Buddhist Association). Maallikkoliikkeen nousu aiheutti kuitenkin myös perinteisen Sanghan vastarintaa.¹⁴

Gombrichin huomiot protestanttisen lähetystyön ja buddhalaisuuden uudistumisen vuorovaikutuksesta pitänevät paikkansa myös Thaimaassa. Buddhalaisuuden 1800-luvun uudistusliikkeen johtohahmo kuningas Mongkut (1851–1868) oli munkkina ollessaan ystäväystynyt lähetystyötekijöiden kanssa. Kenties tästä ystävydestä seurasi, että buddhalaisuuden uudistuminen ei saanut kristinuskoa kritikoivia piirteitä samassa määrin kuin Sri Lankassa. Myös nykyvuosilta voidaan esittää esimerkkejä siitä, miten buddhalaiset ovat omaksuneet samankaltaisia toimintatapoja kristittyjen kanssa sekä Thaimaassa että muualla Aasiassa.¹⁵

Thaimaalaiset ovat siirtolaisina perustaneet buddhalaisia temppeleitä eri puolille maailmaa, myös länsimaihin. Nämä on ensisijaisesti tarkoitettu maahanmuuttajien käyttöön, mutta ne ottavat vastaan myös paikallisia asukkaita. Thaimaan buddhalaiset temppelit ovat turismin lisääntyessä tulleet buddhalaisuuden levittämisen keskuksiksi. Osa temppeleistä ottaa vastaan vierailijoita, myös noviiseiksi ja munkiksi vihittäviä. Tunnettujen munkkien saarnoja on käännetty englanniksi ja niitä levitetään vierailijoille. Tripitakan otteiden painattaminen eri kielillä on myös yleistä. Ainakin osittain tämä toiminta on syntynyt reaktiona kristittyjen Raamatun levitykseen.¹⁶

Länsimaalaissyntyiset buddhalaisiksi kääntyneet ovat perustaneet Länsimaisen buddhalaisen veljeskunnan ystävät, Friends of the Western Buddhist Order (FWBO) -järjestön. Järjestö julkaisee buddhalaista kirjallisuutta, josta ovat levinneet laajalle Sangharakshitan teokset. Sangharakshita pyrkii luomaan buddhalaisuuden koulukuntien opetuksia ja käytäntöjä yhdistelemällä länsimaiseen kulttuuriin sovellettua buddhalaisuutta. Samalla hän pyrkii häivyttämään maalikkojen ja munkkien välistä eroa. Buddhalaisuutta on Sangharakshitan mukaan lähestyttävä "keinona psykologiseen ja henkiseen eheyteen, Valaistumiseen johtavana tienä, korkeamman evoluution välineenä".¹⁷

Länsimailla buddhalaisuuden vaikutus näkyy myös epäsuorasti teosofiassa ja erilaisissa uususkonnoissa, usein sekoittuneena hindulaisuuteen. Vuonna 1879 teosofisen liikkeen päätoimisto muutti Etelä-Intiaan, Madrasin lähelle. Seuraavana vuonna sen perustajat ottivat noudattaakseen buddhalaisuuden viisi ohjetta, täten tunnustautuen virallisesti buddhalaisiksi. Jonkin aikaa teosofian perustajat olivat vaikutusvaltaisia Sri Lankan buddhalaisten keskuudessa, mutta vuosisadan vaihteen jälkeen buddhalaisten johtomiehet alkoivat suhtautua heihin epäluuloisesti, osittain teosofien hindulaissuhteiden vuoksi.¹⁸

2. KRISTINUSKON JA BUDDHALAISUUDEN KOHTAAMISESTA THAIMAASSA

Kristityillä on ollut kosketuksia buddhalaisiin jo vanhan kirkon aikana. Varhaisin tieto buddhalaisuudesta on Klemens Aleksandrialaisen (n. 150–215 jKr.) kirjoituksissa.¹⁹

2.1. KRISTITTYJEN ASEMA YHTEISKUNNASSA

Kuningas Rama VI:n (Vajiravuth) (1910–1925) hallitusajasta lähtien buddhalaisuutta on pidetty thaimaalaisen kansallisen identiteetin keskeisenä osana. Toisaalta Thaimaa on halutaan esittää suvaitsevaisena maana, jossa myös muut uskonnot voivat toimia. Maan nykyinen perustuslaki noudattaa uskonnonvapauden periaatetta. Valtionhallinto kuitenkin kontrolloi uskonnollista elämää. Rekisteröimättömän uskonnollisen yhteisön on periaatteessa mahdotonta toimia,

mutta sääntöjä voidaan kuitenkin kiertää. Toisaalta rekisteröidyillä uskonnollisella yhteisöllä on täysi lakien suoma turva. Rekisteröityjä uskontoja ovat buddhalaisuus, islam, kristinusko, hindulaisuus ja sikhismi. Kristillisiä pääjärjestöjä ovat Roomalaiskatolinen kirkko ja protestanttiset Church of Christ in Thailand (CCT) ja Evangelical Fellowship in Thailand (EFT).²⁰

Jatkuva protestanttinen lähetystyö alkoi Thaimaassa vuonna 1828. CCT järjestäytyi vuonna 1934, jolloin sen ytimeksi muodostui amerikkalaisen presbyterilähetyksen työn tuloksena syntyneet seurakunnat. Kansainväliset jännitteet ulottivat vaikutuksensa myös Thaimaahan. CCT:ssä syntyi sisäisiä jännitteitä ja jakaantumisia. CCT:n ulkopuoliset lähetysjärjestöt joutuivat osittain viranomaisten toimenpiteiden vuoksi tiivistämään yhteistyötään. Tuloksena oli EFT:n järjestäytyminen vuonna 1969.²¹

EFT on toimintansa alusta alkaen ollut erilaisten kirkkojen ja lähetysjärjestöjen yhteistyöjärjestö. Sen jäsenistö on kirjava, luterilaisista helluntalaisiin ja niin sanottuihin riippumattomiin kirkkoihin. CCT piti 1980-luvulle saakka kiinni presbyterisesta perinteestään ainakin suhteessa lähetysjärjestöihin. Siihen on erityisesti 1980-luvulta lähtien liittynyt useita lähinnä baptistisia ryhmiä, ja molempien pääjärjestöjen koostumus alkaa muistuttaa entistä enemmän toisiaan.²²

2.2. DIALOGI, APOLOGIA JA VOIMIEN KOHTAAMINEN

Kristittyjen suhtautuminen buddhalaisuuteen on koko Thaimaan kristittyjen historian ajan ollut jännitteistä. On ollut ja on erilaisia käsityksiä ja toimintamalleja. On oikeutettua väittää, että vakavasti otettava thaikristittyjen harjoittama kontekstuaalinen teologinen työskentely on pääasiassa kehittynyt 1980-luvulta alkaen. Sitä ennen he joutuivat enimmäkseen reagoimaan ulkomaalaisten lähetystyöntekijöiden opetuksiin ja toimenpiteisiin. Toiseen maailmansotaan saakka lähes kaikki protestanttiset lähetystyöntekijät olivat amerikkalaisia ja vielä 1980-luvun alussa heitä oli kaksi kolmannesta kaikista protestanttisista lähetystyöntekijöistä.²³

Ensimmäiset roomalaiskatoliset lähetystyöntekijät, jotka olivat dominiikaaneja, tulivat maahan 1567. Vuodesta 1662 ranskalaiset jesuiitat jatkoivat

työtä. Kuningas Narain (1656–1688) aikana jesuiitat toiveissaan kuninkaan kääntymisestä kristinuskoon sekaantuivat maan sisä- ja ulkopoliittikkaan. Kuningas osoitti kiinnostusta kristinuskoon, mutta kiinnostuksen takana oli myös tuen etsiminen Ranskasta Alankomaiden kasvavan vaikutusvallan torjumiseen. Hoviin syntyi voimakas ranskalaisvastainen oppositio. Lopputuloksena oli kristinuskon väkivaltainen tukahduttaminen ja vuosisatoja kestänyt syvä epäluuloisuus kristittyjen toimintaa kohtaan. Narain ajan tapahtumista on tullut tärkeä osa kansallista traditiota, johon yhä edelleen viitataan.²⁴

Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen roomalaiskatolinen kirkko omaksui uuden suhtautumistavan buddhalaisuuteen myös Thaimaassa. Sitä voisi kuvata inkusivistiseksi. Tässä kehityksessä thaimaalaisilla katolisilla teologeilla on ollut keskeinen rooli. Esimerkiksi professori Bunchua Kirati on osallistunut aktiivisesti dialogiin buddhalaisten kanssa. Katolisat ovat ottaneet käyttöönsä buddhalaisuuden termejä tarkoittamaan kirkollisia toimituksia ja kirkon virkoja, esimerkiksi piispan ja papin virkaa. Tämä on aiheuttanut buddhalaisten voimakkaan vastustuksen.²⁵

Yleinen käsitys on, että 1800-luvun ja 1900-luvun alun protestanttisten lähetystyöntekijöiden suhtautuminen buddhalaisuuteen oli jyrkän torjuvaa ja he pitivät thaimaalaista kulttuuria sopimattomana kristilliseen käyttöön. Thaimaalaisen kulttuurin hyväksymisessä kuitenkin näyttää olleen eroja. Pitkään maassa olleet alkoivat arvostaa maan kulttuurin piirteitä. Yleensä kuitenkin buddhalaisuuden opiskeluun ei kiinnitetty huomiota.²⁶

Buddhalaisuuden opiskelun laiminlyöntiin saattaa olla useita syitä. Teologisesti haluttiin pitää kiinni evankeliumin airutlaatuudesta eikä siinä haluttu tehdä kompromisseja. Amerikkalainen kehitysoptimismi sai aikaan, että ajateltiin voitavan luoda länsimaiseen kulttuuriin pohjautuva uusi kristillinen kulttuuri. Protestanttisen lähetystyön alku osuu myös buddhalaisuuden heikkouden aikaan. Arvelut buddhalaisuuden häviämisestä ”ihmistekoisena” uskontona eivät välttämättä johtuneet vain ennakkoluuloista vaan myös arkielämän havainnoista. Tämän ajattelun edustajana voidaan pitää esimerkiksi alkuajan lähetystyöntekijöistä kenties tunnetuinta Daniel B. Bradleytä (Thaimaassa 1835–1873), jonka vaikutus on ollut suuri Thaimaan kehitykselle. Kirkon kasvun kannalta hänen toimintansa tulokset ovat kuitenkin lähes olemattomat.²⁷

Lähetystyöntekijät eivät kuitenkaan olleet yhtenäinen joukko. Olemassa olevat lähteet viittaavat siihen, että asennoituminen oli mustavalkoista. Ne, jotka osoittivat kiinnostusta ja hyväksyntää thaimaalaista kulttuuria kohtaan saattoivat myös olla taipuvaisia pitämään buddhalaisuutta pelastustienä.²⁸

Varhaisten thaikristittyjen ajattelusta on hyvin vähän aineistoa. 1900-luvun alkupuolelta aineistoa on jo enemmän. The Siam Outlook -aikakauskirja ilmestyi 1920-luvulta toisen maailmansodan alkuun saakka. Se sisältää lähetystyöntekijöiden kirjoittamia artikkeleita ja uutisia, mutta myös paikallisten kristittyjen kirjoituksia. Paikallisilla kristityillä ja lähetystyöntekijöillä oli ilmeisiä vaikeuksia ymmärtää toisiaan. Lähetystyöntekijöiden ajattelua hallitsi luottamus tieteen ja teknologian kehitykseen, kristittyjen ajatteluun vaikutti edelleen kansanbuddhalaisuuden henkimaailmaa koskevat käsitykset. Heidän suurin huolensa oli tulla toimeen maailmassa, jossa näkymättömät voimat vaikuttivat. Lähetystyöntekijät eivät paneutuneet selvittämään näitä uskomuksia, vaan uskoivat, että henkimaailman vaikutukset tieteellisen ajattelun levitessä ennen pitkää loppuisivat itsestään. Kristityt olivat myös kiinnostuneita joissakin buddhalaisissa teksteissä esiintyvistä tulevasta Buddhan reinkarnaatiosta, josta käytetään nimitystä Maitreya Buddha, thaiksi *Phra Sri Arya Metrai*. He olivat taipuvaisia pitämään *Phra Sri Arya Metraista* kertovia tekstejä profetioina Jeesuksesta. Lähetystyöntekijät puolestaan eivät yleensä osoittaneet kiinnostusta näihin teksteihin. Kristityt näyttivät jäävän yksin ongelmiseen ja kristillinen usko sai ulkomaalaisen leiman.²⁹

Kristinuskon ja buddhalaisuuden kohtaamista voidaan tarkastella monista näkökulmista. Alex Smith on kuvannut viittä tapaa evankeliumin julistamiseen, joita hän nimittää logiikan tieksi, kosketuskohtien etsinnäksi, häpeän teologiaksi, "raavi sieltä mistä kutiaa" lähtökohdaksi ja voimien kohtaamiseksi.³⁰

Mielestäni kristittyjen suhtautuminen buddhalaisuuteen voidaan jakaa kolmeen tyyppiin, joita kutsun dialogiksi, apologiaksi ja voimien kohtaamisen teologiaksi. Raja näitten mallien välillä on liukuva. Dialogilla tarkoitan toimintaa, jonka päämääränä on keskinäisen ymmärryksen lisääntyminen ja yhteiskuntarauhan turvaaminen. Kääntyminen ja kirkon kasvu ovat hyvin toissijaisia. Apologialla tarkoitan ajattelua ja toimintaa, jossa buddhalaisuuden tutkimisen tarkoituksena on löytää sellaiset tavat evankeliumin julistamiseen, että bud-

dhalaiset voisivat ottaa sen vastaan. Toisaalta pyritään myös kontekstuaalisen teologian kehittämiseen. Voimien kohtaamisen teologia taas liittyy lähinnä kansanbuddhalaisuuden kohtaamiseen.

Dialogi

Jos alkuajan lähestyöntekijöistä suuri osa oli suhtautunut torjuvasti ja vähätellen buddhalaisuuteen, tultiin 1960-luvulla hyvin toisenlaisiin ratkaisuihin. Chiang Maissa Thaimaan pohjoisosassa toimivan Thailand Theological Seminaryn opettajakunnan keskuudessa syntyi ajatus organisoida kristittyjen ja buddhalaisten dialogia. Muodoksi tuli julkisten luentojen sarja. Luentoja pidettiin useina vuosina ja osa luennoista julkaistiin kirjojen muodossa.

Tämä luentosarja nosti uudelleen näkyviin hajaannuksen ja jännitteet, jotka olivat olleet olemassa jo ennen toista maailmansotaa. Jännitteet liittyivät kansainväliseen polarisaatioon konservatiivisen herätyskristillisyyden ja radikaalin yhteiskunnan uudistamisesta kiinnostuneen kristillisyyden välillä. 1930-luvulle saakka konservatiivinen teologinen ajattelu oli vallitseva sekä lähestyöntekijöiden että thaikristittyjen keskuudessa. Juuri ennen toista maailmansotaa kiinalaisen tohtori John Sungin kokoustoiminnan yhteydessä syntyi herätysliike, joka jakoi kristillisen yhteisön. Osa kansallisista johtajista ja lähestyöntekijöistä liittyi aktiivisesti tukemaan liikettä. Osa kansallisista johtajista koki liikkeen vieraaksi, mutta seurasi asioita melko passiivisesti. Liikkeen äänekkäimmiksi kriitikoiksi tuli ryhmä lähetystyöntekijöitä, jotka olivat saaneet vaikutteita liberaalista ajattelusta. Sama jako toistui 1960-luvulla. Radikaalit tai liberaalit ajatukset tulivat lähetystyöntekijöiden tuomina, ero 1930-luvun lopun tapahtumiin oli, että 1960-luvulla liberaaleja ajatuksia esittäneet olivat vaikutusvaltaisemmassa asemassa kuin aikaisemmin.³¹

Vuonna 1967 luennoitsijaksi kutsuttiin munkki Buddhadasa Bhikku, joka oli jo aikaisemmin käynyt dialogia kristittyjen kanssa. Buddhadasa oli elinaikaikanaan tunnetuimpia ja vaikutusvaltaisimpia munkkeja. Buddhadasan ratkaisuna oli erottaa tavanomainen kieli uskonnollisesta kielestä eli Dhamman kielestä. Hänen mukaansa buddhalaiset voivat hyväksyä, että kaikki kristinuskon opetukset ovat yhteneviä Buddhan opetusten kanssa, jos he saavat tulkita Raamatun Dhamma-kieltä omine ehtoineen. Tätä metodologia käyttäen Bud-

dhadasa päättelee, että Jumala tarkoittaa samaa kuin Dhamma, buddhalainen opetus ja luonnon laki. Hän tulkitsee Johanneksen evankeliumin esipuhetta ajattelunsa tueksi. "Alussa oli Sana ja Sana oli Jumalan luona ja Sana oli Jumala." Sana tarkoittaa tässä samaa kuin Dhamma. Jos kerran voidaan sanoa, että Sana, Dhamma, oli Jumala, silloin voidaan myös sanoa että Jumala on Dhamma.³²

Buddhadasan käsitys Jumalasta on persoonaton ja historiaton. Hän hylkää Vanhan testamentin, koska se hänen mielestään kertoo vain Jeesuksen syntymää edeltävistä tapahtumista, joilla ei ole mitään merkitystä Jeesuksen opetusten ymmärtämiselle. Edelleen hän väittää, että Karman laki on vain Jumalan toinen nimi. Jeesuksen ajan kristityt saattoivat harjoittaa uskoaan Kristuksen opetusten mukaan välittämättä Vanhasta testamentista samoin kuin monet ovat löytäneet Buddhan opetusten mukaisen jalan kahdeksanosaisen tien viittaamatta Tripitakaan.³³

Luentojen järjestäjien reaktioista olen löytänyt vain hajanaisia tietoja. Kosuke Koyama, japanilainen teologi, joka 1960-luvulla toimi Thailand Theological Seminary opettajana kirjoitti esipuheen Buddhadasan luentojen englanninkieliseen julkaisuun. Siinä hän ei kuitenkaan ota suoraan kantaa siihen, mitä hän ajattelee Buddhadasan teeseistä. Sen sijaan Samuel I. Kim, korealaisen presbyterikirkon lähetystyöntekijä kritikoi luentosarjaa. Hän ei sinänsä torjunut dialogia buddhalaisten kanssa, mutta arvosteli sitä, että luennot järjestettiin julkisina tilaisuuksina. Kimin perusväittäjä oli, että koko dialogiohjelma oli lähetystyöntekijöiden, pääasiassa amerikkalaisten kehittämä ajatus. Näennäisestä avoimuudesta huolimatta he yrittivät hallita kansallista kirkkoa ja kertoa sille, mitä sen on tehtävä. Ero alkuajan lähetystyöntekijöihin oli, että se mitä lähetystyöntekijät halusivat kirkon nyt tekevän, oli lähes päinvastaista sille, mitä alkuajan lähetystyöntekijät olivat opettaneet.³⁴

Apologia

Apologeettinen teologinen työskentely on läheisesti sidoksissa käytännön uskontojen kohtaamiseen ja evankelioimiseen. Tämä korostus on näkyvä esimerkiksi Wan Phetchsongkramin varhaisessa ajattelussa. Hän on ensimmäisiä thaimaalaisia teologeja, jonka buddhalaisuutta koskevia ajatuksia on julkaistu karisainvälisillä kielillä.³⁵

Tärkeä muoto apologeettis-kontekstuaalista teologista työskentelyä on teologisten oppilaitosten opinnäytetyöt. Ne ovat yleensä julkaisemattomia, mutta teologisten oppilaitosten opinnäytetöiden luettelot sekä niiden opettajien ulkomailla valmistamat tutkielmat ja painamattomat väitöskirjat osoittavat, että buddhalaisuuden ja thaimaalaisen kulttuurin kohtaaminen on asioiden tärkeysjärjestyksessä kärjessä. Eri oppilaitosten välillä on yhteistyötä, jossa pyritään myös jakamaan informaatiota tehdyistä tutkielmista. Alemman tason tutkielmat ovat useimmiten thainkielisiä.³⁶

Kattavin selvitys kontekstuaalisesta evankelikaalisesta teologiasta on John R. Davisin tekemä. Tyypillistä evankelikaaliselle kontekstuaaliselle teologialle on korostaa eroa synkretismin ja kontekstuaalisuuden välillä. Thaimaassa useiden kristillisten ryhmien amerikkalaisesta evankelikalismista omaksuma torjuva suhtautuminen uskontunnustuksiin saa aikaan, että aidon kristillisen uskon rajojen määrittely tulee vaikeaksi. Kuitenkin vanhan kirkon tunnustuksissa olisi pohja jonka kaikki kristilliset ryhmät voisivat ottaa lähtökohdaksi. Suhtaudun hyvin varauksellisesti Davisin hahmottelemaan thaimaalaisen uskontunnustuksen muodostamiseen apostolista uskontunnustusta muokaten.³⁷

Oppi Jumalasta

Olen kiinnittänyt huomiota siihen, että thaimaalaiset kirkon työntekijät usein viittaavat luomiskertomukseen keskustellessaan kristinuskosta vakavasti kiinnostuneiden kanssa. Tämä liittyy kontekstuaalisen teologian muodostumiseen ja buddhalaisten vakiovastaukseen kaiken alusta – ”maailma on syntynyt itsestään”. Sekä Davis että Wan Phetchsongkram pitävät oppia Jumalasta yhtenä thaimaalaisen teologian suurimmista haasteista.³⁸

Nöyrän sydämen tie

Nathachai Mejudhon ja hänen vaimonsa Ubolwan ovat kehittäneet kulttuurisesti relevanttia kristillistä elämäntapaa ja todistamisen muotoa. Nanthachai Mejudhon kritisoi alkuajan lähetystyöntekijöitä siitä, että he eivät ottaneet kulttuuria huomioon toiminnassaan. Äärimmäisenä esimerkkinä hän pitää Mo Bradleyä. Lähetystyöntekijät käyttäytyivät hyökkäävästi ja loukkasivat thaikult-

tuurin arvoja. Kulttuurisesti oikea tapa on alhaalta päin lähtevän nöyryyden ja lempeyden tie.³⁹

Uskonto on opettaja

Uskonto ei Thaimaassa ole yksityisasia tai kielletty puheenaihe. Kristinuskon on eksoottinen aihe ja keskusteleminen ulkomaalaisen kanssa viehättävää ajankulua. Tarvitaan vain aikaa.

Thaimaalaisten kristittyjenkään ei suuremmin tarvitse varoa puheitaan. Uskonto on sopiva puheenaihe siinä kuin mikä muu tahansa. Melko varmasti keskustelun jossakin vaiheessa dialogin buddhalainen osapuoli ottaa esille väittämän: "Kaikki uskonnot opettavat samaa. Ne opettavat, että ihmisten on tehtävä hyviä tekoja."

Väite on kiusallinen. Sen suora torjuminen olisi epäkohteliasta käytöstä ja saattaisi vain johtaa hedelmättömään väittelyyn. Väite kuulostaa suvaitsevaiselta, mutta taustalla on kuitenkin monimutkaisempi ajatuskulku. Tosiasiassa väittämä ei lähde liikkeelle uskontojen tasa-arvoisuudesta, vaan väittämän merkitys on seuraava: Kristinuskon on kelpollinen maallikkojen uskontona. Buddhalaisuus erottaa hyvin selkeästi maallikkotason uskonnollisuuden pidemmälle pyrkivien kilvoittelusta. Maallikkojen uskomuksilla ei tosiasiassa ole merkitystä, pääasia on että he noudattavat viittä ohjetta ja tukevat Sanghaa.

Väitteen ymmärtämiseksi on tarkasteltava sanan uskonto, (thaiaksi *sasana*) merkitystä. Buddhalaiselta taustalta uskontotiedettä harjoittavien mielestä länsimaaisessa uskontotieteessä käyty keskustelu siitä, onko buddhalaisuus uskonto on absurdi. Uskonnolla on thaimaalaisen Sathian Phantharangsin mukaan, seuraavat tuntomerkit. 1. Uskonnolla on perustaja. 2. Uskonnolla on eettiset opetukset. 3. Uskonnolla on uskonkappaleet kirjallisessa muodossa. 4. Uskonnolla on pyhät toimitukset. 5. Uskonnolla on instituutiot. Tämä määritelmä on kehitetty selvästi buddhalaisuuden pohjalta ja professori Sathian toteaakin, että englannikielen religion ja thainkielen *sasana* ovat sisällöltään erilaiset, vaikka niitä käytetään toistensa käännöksinä. Tässä hän hänen kritiikkinsä kohteena ovat uskonnon määritelmät, joissa keskeisenä on uskomisen ihmisiä ylempiin voimiin.⁴⁰

Usein kuulemani thaikristittyjen vastaus väitteeseen uskontojen samuudesta lähtee liikkeelle uskontojen arvon myöntämisestä. Kaikissa uskonnoissa on

hyviä opetuksia ja ihmisten tulisi noudattaa niitä. Uskonnot ovat opettajia. Opettajan tehtävänä on välittää tieto oppilailleen. Tähän hänen mahdollisuutensa kuitenkin päätyvät. Opettaja ei voi auttaa oppilaitaan saavuttamaan opetuksen osoittamaa päämäärää, se on jokaisen oppilaan itse tehtävä. Samalla tavoin *sasana* osoittaa mitä olisi tehtävä, mutta ei voi auttaa tekemisessä. Kaikki jää riippumaan omista kyvyistä. Jeesus sensijaan ei ole *sasana*. Hän on pelastukseen auttaja.

Voimien kohtaamisen teologia

Akateemislouenteisessa länsimaiselle lukijakunnalle tarkoitetuissa kirjoituksissa kansanbuddhalaisuudesta yleensä puhutaan vähän tai siihen suhtaudutaan vähätellen. Siihen viittaaminen on perusteltava erikseen. Usko henkivaltoihin sopii huonosti tieteellisyyttä ja kehitystä ihannoivalle mielelle. Buddhalaisuutta pidetään mieluiten filosofisena ja rationalistisena järjestelmänä, josta yliluonnollisuus on karsittu pois. Henkimaailman uskomuksia pidetään marginaalisina asioina. Kuvaava on Amerikan luterilaisen kirkon (ELCA) lähetysosaston vuonna 1988 tekemä selvitys evankeliumin julistamisesta buddhalaisuuden keskellä. Noin kymmenestä artikkelista yksi koskee kansanbuddhalaisuutta, ja sen mukaanotto oli perusteltava erikseen. Pekka Y. Hiltusen on kirjoittanut suomeksi thaimaalaisen kansanbuddhalaisuuden kohtaamisesta.⁴¹

Thaimaan kristityille henkimaailman kohtaaminen on kuitenkin välttämätöntä. Aidosti kontekstuaalinen teologia ei voi keskittyä vain buddhalaisuuden opetuksista tehtyjen abstraktioiden selvittelyyn. Länsimailla muodostunut kuva buddhalaisuudesta rationaalisenä ja filosofisena pohdintana ei vastaa sitä todellisuutta, jonka thaimaalaiset kristityt kohtaavat. Mystiikka ja mietiskelyssä koetut yliluonnolliset kokemukset ovat osa myös "oikeaoppisten" koulukuntien pyrkimyksiä.

Ristiriitaisia tunteita herättänyt Hope of Bangkok kirkon perustaja Kriangsak Charoenwongsak tiivisti uransa alkuvaiheessa tämän ajattelun seuraavasti: "Maassa, jossa jopa ei-uskovat uskovat yliluonnollisten voimien ihmeisiin, Raamatun Jumalalta tulevat merkit ja ihmeet ovat erityisesti vaikuttaneet tämän kirkon merkittävään kasvuun."⁴²

Evankeliumin julistamisen keskeiseksi sisällöksi tulee tällöin Kristuksen voitto kaikista henkivalloista. Yllättäen erääksi hyvin myytävistä kirjoista koko

protestanttisessa yhteisössä on tullut Lutherin Iso Katekismus. Yksi syy saattaa olla Lutherin korostus kristityn turvallisuudesta. Saatanan ja synnin valta on murrettu. Tähän thaimaalaiset kristityt lukevat myös kaikki henkivallat. Niiden valta ei ole vielä hävinnyt, mutta Kristuksen voitto on tuonut häneen uskoville turvan.

ABSTRACT

The encounter between Buddhism and Christianity has taken many forms because of the variety of beliefs and practices of Buddhists and the variety of theological traditions of Christians. Buddhism emphasizes practice while in Christianity doctrines are central.

A variety of contemporary ways in encounter with Buddhism can be observed in the Christian community in Thailand.

The Roman Catholic approach after the Second Vatican Council can be described as inclusive.

The Protestant approach can be divided into dialogue, apologetics and power encounter. In dialogue the emphasis is on building mutual understanding and harmony in society. In apologetics the main motivation is to find effective ways to witness to Buddhists and to develop a contextualized theology. The power encounter is mainly connected with proclaiming Gospel among adherents of popular Buddhism.

VIITTEET

1. Paul Williams, *Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations*. Routledge, London and New York. 1989, 1-11.
2. Esimerkiksi Phra Soma Kanti Barua, *Buddhist Thought & Meditation in the Nuclear Age*. Maha Chulalongkorn Buddhist University, Wat Mahadhatu, Bangkok. 1987, 2-3. Williams 1989, 1-13
3. Richard Gombrich, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient*

- Benares to Modern Colombo. Routledge & Kegan Paul, London and New York. 1988, 32–33. Thaimaassa vuosi 543 e.Kr. on ajanlaskun lähtökohtana. Sitä pidetään Buddhan kuolinvuotena. Phra Rajavaramuni, Thai Buddhism in the Buddhist World. Printed by Unity Progress Press, Bangkok. 2528/1985, 5. Gombrichin mukaan Nykyajan theravada-buddhalaiset pitävät vuotta 544/543 e.Kr. valaistumiskokemuksen ajankohtana.
4. Gombrich 1988, 18, 32–34, 49–55, 65–72. Gombrich seuraa Walpola Rahulan ja Michael Carrithersin tutkimuksia. Bramiinit vastasivat uskonnon yhteiskunnallisista tehtävistä.
 5. Boddhipuun juurella. Kokemuksia buddhalaisluostareista. Toimittaneet René Gothóni ja Mikael Tenzin Dönden (Niinimäki). Otava, Helsinki. 1984, 50–57. Kuningas Asokan kolmannealla esikristillisellä vuosisadalla Intian niemimaan pohjoisosassa syntynyt valtakunta on vaikuttanut paljon buddhalaisen yhteiskuntien kehitykseen. Asokaa pidetään buddhalaisen hallitsijan esikuvana. Asokan valtakunnasta esimerkiksi Trevor Ling, The Buddha. Buddhist Civilization in India and Ceylon. Penguin Books Ltd, Middlesex, England. 1976, 185–212. Esimerkkejä internet-hakemistoista lokakuulta 2001. Dharmanet: www.dharmanet.org. Buddhist Christian Studieds: www.buddhist-christian-studies.org/welcome.htm. Johannes Aagaardin ACBD: www.abcdnet.org.
 6. Williams 1989, 1–13. Peter A. Jackson, Buddhism, Legitimation and Conflict. The Political Functions of Urban Thai Buddhism. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore. 1989, 115–116, 177–181. Thaimaassa Santi Asoke ja Dhammakaya ovat joutuneet oikeustoimien kohteiksi syytettyinä buddhalaisuudesta eroavien käytäntöjen ja opetusten vuoksi. Santi Asokesta ks. Marja-Leena Heikkilä-Horn, Santi Asoke Buddhism and Thai State Response. Åbo Akademi University Press, Turku. 1996.
 7. Buddhalaista viisautta. Kääntäneet ja toimittaneet René Gothóni ja Mahapanna (Mikael Niinimäki). Gaudeamus, Helsinki. 2530/1987, 13–16.
 8. Buddhalaista viisautta, 16–29. Selvitys eri kaanonien synnystä sivuilla 26–29.
 9. 1800-luvulla paalinkielinen Tripitaka käännettiin englanniksi ja 1900-luvulla japaniksi ja osittain hindiksi, ranskaksi, saksaksi ja italiaksi. Paalin

- kielinen Tripitaka julkaistiin Thaimaassa 1800-luvulla käyttäen thainkielen aakkostoa. *Buddhalaista viisautta*, 16–19. Kenneth E Wells, *Thai Buddhism, Its Rites Activities*. Suryabun Publishers, Bangkok. 1975, 272–276. The Venerable Bhikku Buddhadasa Indapanno, *Christianity and Buddhism*. Sinclair Thompson Memorial Lectures, Fifth Series. *Boriat Samakhisarn jamkat, Krungthep* (Bangkok). 1967, 26.
10. S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge Studies in Social Anthropology. No 2. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney. 1970. Reprint 1980, 337–350.
 11. B. J. Terriel, *Monks and Magic. An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. White Lotus, Bangkok, Cheney, Third Revised Edition, 1994, 1–18.
 12. 2000 Annual Report on International Religious Freedom: Thailand. US Department of State September 5, 2000. www.state.gov/www/global_human_rights/irf/irf_rpt/irf_thailand.html. Tammikuu 2002.
 13. Charles F. Keyes, *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*. Editions Duang Kamol, Bangkok. 1989, 137–141. Wells 1975, 8–19. Terriel 83–115. Seri Phongphit, *Religion in a Changing Society*. Buddhism, reform and the role of monks in community development in Thailand. Arena Press, Hong Kong. 1988, 3–19. Tohtori Seri kuvaa myös useita buddhalaisuuden uudistusliikkeitä.
 14. Gombrich 1998, 172–197
 15. Kuningas Mongkutin uudistuksista esimerkiksi: Rong Syamananda, *A History of Thailand*. Chulalongkorn University, Thai Watana Panich. Bangkok. Fifth Edition. 1986, 119. Wells käyttää nimitystä Buddhist outreach kuvatessaan Sanghan toimintaa toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina. Tähän kuului myös Young Buddhist Association. Wells 1975, 258–271.
 16. Phra Rajavaramuni 2528/1985, 14–17, 140–146. Esimerkkejä kokemuksista Thaimaan buddhalaistemppeleissä: *Bodhipuun juurella* 1984, 22–41, 104–146.

17. Esimerkiksi: Sangharakshita, *Opas Buddhan poluille*. Like, Helsinki 2000.
(Alkuperäisteos vuodelta 1990.) Lainausta sivulta 17.
18. Gombrich 1988, 185–191.
19. René Gothóni, *Theravada buddhalaistutkimuksen juurista*. Teologinen Aikakauskirja 1979, 182–184.
20. Rama IV (Mongkut) ja Rama V (Chulalongkorn) loivat valtion kontrolloiman buddhalaisuuden josta kuningas Vajiravuth teki yhden nationalismin kolmesta pilarista. Suvaitsevaisuudella on kuitenkin rajansa, kristityillä on ollut marttyyrinsa. Ks. Jaakko Mäkelä Khrischak Issara. *The Independent Churches in Thailand, Their Historical Background, Contextual Setting and Theological Thinking*. Åbo Akademi University Press, Turku 2000, 22–23, 26–29, 131–132. Thaimaalaisten kirjoittajien ulkomaalaiselle lukijakunnalle tarkoituissa teoksissa korostetaan usein uskonnollista suvaitsevaisuutta. Näin esimerkiksi prinssi Chula Chakrabongsen hovihistoriassa: *Chula Chakrabongse, Lords of Life. A History of Kings of Thailand*. Alvin Redman, London. 1967, 77, 86, 173, 181–182, 191, 241, 276. Muslimeiden kanssa on ollut ajoittain konflikteja ja he ovat osittain itse halunneet eristäytyä. M. Ladd Thomas. *The Thai Muslims. The Crescent in the East. Islam in Asia Major*. Edited by Raphael Israeli. Curzon Press Ltd: London and Dublin and Humanities Press Inc: Atlantic Highlands, NJ USA. 1982, 156–165. *Raigaan kaan upatham saasanaa yyn. Sasana Khris. Krom Saasanaa*. 2525. 1–3.
(Opetusministeriön uskontoasiain osaston toimittama käsikirja rekisteröidyistä kristillisistä järjestöistä 1982.) Esimerkkinä voidaan pitää mormoneja, joita opetusministeriön uskontoasiain osasto ei ole rekisteröinyt. Tästä huolimatta he ovat voineet jatkaa toimintaansa. Vuoden 2000 väestönlaskennan mukaan 94,6% väestöstä oli buddhalaisia, 4,6% muslimeja ja 0,7% kristittyjä. National Statistical Office www.nso.go.th. (Tammikuu 2002)
21. Protestanttisen lähetystyön ensimmäisen vuosisadan parhaana yleisesityksenä voidaan edelleen pitää George Bradley McFarlandin toimittamaa protestanttisen lähetystyön 100-vuotisjulkaisua, joka julkaistiin 1928. Teoksesta otettiin vuonna 1999 uusintapainos, johon on

- lisättty Thaimaan kirkkoja koskeva bibliografia ja lyhyt täydennysosa. *Historical Sketch of Protestant Missions in Siam 1828–1928*. Edited by George Bradley McFarland. Introduction, Commentary and Bibliography by Herbert R. Swanson. White Lotus, Bangkok. 1999.
- Alex G. Smith on julkaissut Thaimaan kirkkojen kasvun historian. Alex G. Smith, *Siamese Gold. A History of Church Growth in Thailand: An Interpretative Analysis 1816–1982*. Kanok Bannasan (OMF Publishers), Bangkok. 1982. Väitöskirjatyöni yhteydessä törmäsin aineistoon, jonka mukaan voisi olla mahdollista, että jo 1700-luvulla silloisessa pääkaupungissa Ayutthayassa olisi ollut protestanttinen seurakunta. Mäkelä 2000, 27.
22. Mäkelä 2000, 31–40, 42–43, 56–64, 131–132. Jo CCT:n järjestäytyessä vuonna 1934 yksi sen kahdestatoista synodista (District) oli baptistinen.
23. Mäkelä 2000, 142, 143, 148.
24. Vuonna 1674 kirkon jäsenmäärä oli 2000, joista 600 siamilaisia (thaimaalaisia) ja loput portugalilaisia, annamilaisia (vietnamilaisia) ja japanilaisia. Constantine Phaulkon (alunperin Gerakis) oli kreikkalais-venetsialaista alkuperää oleva mies, joka kohosi korkeaan asemaan Narain hovissa Hän toimi yhteistyössä ranskalaisten jesuiittojen kanssa. Kuninkaan sairastuttua vakavasti hoviin syntyneen opposition edustajat vangitsivat ja teloittivat Phaulkonin. Jesuiitat karkoitettiin ja kristityt joutuivat vainon kohteiksi. Rong Syamananda antaa tapahtumista melko yksityiskohtaisen kuvauksen thaimaalaisesta näkökulmasta katsottuna. Rong Syamananda, 1986, 76–83. Thaimaan roomalaiskatolisista aiheita on käsitellyt ainakin Somprasong Bantaw, *Proclamation of the Good News as Dialogue since the Second Vatican Council and the Thai Church*. Graduate School of Philosophy and Religious Studies, Assumption University, Bangkok. 1999, 75–78. (Master of Arts in Religious Studies tutkielma). Ranskan kuningas Ludvig IVX Ayutthayaan lähettämän lähetystön asiakirjat on julkaistu useita kertoja. Uusin laitos, jossa on toimittajan laaja esipuhe on vuodelta 1997. *The Chevalier de Chaumont and Abbé de Choisy, Aspects of the Embassy to Siam 1685*. Edited and in Part Translated by Michael

- Smithies. Silkworm Books, Chiang Mai. 1997. Kreikan ensimmäisen Thaimaan lähettilään George A. Siorisin teos on hyödyllinen, sillä se sisältää kuningas Narain aikaisista tapahtumista kirjoitetun kirjallisuuden kriittisen arvioinnin. Ks. George A. Sioris, Phaulkon. The Greek First Councillor at the Court of Siam: An Appraisal. The Siam Society, Bangkok. 1998. Phaulkonin biografiset tiedot sivuilla 3–13.
25. Buddhalaisten kritiikistä: Ven. Phra Sobhon-Ganaphorn. A Plot to Undermine Buddhism. Siva Phorn Ltd. Bangkok. 1984. Professori Kirati on ollut keskeinen dialogikeskuksen rakentamisessa. Tätä hanketta on tukenut taloudellisesti muun muassa norjalainen Christian Mission to Buddhists -järjestö. Professori Kirati on saanut vaikutteita Karl Rahnerin teologiasta. Kirati Bunchua, *Lak khwam chuea chao katholik. Thai Wattana Phanit, Krungthep*. 2529. (Katolisen uskon perusteet, 1986). Somprasong Bantaw 1999, 93–101.
26. Dan Beach Bradleyyn ajattelusta on syytä mainita kaksi tutkimusta: Nantachai Mejudhon, *Meekness: A New Approach to Christian Witness to the Thai People*. Asbury Theological Seminary, 1997. (Julkaisematon Doctor of Missiology väitöskirja). Donald C. Lord, *Mo Bradley and Thailand*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan. 1969. Pohjois-Thaimaan protestanttisen lähetystyön alkuvaiheista ja pioneeriajan lähetystyöntekijöiden ajattelusta: Herbert R. Swanson, *Khrischak Muang Nua. A Study in Northern Thai Church History*. Chuan Printing Press. Bangkok. 1984. Herbert R. Swanson, *This Heathen People: The Cognitive Sources of American Missionary Westernizing Activities in Northern Siam, 1867–1889*. University of Maryland. 1987. (An unpublished Master of Arts thesis).
27. Mongkutin uudistuksesta esimerkiksi Rong Syamananda 1986, 119. Bradleystä: Lord. 1969, 12, 165–181, 203–213.
28. Swanson 1984, 88–90. Swansonin mainitsema toisinajattelija oli Evander B. McGilvary, Daniel McGilvaryn poika.
29. Mäkelä 2000, 143–146.
30. Alex G. Smith, *The Gospel Facing Buddhist Cultures*. Asian Perspective 27. Asia Theological Association. Taichung, Taiwan, ROC. 1980.

31. 1960-luvun tapahtumiin on viittauksia kirjallisuudessa, laajin on korealaisen lähetystyöntekijän Samuel I. Kimin melko poleeminen kirja. John Sungin toiminnan yhteydessä syntynyttä herätysliikettä olen käsitellyt väitöskirjassani. Samuel I. Kim, *The Unfinished Mission in Thailand. The Uncertain Christian Impact on the Buddhist Heartland*. East-West Center for Missions Research & Development, Seoul. 1976. Mäkelä 2000, 49–61, 67–77.
32. The Venerable Bhikku Buddhadasa Indapanno, *Christianity and Buddhism*. Sinclair Thompson Memorial Lectures, Fifth Series. *Boriat Samakhisarn jamkat, Krungthep* (Bangkok). 1967, 7, 18, 69. Thaimaan buddhalaisuudesta kirjoitettaessa käytetään usein paalin kielen muotoa Dhamma. Dharma on sanskritia.
33. Sama, 26, 33
34. Kim 1976, 79–100, 156–159, 171–177.
35. Wan Phetchsongkram, *Talk in the Shade of the Bo Tree. Some observations on Communicating the Christian Faith in Thailand*. Translated and edited by Frances E. Hudgins. Thai Gospel Press. Bangkok. 1975.
36. Tutkielmista pidetään luetteloita ja niiden vaihtoa on yritetty tehostaa. Hallussani on Lutheran Institute of Theological Educationin ja Bangkok Bible College and Seminaryyn luettelot.
37. John R. Davis, *Poles Apart*. Kanok Bannasan, Bangkok, Theological Book Trust, Bangalore. 1993, 13–30, 128–149. Tämä kirja on muokattu julkaisemattomasta Doctor of Philosophy väitöskirjasta
38. Davis 1993, 9–11, 40–48. Wan Phetchsongkram 1975, 69–83. Pohjois- ja Koillis-Thaimaan kansanperinteessä on myös tarina ensimmäisistä ihmisistä. Banjob Kusawadee Jaakko Mäkelälle lokakuussa 2001.
39. Nantachai Mejudhon, 1997. Ubolwan Mejudhon, *The Way of Meekness: Being Christian and Thai in the Thai Way*. Asbury Theological Seminary. 1997. (Unpublished Doctor of Missiology dissertation).
40. *Sathian Phantarangsi, Sasana priabthiab. Phrae phitthaya, Krungthep. Jatphim khrang thi 6 2527, 6–15*. (Vertailevan uskontotieteen oppikirja 2527/1984. Ensimmäinen painos ilmestynyt 1963.) Vanhemmista määritelmistä esimerkiksi Helmer Ringgrenin ja Åke Strömin kirja *Kansojen uskonnot*

ennen ja nyt. Uskonto määriteltiin amerikkalaista J. B. Prattia lainaten seuraavasti "Uskonnolla tarkoitetaan yksilöiden tai joukkojen vakavaa, sosiaalista asennetta sitä mahtia tai niitä mahteja kohtaan, jotka niiden mielestä viime kädessä valvovat heidän tavoitteitaan ja kohtalojaan" Helmer Ringgren – Åke V. Ström, *Kansojen uskonnot ennen ja nyt*. Tammi, Helsinki 1961, 7–17. Buddhalaisuus uskontona debatista esimerkiksi Ling 1976, 15–25.

41. Ks. *Suffering and Redemption: Exploring Christian Witness Within a Buddhist Context*. Division for Global Mission, Evangelical Lutheran Church in America. 1988, Moniste. Joyce Ditmansonin artikkeli, *Buddhist/Christian dialogue: does it include the fringe?* sivuilla 138–152. Pekka Yrjänä Hiltunen, *Vieraassa pöydässä. Vastapäätä Buddhaa ja Kristusta*. Suomen Lähetyssseura, Helsinki. 1999
42. Kriangsak Charoenwongsak, *Hope of Bangkok. A Visionary Model of Church Growth and Church Planting*. Urban Mission. Westminster Theological Seminary, Philadelphia. Vol. 7. Number 3. 1990, 35.

POSTMODERNIA BUDDHALAISUUTTA THAIMAASSA?

"Yhä useammat thai-buddhalaiset etsivät identiteettiään vahvistavaa uskomisen järjestelmää nopean sosiaalisen muutoksen tuottaman hämmennyksen keskellä maailmassa, johon nykyisen feodaalisen buddhalaisen munkiston nykyinen toiminta jättää uskon tyhjiön"¹, kirjoittaa Sanitsuda Ekachai Bangkok Postissa 21.12.1998 arvioiden Dhammakaya-liikettä, yhtä nopeasti kasvavaa thaimaalaista buddhalaista uususkontoa.

MITÄ ON POSTMODERNISMI?

Sana "postmodernismi"² viittaa länsimaisessa kulttuurissa 1600-luvulta 1900-luvun toiselle puoliskolle jatkunutta modernismia seuranneeseen aikaan. Modernismin sanotaan luottaneen järjen voimaan, objektiiviseen ajatteluun, empiiristieteelliseen metodiin, ja sitä leimasi edistysusko. Näihin petyttiin, ja tilalle tuli tunne pirstoutuneesta kulttuurimaisemasta, vieraantumisesta ja itsen hajoisesta. "...maailmankaikkeus on loputtomien keskinäisten leikkien temmellyskenttä, jossa ihmiset voivat, pääsemättä koskaan kaiken herraksi, joka tapauksessa oppia ottamaan joihinkin sen leikeistä"³.



PEKKA Y. HILTUNEN TYÖSKENTELEE KIRKON LÄHETYSTYÖN KESKUKSEN USKONTOKASVATUSSIIHTEERINÄ SEURATEN SUOMESSA VAIKUTTAVIA USKONNOLLISIA LIIKKEITÄ JA USKONNOLLISUUDEN MUUTOKSIA. HÄN ON KIRJOITTANUT KAKSI KIRJAA THAIMAAN BUDDHALAISUUDESTA: HENKIMAAILMAN JUTTUJA (SUOMEN LÄHETYSSEURA 1995) JA VIERAASSA PÖYDÄSSÄ (SUOMEN LÄHETYSSEURA 1999).

Modernissa maailmassa tuotannon ja hallinnon järjeistäminen seurasi tarpeesta säilyä hengissä. Nykyiset vauraat teollisuusmaat ovat luoneet hyvinvointinsa tällä ohjelmalla. Kun kaikkia voimia ei enää tarvitse keskittää hengissäsäilymisen takaamiseksi, elossapysymisen perusarvot korvaantuvat postmoderneilla arvoilla.⁴ "Meidän on huomattava, että postmodernia edustavat subjektit ovat porvarillisen modernismin ja teollis-kapitalistisen kulutusyhteiskunnan lapsia", kirjoittaa Leonardo Boff 1994⁵.

Ronald Inglehart on luonut asennemittareita kiinnittäen postmoderni hankalasti rajautuvan käsitteen rajatuiksi muuttujiksi tutkimuksessaan, jossa hän on käsitellyt 43 maata⁶. Muutosta modernista postmoderniin Inglehart kuvaa esim. poliittisen, taloudellisen ja tieteellisen auktoriteetin arvostuksen vähenemisellä, materialististen arvojen vaihtumisella postmaterialistisiksi⁷, elossasäilymisen arvojen korostuksen korvautumisella hyvinvoinnin arvoilla, saavutusmotivaation korvautumisella itseilmaisun arvoilla, yksilön vapauden ensisijaisuudella byrokraattisen auktoriteetin kunnioittamiseen verrattuna, keskusjohtoisten uskonnollisten arvojen korvautumisella yksilöllisellä uskonnollisuudella – uskonnollisuuden heikkenemisestä ei siis ole kyse. Postmoderneja arvoja ovat Inglehartin mukaan mm. homoseksuaalisuuden hyväksyminen, naisten aseman korostaminen, suvaitsevaisuus, mielikuvituksen arvostus, vapaa-aikakeskeisyys, vapaan valinnan vaalinta, tyytyväisyyden etsiminen ja terveydestä huolehtiminen. Hänen tutkimassaan 43 maan joukossa ei ole yhtäkään Kaakkois-Aasian maata. Aasiaa edustavat Japani, Etelä-Korea, Kiina, Intia ja Turkki.

MITÄ SITTEN ON POSTMODERNISMI THAIMAASSA?

Edellisen hahmotelman perusteella on selvää, että sanalla "postmoderni" kuvataan länsimaisen kulttuurin tilaa, kirjallisuutta, kuvataidetta – taidetta yleensä – ja filosofiaa ja yleistä ajattelun tapaa ja arvoja. On kyse länsimaisen ajattelun paradigmojen uudelleenjärjestymisestä.

Pattana Kitiarsa ei kuitenkaan epäröi Kaakkois-Aasian uskonnollisuuden mosaiikkia käsittelevässä konferenssissa helmikuussa 2001 antaa esitelmälleen nimeä "Luang Pho Khun as a Postmodern Medium", "Luan Khun Pho

postmodernina meediona”⁸. Esitelmässään ja artikkelissaan Pattana Kitiarsa analysoi 1990-luvulla suureen suosioon noussutta ja mediasirkuksen kassamagneetiksi kiinnitettyä munkkia syrjäisestä Koillis-Thaimaasta. Tässä minua ärsyttää ja kiinnostaa se, auttaako ”postmoderni” -sanon käyttö ja määrittely jollakin tavalla thaimaalaisen buddhalaisen uususkonnollisuuden hahmottamisessa? Avaako tämä Pattana Kitiarsan löysä postmoderni-termin käyttö jonkin ymmärtämistä auttavan näkökulman thaimaalaaiseen uskonnollisuuteen?

Inglehartin kuvausta länsimaisesta siirtymästä modernista postmoderniin Thaimaan tilanne vastaa vain siltä osin, että Thaimaassakin on Kitiarsan mukaan siirrytty pyrkimyksestä sekulaaris-rationaaliseen keskusjohtoiseen (uskonnon)hallintaan kohti yksilöllisemmän ja kansasta nousevan uskonnollisuuden yhä vireämpään monimuotoisuuteen ja sen sallimiseen.

THAIMAAN BUDDHALAISUUDESTA

1800-luvulla länsivaltojen tunkeutuminen Kaakkois-Aasiaan esitteli länsimaisen valistuksen ihanteen rationaalisen ja uskonnollisen hallinnon erottamisesta toisistaan, ei vain Englannin siirtomaissa Burmassa, Malesiassa ja Singaporessa ja Ranskan Indokiinassa vaan myös näiden vapaassa naapurimaassa, Thaimaassa. Valtio pyrittiin määrittelemään paitsi perinteisesti uskonnon kielellä, myös sekulaarin ja modernin lännen tavalla.

1800-luvulla kuningas Mongkutin aikana ja toimesta thai-buddhalaisuutta rationalisoitiin ja hallintovaltaa keskitettiin sanghalle. 1960-luvulta eteenpäin sanghan (tässä: järjestäytynyt ja traditionaalinen Thaimaan buddhalainen munkisto ja sen hallintojärjestelmä) arvovaltaa ovat kyseenalaistaneet fundamentalististen liikkeiden esiinmarssi, yliluonnollisista kyvyistään tunnetut henkimeedit, lukuisat virallisen munkiston piiristä paljastuneet seksuaalista käytöstä ja korruptiota koskevat skandaalit ja kansanbuddhalaisuuden kasvava kaupallistuminen. Virallisen sanghan arvovallan rapistumista on seurannut uusien buddhalaisten ja yleisuskonnollisten liikkeiden tuleminen.

Selkeä ero uskonnon ja valtion hallinnon välillä oli Thaimaassa kirkasta, jo on edelleen – uskallan minäkin muita säestäen väittää – vain häviävän kapean kansalaisten sektorin ajattelussa. Kansa ja suuri osa sen hallitsijoista elivät ja

elävät edelleen kokonaisvaltaisessa maailmassa, jossa uskomusmaailmoita, taloutta, politiikkaa ja arkea hallinnoidaan ja korjaillaan eriytymättömän henkisen työkalupakin avulla. Pakista löytyvät sekä lännen valistuksen että traditionaalisen, myös täysin irrationaalisen, uskonnollisuuden työkalut sulasta sovusta. B. J. Terwiel (1995) toteaa: "On ilmeistä, että länsimainen uskonnollisten ilmiöiden tutkimus on aliarvioinut thai-buddhalaisuuden maagis-animistisen tulkin voimaa ja monimuotoisuutta".⁹

Valistuksen projektin heikko menestys käy ilmi tarkastelemalla yhteiskunnan ja Thaimaan buddhalaisen hallinnon välistä liittoa, joka aina on ollut osa thaimaalaista henkistä maisemaa. Esimerkiksi kylmän sodan aikana Somboon Suksamin mukaan Thaimaan valtio valjasti buddhalainen sanghan kommunismin vastaiseen taisteluun varmistakseen asemansa. Osatavoite oli myös eri etnisten ryhmien thaimaalaistaminen, jotta vapautusajatus ei olisi johtanut vasemmistolaismyönteisyyteen. Läntisen valistuksen mukainen valistus ei riittänyt. Sangha ohjelmoitiin välittämään seuraavia sisältöjä:

1. Munkiston tärkein tehtävä oli dhamman propagoiminen. Buddhalaisia eettisiä periaatteita oli teroitettava, ja buddhalaisia pyhäkouluja perustettava.
2. Dhammaa oli opettava tavalla, joka sitouttaisi kansalaiset yhteisöä rakentaviin hankkeisiin. Antamisen ihannetta oli teroitettava, jotta kansalaiset olisivat valmiita tukemaan rahallisestikin yhteiskunnallisen eheyden hankkeita henkilökohtaisten tarpeiden tyydyttämiseen keskittymisen sijasta. Rakkaudellisen ystävällisyys ja myötätunto sekä rehellisyys olisivat kylä- ja yhteiskuntayhteisyyden rakennusaineita. Kyläläisiä tuli ohjata sanitaation, yleisen terveyden, hygienian ja terveellisen ravinnon hyveisiin. Paikalliselle munkistolle tuli lisäksi opettaa hallituksen kannalta myönteiseen yhteiskuntakehitykseen johtavia tekniikoita.
3. Paikallisia elinkeinoja tuli opettaa ja kehittää. Munkkien tuli opastaa moderniin maanviljelysteknologian käyttöön.
4. Munkkien tuli vahvistaa kansalaisten kuuliaisuutta valtiolle, hallitukselle, uskonnolle ja kuninkaalle. Munkkien tuli toimia tavallaan valtion ja kyläläisten välimiehinä: heidän tuli tehdä kansalle tiettäväksi hallituksen

hyviä suunnitelmia ja toisaalta raportoida virkamiehille kyläläisten tarpeista ja tunneista.¹⁰

Thaimaan uskonnollisuus on sekoitus vanhoja henkiuskomuksia ja magiaa, hindulaisuutta, mahayana-buddhalaisuutta sekä theravada-buddhalaisuutta. Suntaree Komin tutkimuksen mukaan henki-uskomukset eivät vähene edes koulutuksen suoman, taloudellisen ja yhteiskunnallisen aseman myötä. Itse asiassa päinvastoin. Suntaree Komin luettelee tutkimuksessaan *Psychology of the Thai People* lukuisia maagisia, astrologisia ja henkiuskomuksia, jotka läpäisevät kaikki yhteiskunnan kerrokset maanviljelijästä ministeriin. Hän toteaa, että urbaanit thaimaalaiset osoittautuvat taikauskoisemmiksi kuin maaseutuväestö.¹¹

Valtiota hallitaan, politiikka tehdään ja taloutta pyöritetään sekä rationaalisin hallinto- ja talouskeinoin että henkimaailman, astrologian ja magian keinoin. Kansanomainen uskonnollisuus ei siis ole koskaan hävinnyt minnekään Thaimaasta. Se elää rinta rinnan muiden elämää ohjaavien järjestelmien kanssa. Valistuksen projekti ei ole saanut tukevaa otetta thaimaalaisesta mielestä.

Buddhalaiset pitävät mielestään oppiaan rationalistisena. Pattana Kitiarsa toteaa, että 1980- ja 1990-luvuilla, aikaa, jota kuvataan sanoilla "ristiriitaisuus (ambiguity), epävarmuus ja disorientaatio modernisuuden edessä"¹² thaimaalainen kansan- ja valtion suosima buddhalaisuus on liukunut yhä enemmän rationaalisuuden korostuksesta yliluonnolliseen.

Pattana Kitiarsa toteaa, että valtion tukemassa buddhalaisuudessa on aina ollut myös sekä fundamentalistempia että henkiuskomuselementtejä, mutta väittää että 1960-luvulta eteenpäin nämä uskomusmaailmat ovat alkaneet yhä voimakkaammin irrota Sanghan kontrollista.

Uskonnon valjastaminen valtion sisäisen vakauden ylläpitäjäksi vieraannuttaa uskonnon herkästi omimmasta uskonnollisesta annistaan ja tavallisen kansan elämästä. Valtion juoksupoikana toimimisen ja uskonnollisen tehtävänsä välisen jännitteen lisäksi thaimaalaisella temppelilaitoksella on vaivoinaan vielä toinenkin jännite: yhtäältä sen tulisi johdattaa kansaa oppinsa jaloimpiin päämääriin, ylläpitää traditiota ja toisaalta sen tulisi ottaa huomioon kansalaisten välittömästi ilmaistut uskonnollisesti ilmaistut turvallisuuden ja menestyksen tarpeet. Buddhalaiset luostarit välittävät korkeamman opetuksensa lisäksi kan-

salaisille amuletteja, menoja ja maagisia riittejä arkisen elon menestykseksi sekä henkimaailman haitallisten vaikutusten minimoimiseksi. B. J. Terwiel kuvaa kirjassaan *Monks and Magic* esim., miten pojille perinteisenä munkkinaolemisensa aikana on mahdollista tutustua voimaa ja suojelusta antaviin amuletteihin ja tatuointeihin. Buddhalainen luostarilaitos ylläpitää paitsi mahdollisuutta oppia dhammaa (buddhalaista oppia), myös maagisia kansanuskomuksia¹³. Ja tämä sen pitäisi tehdä vielä valtiovaltaa miellyttäen. Ei ihme, että sanghan toiminta tuottaa "uskon tyhjiön". Ne täyttyvät aina.

KOLME BUDDHALAISTA UUDISTUSLIIKETTÄ THAIMAASSA

Teollistuminen, maaltapako ja viestinnän yleistyminen luonnehtivat tänä päivänä myös kiihtyvästi Thaimaata. Valtio on samaan aikaan huolehtinut lukuisten etnisten ryhmien sulauttamisesta valtakulttuuriin. Pelko dominoteorian toteutumisesta sävytti kylmän sodan aikana voimakkaasti myös sisäpolitiikkaa. Modernisaatioon liittyi keskusjohdon voimakas kontrollin tarve. 1970-luvulta alkaen syntyi uskonnollisia reformi- ja perinneliikkeitä. Seuraavassa käsittelen niistä kolmea. Santi Asoke -liikettä, Dhammakaya-liikettä ja Luang Pho Khun -kulttia.

Santi Asoke

Suomalainen Marja-Leena Heikkilä-Horn on ansiokkaasti tutkinut ja kuvannut Santi Asoke -buddhalaista uudistusliikettä. Liikkeen perustaja on entinen TV-viihdyttäjä, säveltäjä ja lauluntekijä, nykyiseltä munkin nimeltään Bodhiraksa, joka 1973 purki toisen virallisen ja Thaimaassa hyväksytyn theravada-suuntauksen, Thammayutnikai-haaran mukaisen munkkilupauksensa kritisoituaan sen uskomuksia ja käytänteitä ja vihitytti itsensä uudestaan Thammanikai-suuntauksen munkiksi. Pian tämän jälkeen hän perusti oman buddhalaisen keskuksensa, Daen Asoken.¹⁴

Keskuksen munkit ja nunnat saarnasivat aktiivisesti puistoissa, kouluissa ja yliopistoilla, kunnes 1989 liikkeen kaikki munkit erotettiin sanghasta. Heitä syytettiin, että he ainoastaan esiintyvät buddhalaisina olematta sitä. Liike on haastettu oikeuteen tarkoituksena osoittaa se laittomaksi. Oikeudenkäyntiprosessit liikkeen johtajaa Bodhiraksaa vastaan ovat edelleen kesken. Bodhi-

raksa puolustautuu harhaoppisyytöksiä vastaan sanomalla, että hän haluaa vain ammentaa parhaista mahayana- ja theravadalähteistä "palaamalla muinaisiin perustaviin opetuksiin".¹⁵

Media käsittelee Santi Asoke -liikettä termein "the controversial Buddhist sect" ja "unorthodox Buddhist sect". On käytetty myös sanaa "heterodox Buddhist sect". Marja-Leena Heikkilä-Hornin tutkimuksesta paljastuu, että liikkeen opista ja käytännöstä on vaikea löytää syytöksiin pohjaa. Syyt epäsuosioon kuuluvat pikemminkin politiikan ja valtakysymysten tontille.

Santi-Asoken opetuksista ja käytännöstä

Santi Asoke -liikettä luonnehtii yksinkertaisen ja moraalisesti arvokkaan elämäntavan korostus, kasvissyönti, luonnonmukaiset maatalousprojektit, mietiskelytekniikkoihin keskittymisen asemesta. Oman huomioni kiinnitti vieraillessani temppelialueella 1997, 1999 ja 2000 kasvissyönnin siunauksellisuuden keskeinen opetus. Olisiko niin, että korkean moraalin ihanne typistyy ja rappeutuu helposti inhimillisessä arkikäytössä joiksikuiksi "helposti" omaksuttaviksi käytänteiksi, korbaneiksi.

Asoken varhaisimpien julkaisujen mukaan buddhalaisuuden tulisi olla "perustava yhteiskunnan pilari". Uskonnollisen instituution tehtävä tulisi olla yhteiskunnan auttaminen ongelmien selvittämisessä. Bodhiraksa selittää kiinnostustaan politiikasta sillä, että politiikka koskee massojen elämää: "Politiikan tulisi perustua buddhalaisille periaatteille".¹⁶

Asoke-ryhmä jakaa buddhalaiset traditiot neljään ryhmään: okkultiseen buddhalaisuuteen, kapitalistiseen buddhalaisuuteen, eristäytyvään (hermetic) buddhalaisuuteen ja autenttiseen buddhalaisuuteen. Autenttinen buddhalaisuus ohjaa ihmisiä ahkeriksi, työteliäiksi, vähemmän kuluttaviksi ja omastaan muille yhteiskunnan jäsenille jakaviksi. Santi Asoke -liikettä voisi luonnehtia yhdeksi buddhalaisen fundamentalisminmuodoksi ja toisaalta buddhalaiseksi moraaliseksi ryhtiliikkeeksi, joka antaa kannattajalleen eväät selvitä modernissa ja muuttuvassa maailmassa.

Kahdeksankertaisen tien opetuksen Santi Asoke selittää siten, että oikean keskittymisen, viimeisen askelen samma samathi -asteen voi saavuttaa vain, jos on täyttänyt kaikki edelliset. Tie alkaa oikean moraalin täyttämisestä. "Istumi-

nen tekemättä mitään ei ole koko kahdeksankertainen tie”. Kun ihminen on kulkenut kahdeksankertaisen tien, hän tekee lujemmin töitä, kuluttaa vähemmän ja jakaa sen mitä hänellä on, muiden yhteiskunnan jäsenten kanssa.

Santi Asoke -liike on ollut jatkuvasti epäsuosiossa osassa mediaa, valtion hallintokoneistoa ja virallista sanghaa. Kritiikkiä on kaikkialla vaikea kuunnella. 1970-luvulla syntyi toinekin liike, Dhammakaya, jonka tie suosioon ja menestykseen on ollut siloisampi vaikkakaan ei esteetön, kuitenkin toisella tavalla kuin Santi Asoken.

Dhammakaya

Dhammakaya-temppeli on kymmenen viime vuoden ajan saanut, paitsi satojatuhansia kannattajia, myös kiitettävästi kritiikkiä osakseen. Liikettä on syytetty theravada-buddhalaisuuden valtavirrasta poikkeavasta opetuksesta, mystiikan manipulatiivisesta tarjonnasta, aggressiivisesta varainhankinnasta ja henkilökultin nostattamisesta, kirjoittaa Bangkok Postin rohkea kolumnisti Sanitsuda Ekachai 21.12.1998. Veera Prateepchaikul kirjoitti samassa lehdessä 1.12.1998: “Maa, josta buddhalaisen keskittien ihanteen vastaisesti löytyy maailman suurin makaavan Buddhan patsas, suurin jadesta valmistettu Buddhan patsas, suurin buddhalainen temppeli, suurin varasto ja valikoima pyhää vettä, ei tarvitsisi enää megalomaanista suunnitelmaa maailman muinaisen seitsemän suuren ihmeen vertaisen temppelialueen rakentamiseksi, mikä on taas Dhammakaya-liikkeen ilmaistuja tavoitteita”. Temppelin katolle aiotaan pystyttää miljoona Buddha-patsasta. Henkilökohtaisen uskonnollisen meriitin, katolle sijoitettavan Buddha-patsaan saa nimelleen omistettuna 10 000–30 000:lla Bahtilla (2000–6000 EUR). Muutaman jalkapallokentän kokoinen halli on suunniteltu kymmenille tuhansille palvojille ja mietiskelijöille.

Khun Yay perusti Dhammakaya temppeli-järjestön 1970. Khun Yay [Khun Yay Ajahn Maharattana Uppasika Chandra Khonnokyoong (1909–2001), Khun – kohtelias puhuttelusana, Yai – isoäiti, Ajahn – opettaja, Maharattana – suuri näkemyskyky, Upasika – nunna, Chandra – kuu, Khonnokyoong – Riikinkukon sulka] – theravadabuddhalaisessa maassa yllättäen nainen liikkeen perustajana. Khun Yay krematoitiin suurin juhlallisuuksin 3.2.2002 valtavaksi paisuneessa Dhammakaya-temppelissä.¹⁷ Thaimaan prinsessa Maha Chakri Sirindhorn oli

juhlallistamassa 1977 ensimmäisen varsinaisen temppelirakennuksen peruski-
ven muuraustilaisuutta¹⁸. Tänään temppelialue muistuttaa pientä kaupunkia.

Dhammakayan opista

Dhammakayan opin korostuksen isänä pidetään Wat Paknam-temppelin apotti Phra Monkolthepmunia, jonka kehittämän mietiskelytekniikan uskotaan mm. pelastaneen Bangkokin toisen maailmansodan pommituksilta. Khun Yay säilytti tarinan mukaan apotin mietiskelyopetuksen ja alkoi levittää sitä edelleen. Tradition sanotaan olevan palautettu muinainen buddhalainen mietiskelytekniikka.

Dhammakaya-liikkeen yksi erikoiskorostus on opetus ihmisen yhdeksästä ruumiista, joista hienojakoisin on yhdeksäs, joka havaitaan muodoltaan lootus-muotoiseksi Buddha-kuvaksi. Tämä on ihmisestä löytyvä linkki Buddhan kosmiseen ruumiiseen. Dhammakaya liike popularisoi tietyn mietiskelytekniikan myös maallikoiden käyttöön. Mietiskelyn tavoite on visualisoida kirkkaita kiteitä ruumiin keskikohtaan, navan seudulle. Visualisaation onnistuminen on merkki yhteyden saavuttamisesta Buddhan dharmaruumiseen, dhammakaya (Dhamma, paali, tai dharma, sanskriitti – oppi, kaya – ruumis), ja se on ainoa tie nirvanan saavuttamiseksi.¹⁹

On osoitettu, että Dhammakaya eroaa oleellisesti theravada-buddhalaisuuden opetuksista²⁰, joiden mukaan kaikki on pysymätöntä, kärsimyksen luonnetta kantavaa ja vailla itseä. Nirvanassa ei ole enää ketään eikä mitään. Dhammakayan taas voidaan katsoa opettavan varhaisten buddhalaisten harhappien tavoin sielun pysyvyyttä, taivaan olemassaoloa, mahdollisuutta tavata olentoja, mm. Buddha, taivaassa sekä uskonnollisten ansioiden ostettavuutta.

MIKÄ DHAMMAKAYA-TEMPPELISSÄ SAATTAISI IHMISIÄ VIEHÄTTÄÄ?

En ole missään muualla Thaimaassa, paitsi rahaylimystön hotelleissa, nähnyt niin siistiä ja tyylikästä ympäristöstä huolehtimista kuin Dhammakayan aluella; mietiskelijöiden kengätkin olivat sotilaallisesti rivissä salin ulkopuolella.

Rauhallisuus, kauneus, näyttävyys ja järjestys viehättävät kiireisiä urbaaneja mietiskelijöitä, joita kuljetetaan valkoisilla busseilla sunnuntaisin kaikkialta

Suur-Bangkokista temppelialueelle. Temppelialue ja sen rauhallinen ja meluton toiminta luovat miellyttävän kontrastin aasialaisen suurkaupungin kaoottiselle ympäristölle.

Dhammakaya-munkeilta edellytetään yliopistollista loppututkintoa. Tämä on ehdoton valtti verrattuna virallisen sanghan munkistoon, jolla useinkaan ei ole temppeliopintojen lisäksi muuta kirjasivistystä.

Dhammakayan mietiskelytekniikka takaa jokaiselle nopean pääsyn nirvanaan suhteellisen helposti omaksuttavan tekniikan avulla. Liike painottaa, että hyvä ihminen tuottaa hyvän yhteiskunnan, ja että mietiskelyllä ihmisestä tulee sellainen.

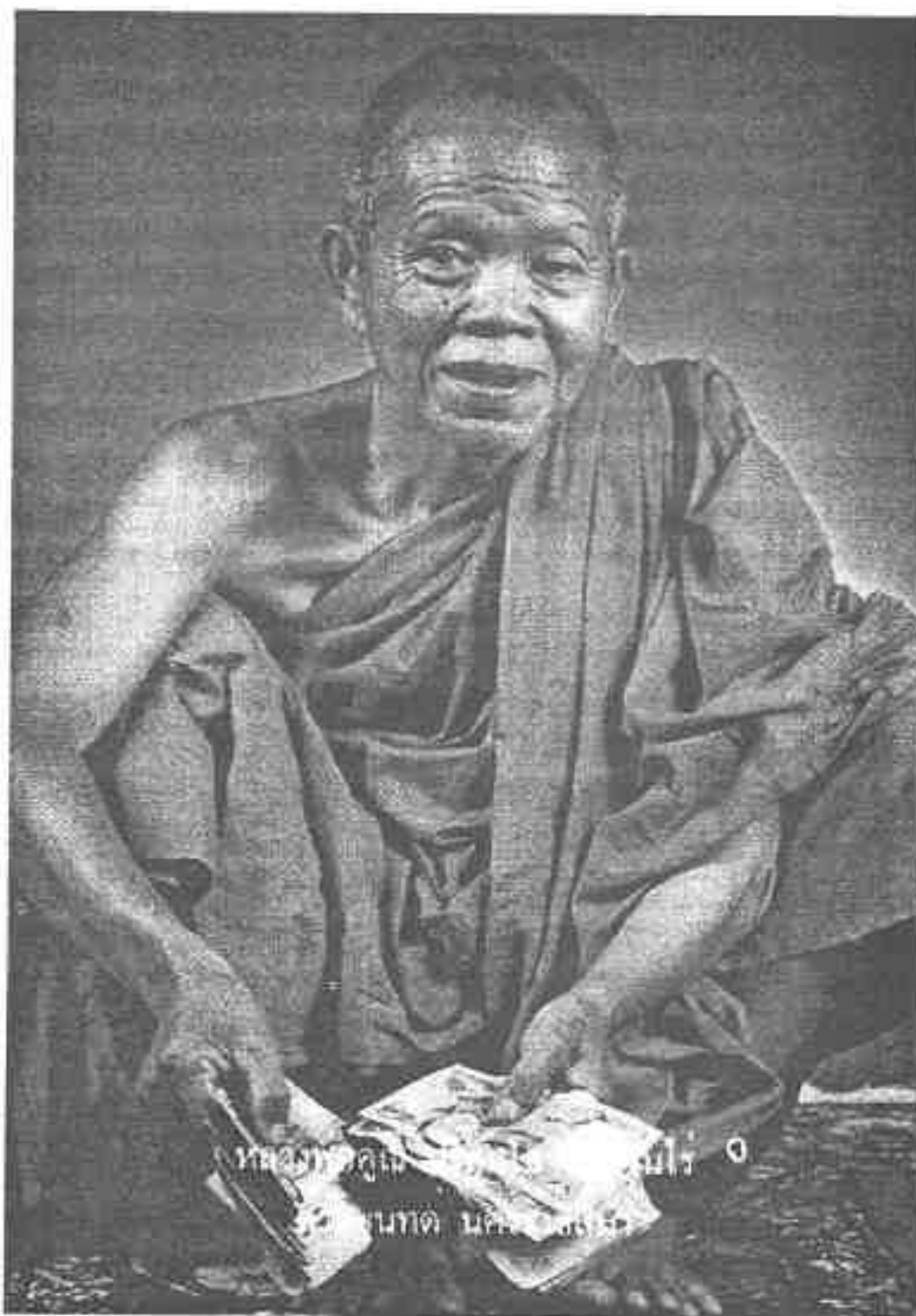
Thaimaan buddhalaisuuteen liittyy usein käsitys uskonnollisen meriitin ostettavuudesta. Rikkaat ovat rikkaita edellisten elämänkaarien aikana kertyneen karman tähden, ja nyt he voivat ostaa yhä enemmän ansioita. Dhammakaya-liikettä on arvosteltu nirvanan ja uskonnollisen meriitin avoimesta kauppaamisesta.

Maallikon aktiivinen rooli²¹: maallikot toteuttavat mm. ovikäyntiohjelmia, jolla voi kerätä paitsi uusia kannattajia myös omia uskonnollisia ansioita. Temppeli takaa myös yhteisöllisyyden kokemuksen suurkaupungin hajanaisuuteen. Dhammakaya on rikastuneen ja siistin keskiluokan ja rikkaiden uskonnollisuutta; ei tarvitse luopua kapitalismin ja rahankeräämisen tavoitteistaan, vaikka osallistuu näyttävään, leimallisesti uskonnolliseen toimintaan. Dhammakayaa voisi pitää uuden keskiluokan tarpeiden mukaan räätälöitynä käyttöuskonnollisuutena.

Useat yhteiskunnan tunnetut tahot, sanghan vanhemmiston jäsenet, ministrit, kuningashuoneen jäsenet, pankit, tukevat Dhammakaya-liikettä. Sillä on kriittistä huolimatta korkea yhteiskunnallinen status.²²

LUANG PHO KHUN

Luang Pho Khunin (s. 1923) maine maagisen kansanbuddhalaisuuden mestarina sai uutta pontta, kun hotellirakennuksen luhistuttua Nakhon Ratchasimassa 1994 henkiin jääneet todistivat, että Luang Phoon siunaama amuletti oli suojellut heitä loukkaantumiselta. "Superstar magical monk" -myytti sai uutta pontta median vauhdittamana²³.



LUANG PHO KHUN

Pattana Kitiarsan luonnehtimat kaksi nykyistä kansanbuddhalaisuuden suurtrendiä, buddhalaisuuden kaupallistuminen ja moderni urbaanin henkimeedio-kultin syntyminen personoituvat molemmat Luang Pho Khunissa.

Luang Pho Khunin ympärille on kehittynyt valtavat kaupalliset maagisten esineiden markkinat. 1994 Cherdasak Phumsavat organisoi varankeräyskampanjan, jota tuki silloinen varapääministeri ja talousasioiden ministeri Dr. Amnuey Wirawan. Yksin amulettien valmistamiseen käytettiin 24 991 000 Bahtia (n. 500 000 EUR). Luang Pho Khunin kuvia löytyy kaikkialta, takseista, kaupaliikkeistä ja ihmisten kodeista. Amulettien uskotaan lisäävän taloudellista menestystä ja suojelevan vaaroilta. Yksin jo munkin nimi "Khun" tarkoittaa monikertaistumista²⁴.

Luang Pho Khun näyttää juuri siltä, miltä munkin tuleekin näyttää: sitkeältä, askeettisen elämäntavan terästämältä, laihalta ja maalliset tarpeensa kuolettaneelta. Mutta median tukemana myös perinteisestä munkin kuvasta poikkeavat piirteet on hyväksytty. Hän käyttää paikallista koraatin murretta, jolla hän puhuttelee etiketistä poiketen kaikkien yhteiskuntaluokkien edustajia. Joissakin kuvissa hän polttaa paikallista tupakkaa, toisissa hän pitelee käsissään setelitukkoa. Hänen maalaismaiset käytöstapansa ovat urbaania eläjää virkistävä ja huvittavakin tavaramerkki, mutta yhtä kaikki, ne ovat osa Luang Pho Khun -hyperreaalista²⁵ kulttia. Erityinen siunaus saadaan siitä, jos saa kosketuksen Luang Pho Khunin sylkeen tai jos hän lyö sanomalehdellä palvojaa päähän. Ihmiset matkustavat pitkiä matkoja saadakseen päivän lehdestä päähänsä munkin kädestä.

Luang Pho Khun -kultti yhdistää taitavasti kansanbuddhalaisuuden keskeisen motiivin: rikastumisen ja toimeentulon halun ja tarpeen, median luoman uuden todellisuuden, vanhan henkimeedio -kultin sekä yhteiskunnallisen statuksen arvostuksen.

PLURALISTINEN YHTEISKUNTA JA USKOMISEN TAVAT

Pluralistisessa, moniarvoisessa maailmassa on sallittava eri uskomisen tavat. Tämä edellyttää oman uskomisjärjestelmänsä tuntemista ja läpinäkyvyyttä. Bangkok Postin kolumnisti Sanitsuda Ekachai kirjoitti 7.1.1999, että (myös)

”Dhammakaylle on annettava oikeus uskoa niin kuin opettaa, mutta sen on myönnettävä, ettei sen opetus ole theravada-buddhalaisuutta”. Moniarvoisen yhteiskunnan ongelma on se, miten arvioida sen piirissä syntyviä liikkeitä. ”Postmodernismi pitää kaikkea mahdollisena ja estetisoi kaiken. Tämä tarkoittaa, että kaikki käsitetään tunteiden ja emootioiden kohteiksi. Mikä tahansa on hyvä niin kauan kuin se tuntuu hyvältä. Kaikesta voi tulla esteettinen kokemus: kauhistuttavat kuvat murhatuista katulapsista; Kalkutan äiti Teresan lempeys; Bosnian naisten raiskaus tai haaksirikkoisten pelastaminen merihädästä; lännen elokuva; ooppera; gregoriaaninen laulu; pornografia; klassinen taide; zen ja omistautuminen uhanalaisten heimojen olemassaolon säilyttämiseen. Ne kaikki ovat saman arvoisia”, kirjoittaa Leonardo Boff²⁶.

POSTMODERNISMI – KYSYNNÄN JA TARJONNAN MARKKINAT

Ronald Inglehart ja Leonardo Boff osoittavat, että ”postmoderni” on mahdollista vain runsauden yhteiskunnissa. Yhteiskunnan vaurauden perustaa ei enää aseteta kyseenalaiseksi, vaan se on toimimisen maailma, historian loppu. Kehittyvän ja köyhän maailman ihmiset eivät voi olla postmoderneja; heidän on hankittava ateria päivässä, ja päivä menee olemassaolon minimitarpeiden täyttämässä.

Suuret kertomukset, uskonnot ja ideologiat koskettavat koko olemassaolon perustaa. Ne avaavat pysyviä toivon horisontteja, joissa avautuu koko kosmos, kaikkien ihmisten elämä ja ihmiskunnan tulevaisuus. Suurten kertomusten, narratiivien, kuolema, jättää ainoaksi mahdolliseksi maailmaksi vain pienet henkilökohtaiset kertomukset. Niiden ala on taas henkilökohtainen hyvinvointi, postmateriaalisten tarpeiden välitön tyydytys. Suuret uskonnot ja ideologiat ovat usein poleemisessa, usein profeetallisessakin suhteessa vallitsevaan yhteiskunnalliseen, kaikkia koskevaan tilanteeseen.

Postmoderni uskonnollisuus ei aseta vallitsevaa taloudellista ja yhteiskunnallista tilaa ja sen synnyttämiä rakenteita kyseenalaiseksi; sillä ei ole keinoa siihen. Valta vaikuttaa kokonaisyhteiskunnan ja kulttuurin tilaan on siirretty ulottumattomiin. ”Mistä tässä kaikessa on kyse” ei ole enää vastattavissa oleva kysymys. Voidaan rauhassa – ja on ihailtavaa – keskittyä omaan menestykseen,

oman kertomuksen kirjoittamiseen. Suuren kertomuksen kirjoittaminen jää näkymättömien vaikuttajien, talouselämän ja valtaapitävien tehtäväksi.

Thaimaassa virallinen sangha, talouselämä, armeija ja kuningas muodostavat keskinäisen valtarakenteen. Valtarakenne tukee sellaista uskonnollisuutta, joka ei kyseenalaista sitä. Niinpä kysynnän laki pakottaa sen sisällyttämään toimintaansa vapaasti paikallisen yleisuskonnollisuuden piirteitä, magiaa ja taikauskoisia elementtejä, mietiskelyä ilman velvoitteita. Pääsy yliluonnolliseen kokemiseen on kaupan. Fundamentalistiset, moraalista vastuutta painottavat ja nykyisen maailmanmenon radikaalisti kyseenalaistavat liikkeet on pidettävä kurissa. Hyvinvointi koskettaa vain kapeaa yhteiskunnan osaa Thaimaassa toisin kuin tämän hetken läntisessä maailmassa. Postmodernismia Thaimaasta ei, kuten todettu, sanan totutun määritelmän mielessä löydy; kylläkin uskonnollisten tarpeiden ja tarjonnan markkinoiden kontrolloitua vapautta.

Yhteistä Thaimaan ja postmodernin lännen uskonnollisuudelle voisi olla uskonnollisten, taloudellisten ja hallinnollisten valtarakenteiden kyseenalaistamattomuus ja keskittyminen omien ilmeisten ja välittömien tarpeiden tyydyttämiseen.

ABSTRACT

The article "Postmodern Buddhism in Thailand?" states that there cannot be any postmodern religiosity in Thailand in the strict sense of the term, as f.ex. defined by Ronald Inglehart, Stanley J Grenz, and Leonardo Boff. There is, however, a free market of instant religious needs and the ends to meet those needs within the frames granted by the present power elite. The Sangha has had to legitimise in a new way folk religious behaviours and beliefs that were earlier considered as marginal, magical, and unorthodox. The religiosity of prosperity meets the needs of the contemporary Thai in a way that has not been unnoticed by the religious elite. Santi Asoke can be defined as a fundamentalist and moral movement that has criticised the elite in power. Dhammakaya and the Luang Pho Khun cult don't take an equivalent stance in relation to the structures of the society.

VIITTEET

1. "Given a void of faith left by a feudalistic clergy...more and more Thai Buddhists are searching for a belief system to confirm their identity against confusion wrought by rapid social change", kirjoittaa Bangkok Postin rohkea kolumnisti 21.12.1988.
2. Stanley J. Grenz kiinnittää R. Detweilerin tapaan strukturalismin sillaksi modernin ja postmodernin välille. Strukturalismia voisi koettaa luonnehtia vaikka näin: sen mukaan kunkin kuva todellisuudesta on kielellinen rakennelma, jonka ihmiset luovat itselleen selviytyäkseen maailmassaan, mutta että yksilön luoma rakenne on suhteessa laajempaan yhteiseen kulttuuriseen rakenteeseen. Dekonstruktionalismi, tai poststrukturalismi taas hylkää käsityksen, että tekstillä olisi merkitystä ilman jonkin subjektin astumista vuorovaikutukseen sen kanssa. Jos tiedon objektiivisuuteen saa mennä. Postmoderni mieli hylkää uskon järjen voimaan luoda kaiken kattavia selitysmalleja. Operoidaan yhteisön sisäisesti synnyttämällä totuuskentillä ja hylätään usko yhteen kaiken kattavaan lopulliseen totuuteen. Stanley J. Grenz: "Structuralists agree that language is a social construct and that people develop literary documents – texts – in an attempt to provide structures of meaning that will help them make sense out of the meaninglessness of their experience – – They also contend that all societies and cultures possess a common, invariant structure – –. The deconstructionists – – reject this last tenet of structuralism – –. – – text – – has as many meanings as it has readers – –", (5,6).
3. R. Detweiler artikkelissaan "Postmodernismi" Modernin teologian ensyklopediassa (570).
4. Ronald Inglehart, (26–50).
5. Leonardo Boff: "We must acknowledge that the subjects representing post-modernity are the children of bourgeois modernity, of the industrial capitalistic society of consumption". 1994.
6. Ronald Inglehart

7. Ronald Inglehart: "Postmaterialists are not non-Materialists, still less they are anti-Materialists. The term "Post-Materialists" denotes a set of goals that are emphasized after people have attained material security." (35).
8. Pattana Kitiarsa, (3-5). "What I call "postmodern Thai religion" is basically characterized by two extremely popular religious practices in contemporary Thailand, namely, the commercialization of Buddhism and the re-emergence of urban based spirit-medium and other supernatural cults." Ilmeisesti Pattana Kitiarsa on saanut terminsä "postmoderni" lähteestä: Peter A. Jackson "The Enchanting Spirit of Thai Capitalism. The Cult of Luang Phor Khoo and the Postmodernization of Thai Buddhism." Canberra: Australian National University, 1998.
9. B. J. Terwiel: *The Role of Laity in Modern Thai Buddhism* (1995): "Notably, the strength and complexity of the magico-animistic interpretation of Thai Buddhism is underestimated in Western studies of the religious phenomena".
10. Somboon Suksaram. (133,134). Ks. myös Marja-Leena Heikkilä-Horn: *Two ways to Revivalism in Thai Buddhism*. 1996 (2,3).
11. Suntaree Komin: "-- the urban Bangkokians engaged in such behaviors (superstitious behaviors) more often than the rural people; the educated Thai more than the uneducated; the Government officials of various levels as well as the hawkers do (Tässä täytyy olla painovirhe, lause tulee ymmärrettäväksi sanalla "did") more than the farmers, laborers etc." (183).
12. Pattana Kitiarsa siteeraa tässä Charles F. Keyesin esitelmää: "Sectarian Dissent, Sexual Scandal, and Political Resistance: Does the Buddhist Sangha Have a Future in Modern Thailand?" A Paper Presented at a Conference on "Buddhism, Modernity and Politics in Southeast Asia." Sponsored by Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University. (December 8, 1995)
13. B. J. Terwiel: *Adolescents, Amulets, and Tattooing* (59-81).
14. Marja-Liisa Heikkilä Horn: *Santi Asoke Buddhism and Thai State Response*. 1996, 1. ja Marja-Liisa Heikkilä Horn: *Two ways to Revivalism in Thai Buddhism*. 1996 (2).

15. Marja-Liisa Heikkilä Horn: Two ways to Revivalism in Thai Buddhism. 1996.
16. Marja-Liisa Heikkilä Horn: Two ways to Revivalism in Thai Buddhism. 1996.
17. <http://www.dhammakaya.or.th/events/kyay23feb02.htm>
18. Dhammakayan oma artikkeli historiastaan. <http://www.dhammakaya.or.th/about/history.htm>
19. Pratoom Angurarohita: New Religious Movements in Thailand. 1997. "The Dhammakaya mvt teaches that within the human body there exists different layers of bodies, the most refined of which is the ninth body in the form of a pure lotus-shaped Buddha image. The Dhammakaya mvt accepts a meditation system (concentration meditation) aiming at the visualization of "bright gems" located at the psychic center of the body. This is the only way which leads to Nirvana (nibbana)." Ks myös Sanitsuda Ekachai: Keeping the Faith. 1998.
20. Santikaro Bhikkhun esitelmän kommentaari Bangkok Post -lehdessä 22.3.2000: Thai Sangha Crisis: The Wat Phra Dhammakaya case: "Wat Dhammkaya distorts certain central teachings of the Lord Buddha as recorded in the Pali Tripitaka and its commentaries."
21. Marja-Leena Heikkilä-Horn: Two Ways to Revivalism...,1996: "It is fairly new phenomenon in Thailand thatlay Buddhists ase in growing numbers taking up the practice of meditation."
22. Marja-Leena Heikkilä-Horn: Two Ways to Revivalism...,1996.
23. Pattana Kitiarsa: "The most publicized case of Luang Pho Khun's magical and protective power was witnessed in two cases of urban tragedies involving the collapse of a hotel building in Nakhon Ratchasima in 1993 and a fire at the Kader doll factory in Nakhom Pathom later in the same year." (14)
24. Pattana Kitiarsa: "'Khun' is the name of the monk himself, literally meaning 'to multiply'" (23) "Luang Pho Khun has become a money-blessing monk" (26)
25. Pattana Kitiarsa: " The succes of Luang Pho Khun grows out of what Gottdiener calla "hyperreality". This type of reality is generated by '...the hyperreal image-inducing and -mediating process of culture,' in

which media technologies are the chief ways representing reality.” Tässä Pattana Kitiarsa siteeraa M. Gottdieria “Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Postmodern Life. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1995.

26. Leonardo Boff: “Post-modernity supposes everything and aestheticizes everything. This means that it turns everything into an object of feeling and emotion. Everything is good as long as one feels good. Everything can be an aesthetic experience: the terrifying scenes of murdered street children; the tenderness of Mother Therese of Calcutta; the rape of Bosnian women or the saving of shipwrecked at sea; western; opera; Gregorian chant; pornography; classical art; Zen; and commitment with advocacy for indigenous tribes on the border of extinction. They all have the same value and interest.”

LÄHTEET JA KIRJALLISUUTTA

Angurarohita Pratoom (Assistant Prof. Ph.D. Department of Philosophy,
Faculty of Arts. Chukalongkorn University. Bangkok 10330, Thailand)
New Religious Movements in Thailand. 1997. (Luentomoniste)

Boff Leonardo

Post-Modernity and the Misery of the Liberating Reason. Pasos
Review, Selected Artcles. A publication issued by Ecumenic Research
Department (Departemento Ecuménico de Investigaciones, DEI) San
Jose–Costa Rica. 1994.

Cremation Ceremony of Khun Yay

Dhammakayan verkkoartikkeli sivulta [http://www.dhammadakaya.or.th/
events/kyay23feb02.htm](http://www.dhammadakaya.or.th/events/kyay23feb02.htm) (8.3.2002)

Detweiler R.

Postmodernismi. Modernin teologian ensyklopedia. Kirjapaja Oy. 2000

Dhammakaya Foundation

History. Dhammakayan verkkoartikkeli sivulta

<http://www.dhammakaya.or.th/about/history.htm> (8.3.2002)

Ekachai Sanitsuda

Keeping the Faith. Bangkok Post 21.12.1998. (Artikkeli , jossa hän

kommentoi tri Apinya Feungfusakulin tutkimusta Dhammakaya-

liikkeestä) www.bangkokpost.net/issues/temple/feat1.html (27.2.2002)

There's no merit in false claims. Bangkok Post 7.1.1999.

<http://www.bangkokpost.net/issues/temple/c070199.html> (27.2.2002)

Grenz Stanley J.

A Primer on Postmodernism. William B. Eerdmans Publishing Company.
1996

Heikkilä-Horn Marja-Leena

Santi Asoke Buddhism and Thai State Response. Åbo Akademis förlag
– Åbo Akademi University Press. 1996

Two ways to Revivalism in Thai Buddhism. The Dhammakaya and Santi
Asoke Movements. Temenos 32. 1966, 93–111 <http://www.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/horn.html> (8.3.2002)

Inglehart Ronald

Modernization and Postmodernization, Cultural, Economic, and Political
Change in 43 Societies. Princeton University Press. 1997.

Klausner William J.

Reflections on Thai Culture. The Siam Society under Royal Patronage. 1993

Komin Suntaree

Psychology of Thai People: Values and Behavioral Patterns. Research
Center National Institute of Development Administration (NIDA).
Bangkok: Thailand. 1991.

Pattana Kitiarsa

Luang Pho Khun as a Postmodern Medium. Luento 1st International Conference on Southeast Asian Religious Mosaic in the 3rd Millenium -konferenssissa. Mahidol University, International College, Salaya Campus, Buddhamonthon, Nakhon Pathom, Thailand. 1.–4. 2. 2001 (luentomoniste).

Prateepchaikul Veera

When big is other than beautiful. Phra Dhammakaya Temple Controversy. Bangkok Post 1.12.1998. <http://www.bangkokpost.net/issues/temple/c011298.html> (27.2.2002)

Santikaro Bikkhun esitelmän kommentti Bangkok Post -lehdessä 22.3.2000
<http://www.bangkokpost.net/issues/temple/220300b.html>

Suksaran Somboon

Buddhism, Political Authority, and Legitimacy in Thailand and Cambodia. Kirjassa Trevor Ling (ed.): Buddhist trends in Southeast Asia. Social Issues in Southeast Asia. Institute of Southeast Asian Studies.1993.

Terwiel B. J.

Monks and Magic, An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand. White Lotus. 199
The Role of the Laity in Modern Thai Buddhism. The Basham Lecture, ANU Public Lecture Series. Tuesday 8 August 1995.
<http://www.anu.edu.au/asianstudies/textnotes/bash95.html> (21.3.2002)

KAISA NIKKILÄ

KONTEKSTUAALISUUS TOIVO KOSKIKALLION TEOLOGIASSA

Tämän tutkimuksen tehtävänä on osoittaa ja analysoida, minkälaisen muodon Toivo Koskikallion teologia sai kiinalaissa kontekstissa. Lähteenä Koskikallion kirjallinen tuotanto, päälähteinä *Rosvoja ja Rauhantekijöitä*, *Kullattu Budha*, Koskikallion Omaelämäkerta, pastoraaliväitöskirja ja päiväkirjat.

Analyysin perusteella voidaan todeta, että kiinalainen konteksti ajatteluna, traditiona ja historiallisena tilanteena on muotoutunut Koskikallion teologiassa selvimmin siten, että hän on valinnut kristinuskosta sellaiset teologiset korostukset, jotka löytävät kiinnekohdan kiinalaisuuteen, eniten kungfutselaisuuteen, mutta myös merkittävästi taolaisuuteen ja buddhalaisuuteen, ja jossain määrin myös Kiinan kansanuskontoihin. Tämä piirre voidaan nähdä lähes kautta linjan hänen teologiassaan, kuten jumalakäsityksessä, opissa sovituksista, ihmisestä, synnistä, seurakunnasta ja sakramenteista. Tämä voidaan ymmärtää Koskikallion tehtävästä käsin, joka oli tehdä kristillisyyttä ymmärrettäväksi kiinalaisille lähetystehtävän mukaisesti. Hän pyrki teologiassaan valitsemaan sellaiset korostukset, jotka olisivat mahdollisimman ymmärrettäviä kiinalaisille ja joista heillä saattoi olla jo jonkinlainen esiymmärrys.

Toiseksi kiinalainen konteksti muotoutui Koskikallion teologiassa siten, että hän omaksui siitä asioita, jotka olivat perusteltavissa lähinnä vain konteks-



DTH KAISA NIKKILÄ IS A FORMER MISSIONARY TO HONG KONG, DISS. KRISTILLINEN USKO JA KIINAN SALATTU VIISAUS, TOIVO KOSKIKALLION TEOLOGIA JA SEN KIINALAINEN KONTEKSTI. YLIOPISTOPAINO, HELSINKI 2000. ISBN 952-91-2138-5 JA ISBN 952-91-2139-3.

tista käsin, mutta jotka ilmeisesti hänen mielestään olivat helposti sovellettavissa myös kristilliseen teologiaan. Näitä olivat ajatus seurakunnan spontaanista muodostumisesta taolaisen wu wei periaatteen mukaisesti, ajatus synnin velkakäsityksestä kungfutselaisen vastavuoroisuuden periaatteen mukaisesti sekä koulutuksen ja tiedon korostus kungfutselaiseen tyyliin kasteelle pääsyn ehtona.

Edellä mainituissa tapauksissa kiinalainen konteksti hahmottui Koskikallion teologiaan kiinalaisuudesta Koskikallion ajatteluun päin niin, että hän hyödynsi joitakin kiinalaisen kontekstin elementtejä omassa teologiassaan. Konteksti hahmottui myös toiseen suuntaan siten, että Koskikallio torjui eräitä kontekstin piirteitä hyvinkin jyrkästi. Tällaisia olivat Taon epämääräisyys ja persoonattomuus jumalakäsityksessä, buddhalainen käsitys kärsimyksestä, kiinalainen virkamiesperinne seurakunnan työntekijöiden mallina ja kiinalainen kasvojen säilyttämisen periaate ripittäytymisen esteenä.

Koskikallio ei varsinaisesti torju keskeisiä kristillisen teologian elementtejä kiinalaisen kontekstin takia. Hän torjuu kuitenkin kiinalaiseen kontestiin sopimattomana joitakin lähetystyön periaatteita ja käytänteitä, eräänä esimerkkinä ulkomaisen rahan käyttämisen rakennustoimintaan, mikä kungfutselaisen vastavuoroisuuden periaatteen mukaan saattoi köyhän kiinalaisen seurakunnan kiitollisuuden velkaan, jota se ei pystynyt maksamaan takaisin.

Kiinalaisessa kontekstissa tapahtuva lähetystyö muotoutui Koskikallion ihmiskäsityksessä siten, että huolimatta perusteellisesta tutustumisestaan kiinalaisen filosofian ihmiskäsityksiin, hän määritteli ihmisen lähinnä evankeliumin vastaanottamisen näkökumasta.

Koskikallion teologia osoittaa, että hän sovelsi kristillisen sanoman vieraaseen kulttuuriin ja niin tehdessään harjoitti kontekstuaalista teologiaa 1900-luvun ensimmäisistä vuosikymmenistä lähtien.

TOIVO KOSKIKALLIO, THE MISSIONARY IN THE CHINESE CONTEXT

Juho Toivo Koskikallio, former Forsberg, was born 26.th of October in 1889. His father was a farmer in Nastola.

Koskikallio wanted to become a missionary. Therefore he took part in missionary training course of the Finnish Missionary Society in Helsinki 1913–1919. After theological studies at Helsinki University he was ordained a minister in 1930.

Koskikallio was one of the most significant Finnish missionaries in China. He went to China practically speaking for whole life with the purpose of preaching the Gospel. He worked in the Far East from 1920 to 1964 in China as follows: Hunan from 1920 to 1947; in Hong Kong Lutheran Theological Seminary from 1952 to 1956 as teacher, vice president and president of the Seminary; and in Taiwan, where he returned home in 1964. He continued his work in the service of the missionary society in Finland and died on the 27th of June in 1967.¹

In China Koskikallio married a nurse the daughter of the vice chairman of the mission board Inkeri Haahti. They got three sons, and later in Finland a son and a daughter. After the first mission period the family stayed in Finland and Koskikallio worked alone in China having contact with his family by rich correspondence.²

Koskikallio is a remarkable Finnish missiologist and theologian of religion. His attitude to the Chinese spiritual heritage was respectful. The significant work was his translation of several Chinese classics into Finnish. He translated also western literature into Chinese for congregational and pedagogical use.

GOD

The aim of this study was to ascertain the form taken by the theology of Toivo Koskikallio in its Chinese context. In presenting Koskikallio's theological views special attention has been paid to the significance of the Chinese context for his missionary work and theological thought. The research method employed is systematic analysis. The difficulty of this study is that Koskikallio did not set out his theology systematically, but it needed to be fitted together from very heterogeneous sources.

Koskikallio's theology can be seen in the Chinese context in the following loci in the source material: the concepts of God, love, man, sin, the church and the sacraments.

Koskikallio's theory of the Chinese concept of God is based on observation of the context and on Chinese religious and philosophical works. He used the term '(false) god' of the venerated symbols of the divinities of Chinese religion, and emphasized that before animism the Chinese concept of God was monotheistic.³ In the earlier period the supreme being Tao was worshipped in China as Heaven, as Spirit, as the Supreme Ruler and as Creator of the Created. Heaven in the 'Book of Odes' is parallel to the Christian Creator God. Heaven loved human beings and their responsibility was to love Heaven. Although the imperial worship of Heaven "moved" Heaven out of the reach of the common people, it remained deep in their consciousness. Heaven ruled and punished men and women through the priest-emperor, the son of Heaven.⁴

Confucius also called the supreme being 'Heaven'. In Koskikallio's opinion, Confucius' statements are important because he passed on earlier tradition. When he spoke of God Koskikallio mentioned the concept of the 'heart', which in Chinese tradition is close to the Christian concept of the heart as the dwelling-place of God. It also comes close to the Christian concept of the conscience, where the voice of God can be heard. Koskikallio paid attention to the similarities in the context. These were Confucius' sense of vocation and mission as an ambassador of heaven, with which Koskikallio must have felt a common sense of destiny, for he believed that God had called him to missionary work.⁵

The Chinese context can be seen in Koskikallio's theology in that when assessing the significance of the Logos and Tao he placed the ministry of John the Baptist alongside that of Lao Tzu. The preaching of neither was received favorably, but John the Baptist believed that the Logos would finish his task, while Lao Tzu was disappointed that Tao did not intervene in the course of events.⁶

According to Koskikallio's theory, the Logos and Tao had several traits in common, but also irreconcilable contrasts. The Logos is a creative, active, humble, incarnate person without beginning, separate from the world, the source of light and life, whose life is directed towards God. The character of the Logos includes peace, love and fullness. Tao is without beginning, passive, impersonal, "identical" with the world, a dualistic source of light and darkness, is confined to life and death, and is not incarnate. The character of Tao is emptiness.⁷

According to Koskikallio, John told what God did in order to bring man

into fellowship with Himself. The work of Lao Tzu, on the other hand, describes how man himself strives towards the original source of life. This assessment by Koskikallio contains the idea of striving, which is alien to Taoism. On the other hand, he may be referring to the search of Tao's successors for immortality. Although Lao Tzu's view of Tao is "lofty and sublime", in Koskikallio's opinion it remains merely an abstract concept with no basis in reality. In his opinion, Tao is a "dead concept" from which no strength or life can flow to man, and thus one is left to wander on one's own. Koskikallio emphasized that only God's way leads to the destination of light and life. Man's own way leads to death and darkness, even if it is noble and sublime. Here Koskikallio returned to the general view of mission that paganism is striving and searching for God.⁸

Koskikallio's analysis of Taoism can be seen to contain Christian theologizing and an effort to confirm the motive of missionary work. This he does by emphasizing the degeneration of original Taoism into the worship of false gods.

Koskikallio saw in the Chinese religious context the tension between the goodness and severity of the god of their religion. His theory of the God of Christianity is also characterized by "ambivalence" between the goodness and severity of God. The goodness of God can be experienced as directed towards oneself or towards the creation. For Koskikallio the magnificence of creation reflects the greatness and goodness of God. This idea shows a connection not only with the Christian idea but also with Taoist nature mysticism and natural philosophy.⁹

Koskikallio interpreted difficult times as the love of God seeking the lost. External troubles pave the way for the Gospel. On the other hand, he also sees difficult times as God punishing the people of China for not accepting the message of salvation. The idea of a severe and punishing god is clearly expressed in the Chinese classics, in particular in the 'Book of Odes'. Koskikallio sought correspondence with Christian thinking in Chinese culture and adapted to the local way of thinking. The Chinese context is reflected in Koskikallio's interpretation of mission in such a way that God has a determined time and certain criteria for fulfilling the missionary task.¹⁰

JESUS

The character of God is best seen in His Son. God is well-known in Chinese religion; the Chinese speak of Heaven, the original source of life, the true being and the true way. Jesus, however, is unknown to them. In Koskikallio's opinion, the task of the missionary is to make Jesus known.

Koskikallio compared Jesus with Buddha and found clear differences and certain analogies between them. Some of the differences are the reason for their parousia and their attitude towards suffering. A similarity is that neither can be seen "with one's natural eyes". The great separation at the Last Judgment is consistent with the Buddhist idea of the law of cause and effect. The setting free of the robber and the crucifixion of the innocent Jesus are in conflict with the law of karma, as is the fact that the passion of Jesus was part of God's plan.¹¹ Koskikallio believed that he had found a point of contact between Christianity and Buddhism in the Buddhist 'Diamond Sutra', 'Ching-Kang-Chin', so that Buddha's prophecy of a saviour contained in the sutra is, according to him, a prophecy of Jesus.¹²

HOLY SPIRIT

In the Chinese context the Holy Spirit was given a missionary emphasis by Koskikallio. He divided time into the present age of the Holy Spirit and the age of the Son initiated by the second coming of Christ.¹³ Koskikallio opposed theorizing with regard to mission. Nevertheless, his statements display a theory of mission when he asserted that a church must be born, and that life takes on its own form. This theory of the spontaneous birth and formation of a church reflects the Taoist wu-wei idea of passivity and natural change.¹⁴

In Koskikallio's opinion, the dynamism, expansion and organization of the early church was the result of its being filled with the Holy Spirit. The Chinese church also needed the touch of God's Spirit. The Christianity of Chinese pastors was still largely "head knowledge" and not "heart knowledge". Here we see the Chinese philosophical principle of the internal and the external. The essen-

tial is the heart, inner motivation and motives. The cultivated external behavior of a Confucian gentleman requires a right inner attitude of heart towards one's fellow-men, work and official duties. On the other hand, the emphasis on the internal need not have a Chinese background, for it also has a Christian basis.¹⁵

Koskikallio linked the theology of prayer with pneumatology.¹⁶ Asking for the Spirit of prayer is asking for the Holy Spirit, not merely for the desire to pray.¹⁷ The desire to pray leads a person into a prayer battle against Satan. Satan, and a person's own flesh, resists prayer. This reflects the Chinese folk religion, which includes the doctrine of malevolent spirits.¹⁸ Koskikallio understood, as did the Pietists, that man needs prayer and silent retreat for his own sake. This quietism is appropriate in the local context, where pious meditation is of central importance. The Chinese non-Christian context can be seen in Koskikallio's view that prayer is of central importance in missionary work as a response to the challenges it poses. Here he saw God as anthropomorphic, someone who can be persuaded by appealing to His sense of honor. God is, as it were, in a competitive position amongst other gods and therefore it is important that He shows His power.¹⁹

It is significant that Koskikallio prayed with pagans and believed that even pagans can pray aright. This is not syncretism, but a pastoral missionary situation created by the Spirit, where the pagan gropes his way towards salvation. The Holy Spirit occupies a key position in God's work of salvation. According to Koskikallio, always in man's salvation "the whole Divine Trinity is in action".²⁰

LOVE

In Chinese thinking the concept of love is of central importance. It is understood not only as love but also as respect. Koskikallio found it natural to inculcate Christian love in China, where traditional society is built on mutual respect.²¹

Koskikallio interpreted this central Confucian term *Jen* in a more Christian way than other translators by translating it as "love". In this way he made the difference between Chinese religion and Christianity appear less as compared with the situation if he had followed other standard Western translations

of the Chinese classics. The question arises, why Koskikallio tried to give such a picture of the relation between Christianity and Confucianism and not, on the contrary, depict the difference between them as greater, and in that way make the need for Christian missionary work appear even greater.²²

Koskikallio also sought features in the Taoist idea of love which come close to the Christian concept of love. He did not attempt in a tendentious way to cover up the cold and brutal side of Taoism, which, however, was not reflected in the behavior of Taoist holy men; its moral ideal came close to the Christian moral ideal.²³

According to Buddhism, the purpose of life is extinction, and so it does not place any great emphasis on such emotions as love or affection.

Koskikallio understood Mo Tzu's main idea as being universal love, which is in many respects analogous to the Christian concept of love. He suggested that Mo Tzu's idea of love was the antithesis of Confucius' "love by degrees", the intensity of which decreased or grew in accordance with the degree of relationship and was at its least when applied to total strangers.²⁴

Koskikallio emphasized that Mo Tzu was a "man of peace" and compared him to the Apostle John, who exhorted people to love one another. By using the expression "the Apostle John of China" Koskikallio let it be understood that God has such 'exhorters' in all nations.²⁵

When interpreting the idea of love in Chinese religion, Koskikallio aimed to find as close a correspondence as possible with the Christian concept of love. From the point of view of missionary method this principle made it easier to explain the Christian concept of love to the Chinese, and correspondingly to explain the Chinese concept of love to Finnish readers. According to him, love as a moral ideal finds much in common in Chinese religion and Christianity, but the Christian soteriological dimension of love remains a special feature of Christianity.²⁶

MAN

Studying the Chinese concept of man required, in Koskikallio's opinion, a study of the different religions, because they reflect man's longing for God. Koskikal-

lio's question was: how do different religions respond to man's longing for God? He found the answer to this question with the aid of his method of missionary dialogue and translation work.²⁷

According to Koskikallio, Buddhism guides people to find the soul of Buddha in themselves, so that every person is his or her own saviour and god. An external saviour is thus superfluous. Koskikallio drew attention to the fact that Buddhism emphasizes becoming Buddha and that in Buddhism a person who is reliant on his or her own strength goes astray. He interpreted the Buddhist concept of man as teaching that human nature is evil. This is also seen in the Buddhist doctrine of hell. In Buddhism the pure original Chinese monotheistic religion has, in Koskikallio's view, degenerated to the worship of false gods. He asserts exclusively that only the living God can bring help to the distress of straying human beings.²⁸

In Koskikallio's opinion, Confucianism is a Chinese moral philosophy, not a religion, although Confucius did speak of Heaven and prayer. Its ethical principles are faithfulness and mutual love, which, in Koskikallio's opinion, are summed up in Confucius' "Golden Rule": "That which you would not have others do to you, do not do to them."²⁹ In Confucian philosophy there are two opposed views of human nature and a third conciliatory view. Koskikallio suggests that according to Mencius human nature is good and has a tendency only towards good; it can be bent to evil only by force. According to Hsün Tzu, human nature is evil from birth. Human beings not only lack all roots of goodness but have only roots of evil. According to Koskikallio, in Kao Tzu's view human nature is neutral with either a good or evil prefix, depending on the direction in which it is guided.³⁰

According to Koskikallio, in the Taoist concept of man the purpose of man is to find the way. Koskikallio suggested that Chuang Tzu also had a word for modern materialistic man, for he emphasized spiritual values and liberation from the material. In Koskikallio's opinion, these things are close to Christian values, and he valued them in his own life.³¹

According to Koskikallio, human nature is completely corrupted. Nevertheless all human beings, even pagans and corrupted people, have in creation received the light of the Logos, with which the Gospel has a point of contact.

Man was created in the image of God. Tao did not give this first gift to man. Here Koskikallio states what, in his opinion, is the superiority of Christianity over Chinese religion.³²

Those in traditionally Christian countries who are estranged from God Koskikallio called "godless" in moral contexts, and "God-deniers" in atheistic contexts. Chinese non-Christians he described using milder expressions, depending on the way in which they respond to the Gospel: the "apathetic", those who know about Christianity but have not internalized its message, "interested seekers", and "fallen" or "former Christians", who are Chinese Christians that have fallen away from God. The milder expressions given to the Chinese demonstrate Koskikallio's good will and hopefulness with regard to the Chinese, each of whom was a potential member of the Kingdom of God.³³

SIN

According to Koskikallio, all Chinese philosophical and religious traditions have a concept of sin. He translated the term 'tsui' in Confucius' 'Conversations' by the Christian word 'sin', while other translators gave other translations meaning 'mistake'. This shows Koskikallio's use of a dialogue-type approach. He wanted to find Christian concepts in Confucian writings.

Chinese culture is often described as a 'culture of shame', where there is sin only if one is caught. In Confucianism man has sinned against Heaven,³⁴ in Taoism the bearer of the pollution of sin is worthy to offer a sacrifice,³⁵ and in Buddhism man stands with his sin before merciful Buddha;³⁶ one can see more points of contact with Christian preaching in the Chinese view of sin than in a narrow study of the culture of shame. It was undoubtedly for this reason that Koskikallio laid stress on these elements.

Although saving face is important for the Chinese, Koskikallio considered peace of conscience more important than saving face. This preference is in line with Christianity, but it also follows Chinese thinking, which emphasizes inner peace and harmony.³⁷

Koskikallio's theory of the nature of sin as a debt is reminiscent of the Confucian concept of reciprocity. God shows His goodness towards men when

they remain indebted to Him. As a human being commits more sin, the debt increases.³⁸ Koskikallio's theory of personal evil contains elements of contemporary Finnish Christianity. There can also be seen a Christian point of contact with the Chinese folk belief in evil spirits and the battle against them. In addition, there is a reflection of the decades' long state of war, when wartime acts of cruelty, which were everyday events, reinforced Koskikallio's belief in the existence of personal evil.³⁹

In Koskikallio's opinion, sin is seen most clearly in the light of grace. The demand to confess sins is contrary to the Chinese way of thinking, for the Chinese think that sin needs to be confessed to god, because sin is sin against Heaven. Sin is rarely confessed to another person, which is a result of the local culture of shame. Aware of this conflict with traditional practice, Koskikallio, due to his Christian background, demanded that members of his church bear this shame.⁴⁰

CHURCH

Koskikallio did not seek points of contact with Confucianism, Taoism or Buddhism in his ecclesiology or in other of the loci under study. Nor did he explicate the Chinese view of their own religious communities. His teaching on the church developed amidst political unrest and historical change. The way in which the Christian community was born in a Chinese context is the result of Koskikallio's long and thorough study of the culture.

The goal of Koskikallio's work was to root in the hearts of the Chinese people a church of God which they could call their own, by means of the Word and sacraments. He interpreted the Chinese context as one where the church can spread without foreign missionaries. The Chinese church required self-support and self-administration. According to Koskikallio's theory, this point can be reached when Chinese Christians deepen their spirituality by praying and studying the Bible. Then the power of the Gospel and the Holy Spirit is able to work in the hearts of Christians.⁴¹

Koskikallio based this dynamic emphasis on the teachings of the Apostle Paul. Here he also approaches the early Chinese moral dynamism where the

ruler rules by morality, and where the essence of morality is primary and outward action is a manifestation of the inward. The question arises whether this principle is reflected as a theological emphasis, even though the theology itself is based on the writings of Paul. One may say that in preaching and theology emphasizing the "inward" is something very intelligible to the Chinese, because this theology has a good basis in Chinese philosophical thought.⁴²

Every church needs to have its own "founding group". This group takes care that the church has the wherewithal to function and above all "that the church grows in grace and in the knowledge of God". This nuclear group thus needs to be given "moral support and be encouraged to go forward" by arranging meetings for spiritual refreshment and growth.⁴³

Koskikallio was in favor of employing unpaid evangelists, but there was a tension between this and the traditional Chinese context, for Confucius regarded even a meagre salary for teachers as an important matter. In Koskikallio's view, the Chinese civil servant tradition made ordinary church members passive so that they waited for instructions from above.⁴⁴

The evangelizing Chinese church itself could manage without foreign financial support and would be self-supporting. Here national identity was also highlighted. For this reason Koskikallio criticized missionary work. The idea of the modern 'Three Self Movement' in China is also displayed in Koskikallio's concept of a self-supporting, self-governing and evangelizing church.⁴⁵

In the special circumstances of the war the Koskikallio missionary family shared the destiny of the rest of the church. Koskikallio attempted to explain the historical context theologically: the war affected the church favorably: backsliders were eliminated, wrongly motivated Christians left the church, Christians were renewed and Christians of the heart were born. The situation created by the war was, to Koskikallio's mind, analogous to the martyrdom experience of the early church.⁴⁶

In Koskikallio's view, church members should not be given membership cards, which could easily be interpreted as certificates of qualification or as Buddhist-style passports to heaven. Here the Chinese context was seen as a negative confrontation. Such certificates would halt the development of the church, because the holder of the certificate would think that he or she had achieved the

degree of Christian perfection. A certificate awarded after baptism would also make baptism a kind of lower level which does not confer all membership rights in the church.⁴⁷

A degree of church discipline should be exercised in the churches, but Koskikallio did not want strict church discipline in the legalistic tradition. He rarely expelled anyone from the congregation.⁴⁸

BAPTISM

The church was to be built on the foundation of the Word and the sacraments. The sacrament of baptism had a challenging effect on the surrounding community and gave the baptized person courage to testify to the "power of the Lord".⁴⁹

In the alliance and ecumenical missionary situation there were few special emphases in the matter of baptism. Most frequently it was adult baptism that was performed. Koskikallio paid special attention to baptismal instruction, but the nature, meaning and effects of baptism received less attention. For him, baptism was an act or rite of confession. Baptism meant ceasing to be a pagan and becoming a Christian, joining the church, but not primarily new life. He hardly at all considered the soteriological meaning of baptism. His view of baptism displayed certain tensions. A child was not required to know anything before being baptized. In baptism the child was especially blessed by the Lord, as the Baptists taught. From the contextual point of view the emphasis on knowledge is understandable, because under the pressure of the Chinese religious context the Christian, as a member of a minority religion, needed a strong identity.⁵⁰

The fact that Koskikallio found the level of knowledge among members of his congregation to be low is partly explained by the Chinese religious tradition, where the monks were specialists in religious thinking, but ordinary people were not required to be acquainted with the minutia of religion. Now the demand of Christianity was different. The ordinary church member was to be aware of the basis of his or her faith.⁵¹

HOLY COMMUNION

In hierarchical Chinese society the Holy Communion became prominent in removing inequality. Referring to the fact that Holy Communion remained an ontological mystery, Koskikallio sees a point of contact with Taoist mysticism and the doctrine of the Logos. The influence of the Chinese context can be seen in the names for Holy Communion, where the word Heaven is used as an attribute, for instance, the "Table of Heaven".⁵²

Holy Communion means, according to Koskikallio's theory, the presence of Christ everywhere that communion is celebrated. The Christ of Holy Communion is above all the Lord and Saviour exalted to heaven. Holy Communion is a strengthening and power-giving sacrament. This especially met the needs of the context, which required physically and mentally strenuous work.⁵³

SUMMARY

Our analysis shows that Koskikallio's theology was influenced by the Chinese context principally in that his knowledge of it enabled him to select those theological aspects of Christianity which bear some relationship with Chinese religions, primarily with Confucianism, but also notably with Taoism, Buddhism, and, to some extent, with Chinese folk religions. This tendency can be observed throughout his theology, and is most evident in his concept of God and in his doctrines of atonement, man, sin, the church and the sacraments. This feature of Koskikallio's theology rests within the context of his main task, which was to make Christianity intelligible to the Chinese within the framework of his missionary calling. He attempted to select from his theology those points of emphasis which would be as comprehensible as possible to his Chinese converts and of which they would have some kind of preliminary conception.

Secondly, Chinese thought, history and culture influenced Koskikallio's theology, in that he adopted from them those elements which could mainly be explained in that context only, but which he thought could easily be adapted to Christian theology as well. Among these elements were the notion that the

church was formed spontaneously in accordance with the Taoist wu wei principle, the notion of sin as debt in accordance with the Confucian principle of reciprocity, and his adoption of the Confucian emphasis on education and knowledge as a condition for baptism.

However, even as Koskikallio was able to make positive use of elements of the Chinese context in his own theology, he expressed firm opposition to other aspects of it. Among these were the obscurity and impersonality of Tao in the concept of God, the Buddhist view of suffering, Chinese civil servants as a model for church workers, and the Chinese principle of saving face as an obstacle to confession of sins.

Koskikallio did not actually reject any central element of Christian theology on account of the Chinese context. He did, however, reject as unsuitable in the Chinese context the missionary principle of using foreign money to finance construction work, as this would have burdened the poor Chinese church with a debt of gratitude which it could never have repaid. Missionary work in the Chinese context influenced Koskikallio's theological anthropology in such a way that, despite his thorough familiarity with of the corresponding Chinese philosophical beliefs, he defined it primarily on the basis of man's response to the Gospel.

NOTES

1. Saarilahti, T., 1967, 24–25; OE 27, 59.
2. OE 50.
3. Koskikallio 1961, 172; KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 21; See also Pannenberg Vol I, 1991, 179–184 and Teinonen 1959, 90.
4. The supreme deity of the Shang dynasty was Ti, later named Shang Ti. Under the Chou dynasty the supreme deity was Heaven, to which Shang Ti was assimilated. P. Nikkilä 1982, 55, 82; Pvk 31–34, 47; KA SLA Hp 49, Koskikallio, *Laulujen kirja*, manuscript, 366; See also Creel 1951, 123–124.
5. Pvk 38–39; Rongen 1999, 64; Teinonen 1959, 118–119; Pvk 39–42.

6. Pvk 111–113.

7. Pvk 114–116, 121–124, 162–163, 205–207; "... there is nothing that is not the Tao." Suzuki 1914, 42; KA SLA Hp 52, Koskikallio, Kiinan vanhojen filosofien teologia, 10–11; Li 1998, 11–18; Koskikallio 1950, 100–103; James Legge writes about the monasteries on the mountain of Lo-Fow : "If one expects, however, to find these monasteries the retreats of contemplative, earnest men, seeking the cultivation of their natures amid solitude, so far as my experience goes, he will be woefully disappointed. The priests we saw were vulgar and ignorant; monasticism appeared without a single redeeming quality." Sharpe, 1984, 18; Silcock 1948, 128–130.

8. Pvk 200.

9. Pvk 31–34; KA SLA Hp 45, 31.12.1943; KA SLA Hp 44, 7.5.1938; Koskikallio 1962, 54, 31.12.1931; Koskikallio 1962, 48, 14.10.1931.

10. KA SLA Hp 49, Koskikallio, Laulujen kirja, manuscript, 297–299.

11. Koskikallio 1961, 74–77, 122–123, 127; KA SLA Eac 23, Tarkkanen to Koskikallio 19.1.1923; KA SLA Hp 60, Toivo Koskikallio, Sana Lausannen karsinoituneille ekumeenikoille.

Cousins describes bodhisattas: "The Buddha had always been seen as motivated by concern for the welfare of all beings. The path to buddhahood is naturally viewed as based upon compassion. Just as the Prince Siddhattha was depicted as striving heroically over many lives, so every bodhisatta must strive similarly." -- "The heroic ideal of the bodhisattva path was not new. What was new was the claim, explicit or implicit, that this should be adopted by all. Immediate personal enlightenment (arahatship) was now to be seen as an inferior goal. Greater stress was laid on altruistic action based upon 'skill in means' and compassion." Cousins 1991, 290, 294.

12. Koskikallio 1961, 64–65, 119–120; Price's English translation of Diamond Sutra, Section VI Rare is True Faith: "At the end of the last five-hundred-year period following the passing of the Tathagata, there will be self-controlled men, rooted in merit, coming to hear these teachings, who will be inspired with belief. But you should realize that such men have not strengthened their root of merit under just one Buddha, or

two Buddhas, or three, or four, or five Buddhas, but under countless Buddhas; and their merit is of every kind." *Price* 1969, 30; Teinosen mukaan valaistunut henkilö on Buddha eli Tathagata, täydellinen. Gautaman valaistumisessa ei ollut kyse uuden uskonnon perustamisesta, vaan hän oli tyypillinen intialainen perimmäisen totuuden etsijä. *Teinonen* 1971, 74; *Ks. Poppe* 1971, 52–53, 74–75; 129–130, 149–150 ja 187–188, 207–208.

I. The Anonymous Translation, "When, at a final time, in the future five centuries, the supreme doctrine comes completely to an end and goes to pieces, there will be the Bodhisattvas, the Great Beings, endowed with perfect virtue and perfect intellect, who will have taken perfect vows. Subhuti! Those Bodhisattvas, Great Beings, have not rendered homage and reverence to one Buddha. They have not created the roots of merits for one Buddha. They have rendered homage and reverence, O Subhuti, to many ten-thousands of Buddhas, they have created the roots of merits for many ten-thousands of Buddhas, – such Bodhisattvas, Great Beings, will be born. Whoever finds only once the higher thought of faith in the words of the Sutra which has been preached in this manner the Tathagata knows them. The Tathagata sees them, Subhuti. O Subhuti! All those beings will have collected an immeasurable heap of merits." *Poppe* 1971, 53. Subhuti on Buddhan oppilas. *Sangharakshita* 1966, 58.

II. Pandita Siregetu Gusi Corji's Translation, "– Subhuti! When, at the end of the future five centuries the Doctrine of the Saints is utterly destroyed, Bodhisattvas, Great Beings, perfect with vows, perfect with virtue, perfect with wisdom, will be born. Subhuti! Those Bodhisattvas, Great Beings, will not have worshipped one Buddha. Bodhisattvas, Great Beings, will be born who will not have created the roots of merits for one Buddha. They have worshipped, Subhuti, many ten-thousands of Buddhas and created the roots of merit for many ten-thousands of Buddhas. Subhuti! The Tathagata knows those who once have produced the thought of belief in those who teach this Sutra, and, Subhuti, the Tathagata sees them. Subhuti! All those

beings will gather and acquire limitless heaps of merits." *Poppe* 1971, 129.

III. Zaya Pandita's Translation, "When at the time of the future five final centuries the supreme doctrine disintegrates, there will be born Bodhisattvas, Great Beings, who will have taken vows, who will possess virtues, and who will be perfect with wisdom. Subhuti! Those Boddhisattvas, Great Beings, will not have honoured one Buddha. They will not have created the roots of merits for one Buddha. Subhuti! There will be Boddhisattvas, Great Beings, who will have honored many hundreds of thousands of Buddhas, and who will have created roots of merits for many hundreds of thousands of Buddhas. Subhuti! The Tathagata will know all those who have once found faith in their thoughts when the discourse of this dharma is taught. Subhuti! The Tathagata sees them. Subhuti! All those beings will acquire heaps of merits in incalculable numbers." It is because Boddhisattvas have no perception of Ego, being, soul, person. *Poppe* 1971, 187-188.

As Conze points out the meaning of *varja* is rather 'thunderbolt' than 'diamond' in this context, but the traditional translation of the title is 'Diamond Sutra' or 'Diamond Cutter'. A better translation would be 'That which cuts like a thunderbolt' or 'That which cuts even the thunderbolt'." Conze 1957, 8; *Poppe* 1971, 71, 1.

"Undoubtedly the earliest and most celebrated of the abridged sutras are the Hrdaya or Heart Sutra, in which is contained the concentrated essence of the Perfection of Wisdom teaching, and the Vajrachhedika or Diamond (-Cutter) Sutra, which 'confines itself to a few central topics, and appeals directly to a spiritual intuition which had left the conventions of logic far behind'. Scholars relegate both these documents to the fourth century A.D. Both are of the very highest spiritual value, and have for centuries wielded enormous influence throughout Central Asia and the Far East. To the Chinese translation of the Diamond Sutra in fact belongs the distinction of being the oldest printed book known to us (May 11 th. A.D. 868)." *Sangharakshita* 1966, 322.

"9b 1. The Sanskrit text has Tathagatena, i.e., a singular, whereas the Mongolian text gives a plural form both here and elsewhere. It

is an honoric plural." "That which cuts the diamond is contained (herein)." *Poppe* 1971, 50, 75.

"A succession of Buddhas in time and space is an objective manifestation. All the Buddhas are Buddha." *Price* 1969, 31.

Koskikallio 1961, 64–65, 119–120; Chinese myths see *Birrell* 1993, 113–129.

"Chinese Versions. The Diamond Cutter was first translated into Chinese by Kumarajiva about 400 C.E., and he called it simply 'The Diamond Sutra'. It is recorded that Kumarajiva was a native of Kucha, an ancient state in Eastern Turkestan. When he was in his middle-age he travelled to Cháng-an and there engaged upon translation work which reached monumental proportions. His rendering of the Diamond Cutter is an exquisite classic which has taken popular precedence in China over subsequent translations made by Bodhiruchi, Paramartha, Hsuan-tsang, I-tsing and Dharmagupta.

One of the greatest difficulties with which Kumarajiva had to contend was the Sanskrit Buddhist idioms, the meanings of which could not be spontaneously evoked in the Chinese mind by the use of the characters of their language. For the most part these were dealt with by phonetical transliterations of the approximate Sanskrit sounds. For example, *Prajnaparamita*, which we have called 'Perfection of Transcendental Wisdom', was set down as 'Pahn zhor por lore mee'. It will be imagined that the liberal peppering of a classic with such sets of characters, which make no sense in themselves, added obscurity to the other difficulties of understanding it. As a result highly educated Chinese cannot comprehend these works without special study, and the diffusion of the Buddhist treasury was accordingly inhibited. Upon seeing the beneficent effect which Buddhism has had upon Chinese thought and culture, one is tempted to wonder how much greater good it might have done had it been possible to remove this stumbling-block." *Price* 1969, 7–8.

W. Y. Evans-Wentz has written foreword to the translation of A.F. Price: "From India, the Guru of the world, and the land wherein they

took written form, in Sanskrit, the Prajna-Paramita Scriptures were carried into China, and from the Chinese version of one of their various epitomes issues this English version here before us, which is characterized by praiseworthy simplicity of phraseology and diction, clarity of exposition, and unusually valuable notes that serve as a quite necessary commentary." W. Y. Evans-Wentz Foreword, Added Illumination from the East. Price 1969, 11.

13. KA SLA Hp 60, Puhedispositio, Helluntai; *Koskikallio* 1954, 10; *Tetnonen* 1954a, 3.
14. *Koskikallio* 1954, 10; *Nikkilä*, K., 2000, 57.
15. KA SLA Hia 10, Kiinan lähettienkokousten pöytäkirjat 1930–1932, 287–288, *Koskikallion* alustus, Seurakuntien itsekannatus ja sen järjestely; KA SLA Hia 9, Yleiskertomus lähetysalalta no 2, 1927, 9; KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 41; *Karlgren* 1964, 88–89.
16. KA SLA Hp 60, Puhedispositio, Rukouksen historia.
17. *Koskikallio* 1962, 76, 30.4.1933.
18. Confucius and spirits, see *Kramers* 1979, 80.
19. *Nikkilä*, K., 2000, 64.
20. *Koskikallio* 1961, 133–134, 213; KA SLA Hp 44, 21.5.1938; *Koskikallio* 1954, 10.
21. *Korhonen* 1921, 208; *Hsien* 1948, 31–40; *Lang* 1950, 18–19.
22. Love, in Chinese "Jen", is a relation between two persons. Chow writes:
 "Quam ob rem haec virtus supponit saltem duos homines, quorum unius actio ad alterum refertur. Hoc sensu stricto 'Jen' a Confucio ipso definitur: 'Jen est diligere homines'. (Lu'en-Yu. c. 12, 21.) Dachu-Si dixit: 'Jen est ratio amoris, virtus cordis.' Et Tacheng-I dixit: 'Jen consistit in amore.' Glossa Inde 'Jen' sensu stricto est humana caritas." *Chow* 1957, 113.
 "Perfecta humana caritas, quae omnes alias virtutes contineat. Perfecta humana caritas in sensu Confuciano non est aliqua virtus individua, sed significat totam perfectionem. Inde perfecta humana caritas sensu Confuciano dici potest, perfecta virtus seu summa virtus seu ipsa perfectio. Hic sensus latus est similis sensui caritatis christianae, quam Christus ipse hominibus inculcavit: 'Dilicite Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est

maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum, sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet.' (Mt 22: 37–40) Perfecta humana caritas continet totam doctrinam Confucii, est centrum totius ethicae Confucii, i.e. tota ethica Confucii pendet ab hac perfecta humana caritate, sicut universa christiana lex pendet a duobus mandatis amoris, quorum unum tendit ad Deum, alterum ad homines." *Chow* 1957, 113; *Korhonen* 1921, 97–98, 102–103, 107; *Sjöholm* 1982, 87; *Nikkilä, K.*, 2000, 71.

23. Pvk 171–174.

24. *Koskikallio* 1964, 108–111; See also *Karlgren* 1964, 110–117;

25. *Koskikallio* 1964, 8–9, 28–29; *Egerod* 1987, 101.

26. KA SLA Hp 56, Vanhan Kiinan merkkipaikoilla, 14.

27. OE 57; KA SLA Hp 52, *Koskikallio*, Kiinan vanhojen filosofien teologia; *Koskikallio* 1961, 8, 12, 53–55, 105–108, 211; KA SLA Hp 42, 18.1.1931; KA SLA Hp 47, Lie-Tse, 2; *Koskikallio* 1962, 85; KA SLA Hp 44, 11.2.1938; *Toivo* *Koskikallio*, Kiinan uskonnot, 1. UTL; Ch'en 1964, 249; *Koskikallio* 1950, 100.

28. KA SLA Hp 52, Kiinalaisten uskonto, 16–17.

The Publication of modern Falun Gong-movement writes On Buddha Law: "Buddha Law is most profound, and the most mystic and supernatural science of all theories in the world. To open up this field, it is necessary to make a fundamental change of the mentality of ordinary people; otherwise the truth of cosmos will forever remain a myth to mankind and ordinary people will always crawl along within the boundary delimited by their own ignorance. -- Buddha law is an insight into all mysteries of the cosmos and encompasses everything while leaving out nothing from the particle, the molecule to the universe, from even the smaller to the greater." *Li* 1998, sine page number.

Accordin to Vermanderin "Falun the Wheel of the Law, normally refers to the teachings on Buddha. In this particular case, the Wheel of Law invokes the movement and order of the cosmos. The Falun gong promises to its practitioners the implantation of

a "wheel", at the level of their abdomen, similar to the which governs the movement of the cosmos, and whose movement will protect them from perverse external influences, even when they are not actually practising the exercises." *Vermander* 1999, 14.

KA SLA Hp 52, Kiinalaisten uskonto, 16–17; Cousins 1991, 279–281; UTL Erinäisiä, Kiinan uskonnot, 1–4; Koskikallio 1961, 8,12; KA SLA Hp 52, Laulujen kirjan uskonnollinen aihepiiri; KA SLA Hp 49, Koskikallio, Laulujen kirja, Shih-King, manuscript, poem number 258.

29. KA SLA Hp 55, Kultainen Keskitie, 7–9.

30. Koskikallio 1959, 9–10, 14, 177–178.

"This has two aspects, first the debate about the intrinsic goodness or badness of human nature, and secondly the development of thought as to the relation of human nature to animal and plant natures. – – Summing up the situation so far, then, Confucius himself had simply said that by nature men, formed for uprightness, were closely alike, but in the course of their practice and experience they grow to be far apart." *Needham* 1956, 16, 18; *Chiang* 1963, 40–41;

Hsun Tzu: "The nature, *hsing*, of man is evil; his goodness is only acquired training, *wei*." *Fung I* 1967, 286. "That in man which cannot be learned and cannot be worked for, is what is meant by nature (*hsing*). That in man which can be learned in order to be able to act, and which can be worked for in order to have results, is acquired training (*wei*). This is the distinction between nature and acquired training." *Fung I* 1967, 286–287.

"Hsun Tzu, on the other hand, by saying that human nature is evil, means that it not only lacks any beginnings of goodness, but that it even contains the beginnings of evilness. At the same time, however, man possesses the faculty of intelligence, and therefore, if once told about such things as the proper relationships between father and son, or ruler and subject, he can learn to acquire them himself. The accumulation of such learning over a prolonged period results in the formation of habit, so that the Sage attains to his state through cumulative effort." *Fung I* 1967, 288; *Suzuki* 1914, 67, 103 168.

31. *Koskikallio* 1950, 5, 102–103.

Fung Yu-Lan makes a difference between Tao chia (the Taoist school), and Tao chiao (the Taoist religion). "Their teachings are not only different; they are even contradictory. Taoism as a philosophy teaches the doctrine of following nature, while Taoism as a religion teaches the doctrine of working against the nature. For instance, according to Lao Tzu and Chuang Tzu, life followed by death is the course of nature, and the man should follow this natural course calmly. But the main teaching of the Taoist religion is the principle and technique of how to avoid death, which is expressly working against nature." "The Taoist religion has the spirit of science, which is the conquering of nature. If one is interested in the history of Chinese science, the writings of the religious Taoists will supply much information." *Fung* 1966, 3. KA SLA Hp 45, Puhedispositio Kiinan uskonnollinen pohja; UTL, Erinäisiä, Lao-tse ja taolaisuus, 2; KA SLA Hp 52, Tsuang Tse, 1, 85.1954

32. KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 6; Pvk 108–109.

33. KA SLA Hia 10, Kiinan lähetysalan yleiskertomus 1940, 2; *Koskikallio* 1924b, 90; *Koskikallio* 1954, 10.

34. *Koskikallio* 1992, 36–37, 182.

"Wang-sun Chia asked, saying, 'What is the meaning of the saying, It is better to pay court to the furnace than to the south-west corner?' The Master said, 'Not so. He who offends against Heaven has none to whom he can pray.'" Legge supposes that in addition to the religion, the question refers to the politics. *Legge* 1949, An III: xiii, 1, 2. Vol. I, 159.

"Wang-sun Chia asked, 'What would you say of the adage: Better to be in good terms with the spirit of the hearth, which cooks our food, than with the tutelary spirits, whom we never see?' 'I disagree. Whoever offends Sky has no court of appeal.'" *Ware* 1975, 22.

"Wang-sun Chia said, 'Better to be obsequious to the kitchen stove Than to the south-west corner of the house. What does it mean?' The master said, 'The saying has got it wrong. When you have offended against Heaven, there is nowhere you can turn to in your prayers.'" D. C. Lau point out that the the South-West

corner of the house is the place of honorable quests. *Lau* 1979, 69.

"Wang-sun Chia asked about the meaning of the saying, Better to pay court to the stove Than to pay court to the Shrine. The Master said, It is not true. He who has put himself in the wrong with Heaven has no means of expiation left." Waley's selitys: "This rhymed saying means that it is better to be in good terms with the hearth-god and have a full belly than to waste one's food on the Ancestors, who cannot enjoy it. Confucius, who is usually able to reinterpret old maxims in a new moral sense, finds himself obliged to reject this cynical piece of peasant-lore in toto." *Waley* 1938, 97. *Koskikallio* 1992, 176.

"If, in my person, I commit offenses, they are not to be attributed to you, the people of the myriad regions. If you in the myriad regions commit offences, these offences must rest on my person." -- "The people are throwing blame upon me, the One man." *Legge* 1949, *An XX: i, 3. Vol. I, 350-351.*

"If I transgress, let not the ten thousand states suffer because of me; but if the ten thousand states transgress, the guilt is mine alone." -- "If the people transgress Let it be on my head alone." *Lau* 1979, 158.

"If I in my own person do any wrong, let it never be visited upon the many lands. But if anywhere in the many lands wrong be done, let it be visited upon my person." "If among the many families There be one that does wrong, Let the wrong be visited on me alone." *Waley* 1938, 231-232. "If I personally prove guilty, it is not to be imputed to all. Rather, if the others have guilt, the blame is to be imputed to me." -- "Then if the people come to have faults, the blame can be imputed to their ruler." *Ware* 1975, 208.

35. *Koskikallio* 1950, 73; *Nikkilä P.* 1999, 362-363.

"To seek and obtain, to avoid and be spared. Nothing is inapplicable." *Lin* 1977, 116-117; "Why was this way valued of old? Was it not said that by means of it one got what one wanted and escaped the consequences when one transgressed?" *Lau* 1974, 123. *Ks. Lau* 1982, 90-91; *Ks. Mathews* 1969, 1010. Tsui, sin, crime, wrong. Suffering, retribution. To blame. See

Chen 1970, dzwèi, sin 罪, lé dzwèi, offend p 255; dzwèi, crime, 57. "Miksi muinaiset ylistivät tätä Taota? Eivätkö he sanoneet: 'Joka etsii, tavoittaa; joka kärsii, vapautuu.'" *Nieminen* toim. 1969, 152; "Why did the ancients prize this Tao? Was it not because it could be attained by seeking and thus sinners could be freed?" *C'hu* 1989, 89; "Why did the ancients so treasure this Dao? Is it not because it has been said of it: 'Whosoever asks will receive; Whosoever has sinned will be forgiven?'" *Wilhelm* 1987, 55; "Why did the ancients highly value this Tao? Did they not say, 'Those who seek shall have it and those who sin shall be freed?'" *Wang Pi* "If one seeks, one will find. If one seeks freedom, one will find freedom. This applies everywhere. Therefore it is valued by the world." *Wang Pi* 1987, 176; "Wie verehrten denn die Alten das Gut? Nur, weil es durch stetes Suchen gefunden wird und die Sünde tilgt." *Fiedler* 1923, 69; "For what did the ancients say of this Tao, how did they prize it? Did they not say of those that have it 'Pursuing, they shall catch; pursued, they shall escape?'" *Wailey* 1958, 218. *Koskikallio* 1950, 88–89; Tao-te-king LXXVIII.

"Therefore the Sage says: To suffer dishonour for the state is to be the lord of the community; To bear the calamity of the state is to be the king of the world." *Lin* 1977, 139; "Therefore the sage says, One who takes on himself the humiliation of the state is called a ruler worthy of offering sacrifices to the gods of earth and millet; One who takes on himself the calamity of the state is called a king worthy of dominion over the entire empire." *Lau* 1974, 140; "Senvuoksi viisas sanoo: 'Se joka ottaa vastaan valtakunnan tomut, on Herra Maan ja Viljan alttarilla; se joka ottaa vastaan valtakunnan huonot enteet, on kuningas Taivaan alla.'" *Nieminen*, toim. 1969, 152; "Therefore the Sage says: He who sustains all the reproaches of the country can be the master of the land; He who sustains all the calamities of the country can be the king of the world." *C'hu* 1989, 108; "Thus also spoke the Man of Calling: 'Whosoever takes upon himself the filth of the realm, he is the lord at the earth's sacrifices. Whosoever takes upon himself the misfortune of the realm, he is the king of the world.'" *Wilhelm* 1987, 63; "Therefore the sage says: 'He who

suffers disgrace for his country Is called the lord of the land. He who takes upon himself the country's misfortunes, Becomes the king of the empire." *Wang Pi* 1987, 205; "Darum sagt der Heilige: 'Der welt Staub tragen, ist Herr der Geister; der Welt Elend tragen, ist König der Welt.'" *Fiedler* 1923, 85; "Yet it is in reference to this that the Sage said 'Only he who has accepted the dirt of the country can be lord of its soil-shrines; only he who takes upon himself the evils of the country can become a king among those what dwell under heaven.'" *Waley* 1958, 238.

36. UTL Uhriloitsuja I-II. Koskikallio 1947, 3-5; Bhikshu Sangharakshita defines a sutra: "A sutra is a discourse, usually of very great length, purporting to have been delivered either by the Buddha Himself or by a great Bodhisattva speaking under His inspiration. The oldest of these sutras, at least in their oldest portions, are roughly contemporaneous with the reduction of the Theravada Pali Tipitaka to writing (c. 80 B.C.), and therefore have an equal claim to represent the original gospel of Buddhism. -- The mode of instruction in the sutras is on the whole intuitive: the Buddha speaks directly out of the depth of His own innermost transcendental experience; sometimes He remains silent. There is very little attempt at argumentation; for the Buddha is endeavouring not to convince the minds of His auditors but to awaken their transcendental intuition. -- Repetitions are very frequent, by which means the main points of the discourse are hammered ever deeper into the consciousness of the disciple." Sangharakshita 1966, 318.
37. *Koskikallio* 1962, 34-35, 26.5.1931.
38. *Koskikallio* 1927, 4, 15, 104; *Haahti* 1928, 82-86; *Koskikallio* 1927, 165-169.
39. KA SLA Hp 60, Puhedispositio Iloja ja suruja lähetystyössä, YKY 24.11.1928; *Koskikallio* 1962, 71; KA SLA Eac 26, *Koskikallio* to Tarkkanen 26.2.1926; KA SLA Hp 45, 25.4.1942.
40. *Koskikallio* 1962, 30, 10.4.1931; 33, 15.5.1931; 34-35, 26.5.1931; 70, 12.12.1932; 78, 22.-27.6.1933; 79-80, 30.6. ja 2.7.1933; 82-83, 17.9.1933 KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 13; KA SLA Hp 43, 5.7.1933.
41. *Koskikallio* 1966, 6-7; "Fourthly and finally, we hope gradually to create more Chinese theology, a theology that is contextualised into our situation

- in the modern China." Chen Y. 1999, 499; "At this moment, there is a historical opportunity: to create Christian theology in the Chinese context, with the Chinese characteristics. This kind of theology must be related to Chinese culture and to the needs of the people. The larger task of this kind of Chinese theology is still to come. It does not need to follow Western, Latin American or Indian theological patterns. It is possible to create an altogether new Chinese model of theology." Kan 1999, 505; KA SLA Hia 8, Länsi-Hunanin Evankelis-Luterilaisen kirkkokunnan kirkolliskokous 16.–20.11.1926 § 11, Koskikallion alustus "Seurakuntain itsekannatuksesta"; Ch'en 1964, 261–270; KA SLA Hia 9, Pöytäkirja Lisätyn kirkkohallituksen kokouksessa Tsingshissä 12.–14.3.1928, § 3.
42. KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 56; *Needham* 1956, 68–69.
43. KA SLA Hia 10, Kiinan Lähettien Kokousten pöytäkirjat 1930–1932, 287, Koskikallion alustus "Seurakuntien itsekannatus ja sen järjestely".
44. *Koskikallio* 1958, 84; KA SLA Eac 27, Koskikallio to Tarkkanen 8.5.1927; Teinonen 1959, 166–167.
45. KA SLA Hia 9, Kiinan Lähettien Kokousten pöytäkirjat 1928–1929. Yleiskertomus lähetysalalta no 2, 1927, 11–12; K. A. *Saarilahti* 1927, 43–44; KA SLA Eac 27, Koskikallio to Tarkkanen 8.5.1927. KA SLA Eac 27, Koskikallio to Tarkkanen 21.8.1927; Wu Wei 1999, 492.
46. KA SLA Hia 9, Yleiskertomus lähetysalalta no 2, 1927, 3–6, 4–10; KA SLA Eac 27, Tarkkanen to Koskikallio 22.1.1927; KA SLA Eac 27, Koskikallio to Tarkkanen 12.6.1927; *Koskikallio* 1927, 10–11, 20.
47. KA SLA Hia 7, Kiinan lähettien vuosikokous, Tzeli 24.–30.1.1924, § 8, Liite, 26.1.1924; *Korhonen* 1928, 27.
48. KA SLA Hp 60, Koskikallion puhedispositio, Seurakuntakuri, Tzeli, Lin Hsin huei 6.11.1931. KA SLA Hia 10, Tzelin aseman vuosikertomus 1932, 46; KA SLA Eac 32, Meedar to Tarkkanen, Tsingshi 29.1.1932; KA SLA Hia 10, Luoteis-Hunanin Ev.-Lut. kirkkokunnan 7. yleinen kirkolliskokous Tzelissä 5.–9.10.1932; KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 22; KA SLA Hia 7, Tzelin aseman vuosikertomus 1925, 39.
49. KA SLA Hp 42, 29.3.1931; KA SLA Hp 42, 29.3.1931; *Koskikallio* 1962, 29, 29.3.1931.

50. KA SLA Eac 24, Koskikallio to Tarkkanen 1.1.1924; KA SLA Hia 7, Lähettien kokous Kulingissa 6.–7.8.1934, § 22, 319, Koskikallio, Kastettavien tietotaso; *Koskinen* 1953, 14; *Teinonen* 1959, 139, 198–199; KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 14, 19; KA SLA Hp 45, 9. 13.12.1946; *Murtorinne* 1986, 135–141.
51. KA SLA Hp 52, Työn tarkk., 20; KA SLA Hia 7, 319 Lähettien kokous Kulingissa 6.–7.8.1934, § 22 Koskikallio, Kastettavien tietotaso; *Nikkilä*, K., 2000, 166.
52. KA SLA Hp 45, 14.12.1945; *Ch'en* 1964, 276; *Koskikallio* 1960, 5; KA SLA Hp 60, Sana Lausannen karsinoituneille ekumeenikoille; Pvk 206; An III: 13, *Koskikallio* 1958, 61; An IV: 26, *Koskikallio* 1958, 81; An VII: 22, *Koskikallio* 1958, 86.
53. KA SLA Hp 60, Sana Lausannen karsinoituneille ekumeenikoille; *Koskikallio* 1927, 19; KA SLA Hp 38, 24.3.1932; *Koskikallio* 1960, 5; KA SLA Hp 44, 22.5.1938; *Teinonen* 1959, 139.

SOURCES AND LITERATURE

Birrell, Anne

1993 Chinese Mythology. An Introduction with foreword by Yuan K'ö. The Johns Hopkings University Press. Baltimore and London.

Chen, Janey

1970 A Practical English-Chinese Pronouncing Dictionary. Charles E. Tuttle CO. Tokyo.

Chen Yilu

1999 Theological Education in China. Ruokanen, Miikka, Theological Education in China: A Summary of Three NIME Presentations and Other Discussions. Annual NIME Papers for 1999. Special Issue On Religion And Protestant Christianity In China. SMT Vol. 87, No. 4, 491–508.

Ch'en, Kenneth, K. S.

- 1964 *Buddhism in China. A Historical Survey.* Princeton University Press.
Princeton.

Chiang, Monlin

- 1963 *Chinese Culture & Education. A Historical and Comparative Survey.* The
World Book Co Ltd. Taipei. Taiwan.

Chow, Shan Mou Bonaventura

- 1957 *Ethica Confucii.* Diss. Köln.

Ch'u Ta-kao, (tr.)

- 1985 *Tao Te Ching. Mandala.* Unwin Hyman Limited. London.
1989 *Tao Te Ching. Mandala.* Unwin Hyman Limited. London.

Conze, Edward

- 1957 *Vajracchedika Pran'jnāparamita.* Serie Orientale Roma XIII. Roma.

Cousins, L. S.

- 1984 *Buddhism. A Handbook of Living Religions,* edited by John R. Hinnels.
Penguin Books. London, 278–343.

Creel, H.G.

- 1951 *Confucius the Man and the Myth.* Routledge & Kegan Paul LTD.
London.

Egerod, Søren

- 1987 *Kinas Religioner 1. Tekster til livsanskuelser / religion.* Redigeret af
Asger Sørensen. Gyldendal. Denmark.

Fiedler, F.

- 1923 *Laotse, Tao Te King.* Paul Stugemann. Hannover. Leipzig.

Fung Yu-lan

- 1966 A Short History of Chinese Philosophy. Edited by Derk Bodde. Collier-Macmillan. Ontario.
- 1967 A History of Chinese Philosophy Vol. I. The Period of the Philosophers. Translated by Derk Bodde. Princeton University Press. Princeton.

Hsien, Chin H

- 1948 The Common Descent Group in China and its Functions. Viking Fund. Publications in Anthropology, Number Ten. New York.

Karlgren, Bernhard

- 1964 Religion i Kina Antiken. Svenska Bokförlaget. Stockholm.

Kan Baoping

- 1999 Possibilities of Co-operation in Theological Education. Ruokanen, Miikka, Theological Education in China: A Summary of Three NIME Presentations and Other Discussions. Annual NIME Papers for 1999. Special Issue On Religion And Protestant Christianity In China. SMT Vol. 87, No. 4, 500–508.

Korhonen, Kalle

- 1921 Kungfutsen Suuri Oppi. Johdatus Kungfutselaiseen Elämänsäntömykseen. Otava. Helsinki.
- 1928 Kuohuvan Kiinan keskellä, toim WSOY. Porvoo.

Koskikallio, Toivo

- 1924 Lähetyssaarnaajan vaikeuksia. – LS 5/1924, 90.
- 1927 Aikojen myrskyn keskellä. Kiinan lähetyksemme sisällissodan jaloissa. Suomen Lähetyseura, Helsinki, Gutenberg.
- 1927 Kun laittomuus saa vallan, 25 vuotta Kiinassa. Muistojulkaisu Suomen Lähetyseuran Työstä Vv. 1902–1927. Suomen Lähetyseura, Helsinki, 165–169.

- 1950 Lao-tse Salaisuuksien tie Tao-Te-King. Kiinankielestä suomentanut ja selityksillä varustanut Toivo Koskikallio. WSOY, Porvoo 1950, 109 p.
- 1954 Juuri vanhaan on palattava. – Kotimaa 29–30/13.4.1954, 10.
- 1958 Kung Fu-tse Keskustelut (Luen y). Kiinankielestä suomentanut Toivo Koskikallio. Kolmas painos, WSOY, Juva 1992, 191 p.
- 1960 Mitä ajattelemme Lausannen tapahtumasta? Lähetettyjä kirjoituksia. – Kotimaa 83/4.11.1960, 5.
- 1961 Kullattu Budha, Suomen Lähetysseura, Kirjapaino Oy Savo, Kuopio 1961, 226 p.
- 1962 Rosvoja ja rauhantekijöitä. Suomen Lähetysseuran, Kirjapaino Oy Savo, Kuopio 1962, 120 p.
- 1964 Meet-tse Kaksitoista kirjaa. Kiinankielestä suomentanut ja johdannon kirjoittanut Toivo Koskikallio. WSOY, Porvoo 1964, 306 p.
- 1966 Avoimista ovista. – LS 6–7/1966, 6–7.

Koskikallio's manuscripts and other unprinted materials in the Finnish National Archives, KA, Suomen Lähetysseuran Arkisto, SLA, codes Hp., diaries and other materials, Hia, minutes, Eac, letters, Materials in the library of FELM, PVK, pastoraliväitöskirja, Pastoral dissertation, Muistelmia lapsuudenkodistani, sen asukkaista ja omasta elämästäni, Tzeli, Hunan, Kiina, kesäk., 12p. 1945 Toivo Koskikallio, 86 p.

Koskinen, E. V.

- 1953 Kun kivet huutavat. Kuvia Kiinan kentältä. Suomen Lähetysseura. Helsinki.

Kramers, Robert P.

- 1979 Konfuzius Chinas entthronter Heiliger? Schweizer Asiatische Studien Etudes asiatiques suisses. Studienhefte/Cahiers, Bd./Vol.2. Peter Lang. Bern.

Lang, Olga

- 1950 Chinese Family and Society. Yale University Press. New Haven.

Lau, D.C. tr.

1979 Confucius, The Analects (Lun yu). Penguin Books. Middlesex. England.

1982 Chinese Classics. Tao Te Ching. The Chinese University Press. The Chinese University of Hong Kong, Shatin N.T. Hong Kong.

Legge, James tr.

1969 The Chinese Classics, Vol. I. Taipei.

Lin, Paul J.

1977 A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary. Michigan Papers in Chinese Studies. The University of Michigan. Ann Arbor.

Li Hong Zhi

1998 China Falun Gong. Revised Edition. English Version, Falun Fo Fa Publishing Co. Hong Kong, Nov.

Mathews, R. H.

1969 Chinese-English Dictionary. Revised American Edition. Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts.

Murtorinne, Eino

1986 Suomalainen teologia autonomian kautena 1828–1918. Gaudeamus. Helsinki.

Needham, Joseph

1956 Science and Civilisation in China, Vol. 2. History of Scientific Thought. At The University Press. Cambridge.

Nieminen, Pertti, toim.

1969 Keskitie. Valikoima kiinalaista viisautta. Tao Te Ching. Käännös Pertti Nieminen. Tammi. Helsinki.

Nikkilä Kaisa

- 2000 Kristillinen usko ja Kiinan salattu viisaus, Toivo Koskikallion teologia ja sen kiinalainen konteksti, diss. Helsinki.

Nikkilä, Pertti

- 1982 Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of some Key Terms of the Confucian Analects, I. The Terms in Shui Ching and Shih Ching. *Studia Orientalia*. Edited by the Finnish Oriental Society 53. Helsinki
- 1992 Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of some Key Terms of the Confucian Analects, II. The Terms in the Confucian Analects. *Studia Orientalia*. Edited by the Finnish Oriental Society 68. Helsinki
- 1999 Kungfutselaisuus ja taolaisuus. Hyry, Katja, Pentikäinen, Juha, toim. 4. konnot maailmassa. WSOY. Porvoo, 348–376.

Pannenberg, Wolfhart

- 1991 Systematic Theology. Volume I. Translated by Geoffrey W. Bromiley. T&T Clark Ltd. Edinburgh.

Poppe, Nicholas

- 1971 The Diamond Sutra. Three Mongolian Versions of the Vajracchedika Prajnaparamita, Texts, Translations, Notes, and Glossaries. *Asiatische Forschungen Band 35*. Otto Harrassowitz. Wiesbaden.

Price, A. F. and Wong, Mou-Lam

- 1969 The Diamond Sutra & The Sutra of Hui Neng. Translated by A.F. Price and Wong Mou-Lam, With Forewords by W.Y. Evans-Wentz. Joe Miller and Christmas Humphreys. The Clear series. Shambhala. Boston.

Rongen, Ole Bjørn

- 1999 Middelvegen og Den Store Læra. Det Norske Samlaget. Oslo

Saarilahti K. A.

- 1927 Evankelioimis- ja seurakuntatyö, 25 vuotta Kiinassa. Muistojulkaisu Suomen Lähetyseuran Työstä Vv. 1902–1927. Suomen Lähetyseura. Helsinki, 42–63.

Saarilahti, Toivo

- 1967 Lepoon päässeitä. Toivo Koskikallio. – LS 7–8/1967, 24–25.

Sangharakshita, Bhikshu

- 1966 A Survey of Buddhism. The Indian Institute of world Culture. Bangalore.

Sharpe, Eric J.

- 1984 Karl Ludvig Reichelt. Missionary, Scholar & Pilgrim. Tao Fong Shan Ecumenical Centre. Shatin Hong Kong.

Silcock, Arnold

- 1948 Introduction to Chinese Art and History. Oxford University Press. New York.

Sjöholm, Gunnar

- 1982 Readings in Mo Ti. Chapters XXVI–XXVIII, on the Will of Heaven. Diss. Plus Ultra. Lund.

Suzuki, Daisetz Teitaro

- 1914 A Brief History of Early Chinese Philosophy Brobsthain & Co, London, W.C.

Teinonen, Seppo A.

- 1954a Nykyinen käänne lähetystyössä. – Kotimaa 1/5.1.1954, 3.
1959 Gustav Warneckin varhaisen lähetysteorian teologiset perusteet. STKSJ LXVI. Helsinki.
1971 Uskonnot nykyhetken maailmassa. WSOY. Porvoo.

Waley, Arthur

- 1938 *The Analects of Confucius*. Vintage Books. New York.
- 1958 *The Way and its Power. A Study of Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*. Fourteenth Printing. Grove Press, Inc. New York.

Wang Pi

- 1987 *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*. Translated by Ariane Rump in collaboration with Wing-tsit Chan. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 6. University of Hawaii Press. Hawaii.

Vermander, Benoît

- 1999 *The Law and the Wheel. The sudden emergence of the Falungong: prophets of "spiritual civilisation"*. Transl. by Jonathan Hall. – *China Perspectives* 24/1999 July-August, 14–21.

Ware, James R.

- 1975 *The Sayings of Confucius. A New Translation by James R. Ware* professor of Chinese at Harvard University. Confucius Publishing Company. Taipei.

Wilhelm, Richard

- 1985 *Tao Te Ching. The Book of Meaning and Life by Lao Tzu*. Arkana. London.

Wu Wei

- 1999 *The Life of the Church in China Today*. Ruokanen, Miikka, Theological Education in China: A Summary of Three NIME Presentations and Other Discussions. Annual NIME Papers for 1999. Special Issue On Religion And Protestant Christianity In China. SMT Vol. 87, No. 4, 491–494.

MARKETTA ANTOLA

TUNNUSTUSKUNTIEN JÄLKEINEN PROTESTANTISMI KIINASSA KIRKON SUHDE KOMMUNISTISEEN JÄRJESTELMÄÄN

Kiina on elänyt kommunistisen puolueen hallinnassa vuodesta 1949 lähtien, jolloin Kiinan kansantasavalta syntyi. Nykyisen kirkon syntyvaiheen voi ajoittaa ns. Kolmen itsen manifestin syntyyn vuonna 1950. Näkökulmasta riippuen voidaan sanoa, että Kiinan kirkon on täytynyt sopeutua tai se on sopeutunut kommunistisen puolueen johtamaan yhteiskuntaan. Kirkon ja valtion välinen suhde ei ole ollut yksiselitteisesti hyvä tai huono.¹ Muutos on tapahtunut länsimaisesta ja lähetystyön johtamasta kristillisyydestä itsenäiseksi kiinalaiseksi kirkoksi. Kirkko on kuitenkin riippuvainen kommunistisesta puolueesta, mikä rajoittaa sen itsemääräämisoikeutta.² Koko kommunistisen hallinnon ajan kirkon johtajat ovat käyneet aktiivista vuoropuhelua kommunistijohtajien kanssa. Tällä hetkellä näyttää siltä, että kristinusko on hyväksytty osaksi kiinalaista yhteiskuntaa.³

Kirkko avautui uudelleen kulttuurivallankumouksen jälkeen 1979 ja on kasvanut suhteellisen nopeasti. Kiinalaiset kirkon johtajat itse ylittävät välttää ylilyöntejä kasvuarvioissa, toisin kuin monet ulkopuoliset tarkkailijat. Arvion mukaan Kiinassa on tällä hetkellä noin 30 miljoonaa protestanttista kristittyä. Kuitenkin suhteessa väestömäärään kristittyjä on alle kaksi prosenttia.⁴



PASTORI, TM, YK MARKETTA ANTOLA TOIMII TÄLLÄ HETKELLÄ SUOMEN AKATEMIAN TUTKIJANA HELSINGIN YLIOPISTOSSA SYSTEMAATTISEN TEOLOGIAN LAITOKSELLA. ANTOLA ON VIRKAVAPAALLA VUOSAAREN SEURAKUNNASTA.

KIRKOLLISIA UUDISTUSLIIKKEITÄ 1900-LUVUN ALKUPUOLELLA

Kiinan nykyinen protestanttinen kirkon historia on ollut voimakkaasti sidoksissa Kiinassa tapahtuneisiin yhteiskunnallisiin mullistuksiin. Vuosisadan alkupuolen yhä voimistuva kritiikki lähetystyöstä riippuvaista kirkkoa kohtaan ja uudistusvaatimukset, joita pyrittiin toteuttamaan monissa kirkoissa näyttivät suuntaa tulevaisuuteen. Seuraavan esityksen pohjana olen käyttänyt Wang Weifanin ja Ji Fengwenin Kolmen itsen -liikkeen alkuvaiheita kuvaavaa artikkelia.⁵

Hävittyään oopiumisodan 1800-luvun alussa Kiinan oli pakko päästää ulkomaaailma, myös lähetystyöntekijät omien rajojensa sisäpuolelle. Seuraavat 110 vuotta kristillinen lähetys ja imperialistinen kolonisaatio kulkivat käsi kädessä. Se avasi länsimaalaisille kristityille lähetystyön mahdollisuudet ja turvasi kristinuskon harjoittajien aseman. Ns. Toukokuun 4. päivän -liike 1919 ja Kristinuskonvastainen liike (Anti-Christian Movement) 1922 molemmat olivat ensimmäisiä kiinalaisten kristittyjen älymystön heräämisen merkkejä, ja myös kirkon johtajia kuului mukaan liikehdintään. Nämä liikkeet olivat vastaan erityisoikeuksia, jotka suojasivat kristinuskon harjoittajia ja nostivat esille kiinalaisen kristillisyyden indigenisaation eli alkuperäistämisen tarpeen.⁶

Indigenisaatio-liike, joka alkoi 1920- ja 30-luvulla, oli sekä länsimaisten lähetysien kontrollia vastaan että haki yhteyksiä traditionaalisen kiinalaisen kulttuurin ja kristinuskon välille. 1922 National Chinese Christian Conference (NCCC), puheenjohtajana ensimmäistä kertaa kiinalainen Cheng Jinyi, kokoon-tui Shanghaissa ja korosti indigenisaation merkitystä kiinalaiselle kristillisyydelle. Useat kristilliset kirkot ja seurakunnat itsenäistyivät lähetystyön kontrollista, itsenäisiä kirkkokuntia oli Kiinassa noin 600. Kolmen itsen liikkeen (TSM) iskusanat ovat peräisin tältä ajalta (itsenäisyys, itsemääräämisoikeus ja taloudellinen riippumattomuus). Kolmen itsen ideat ovat tosin paljon vanhem-paa perua.⁷

Samaan aikaan nousivat esille tarpeet tunnustuskuntien yhtenäistämiseen, ja monet presbyterikirkot, kongregationalistiset kirkot ja London Missionary Society yhtyivätkin nimellä Church of Christ in China, samoin metodistikirkot yhtyivät nimellä Chinese Methodist Church. Kuitenkin kirkot jäivät

ulkomaisen avun varaan, ja siten olivat kuin "elefantin häntä": yhteydessä maailmanlaajaan kirkkoon, mutta ei merkittävä osa sitä.⁸

Y. T. WU, KRISTITTY JA KOMMUNISTI

Toukokuun 4. päivän -liikkeen aikana aloittivat toimintansa muiden muassa kiinalaiset teologit T.C. Chao ja Y. T. Wu. Tehtäväkseen he kokivat kiinalaiset kulttuurin ja kristinuskon yhdistämisen ja kiinalaisen kristillisen teologian luomisen. Wang'in ja Ji'n mukaan kaksi piirrettä heidän teologiassaan nousee erityisesti esille: He yhdistävät uskon ja toiminnan. Kiinalaisen uskon tulee heidän mukaansa olla toiminnan uskoa, eettinen systeemi, joka reflektoi sekä hurskautta että moraalialia ja jossa yhteys Jumalaan näkyy myös jokapäiväisessä elämässä. Toiseksi kiinalainen humanismi vaikutti siihen, että kristillisyyys ja teologia keskittyy Jeesukseen ja erityisesti hänen persoonaansa, hänen kärsimiseensä, katumukseen ja oman itsen identifioimiseen Jeesuksen persoonan kanssa.⁹ Teologina Y. T. Wu oli yhteiskunnallisesti ja kirkollisesti suuri vaikuttaja, mutta silti hän ei koskaan toiminut kirkon virassa, vaan aluksi kristillisissä järjestöissä (NMKY) ja myöhemmin politiikassa. Alun perin hän oli vakaumuksellinen pasifisti, mutta Japanin sortotoimien aikana hän pettyi aatteeseensa, joka ei auttanut sorron vastustamisessa. Vähitellen hänestä tuli kansallisen vastarinnan ja sittemmin kommunismin kannattaja. Muutamien muiden kommunismia kannattaneiden kristittyjen kanssa hän oli mukana ensimmäisessä Kiinan kansan poliittisessa konferenssissa (CPPCC) ja pystyi myös selittämään uskonnollista politiikkaa kristityille. Y. T. Wu'sta on monenlaisia tulkintoja ylistävistä kriittisiin, jopa tuomitseviin lausuntoihin. Voidaan kuitenkin sanoa, että hänen ajattelussaan yhdistyivät usko kommunismiin ja rakkaus kirkkoon.¹⁰

Japanin vastaisen sodan aikana, jolloin Japani käytti hyväkseen Kiinan heikkoa sotilaallista tilaa vallatakseen suuria osia Kiinasta, monet kristityt olivat vastarintaliikkeen eli "kansallisen pelastuksen" liikkeen jäseniä.¹¹ He olivat tyytymättömiä kuomintangin (KMT)¹² joukkojen myönnytyksiin ja kykenemättömyyteen torjua japanilaisten invaasio. Silti länsimaat tukivat Tsiang Kai Shekin horjuvaa sodankäyntiä. Japanilaisten valloittamilla alueilla lähetystyöntekijät karkotettiin ja kirkkokunnat pakotettiin yhdistymään. Siten kirkkokuntien

yhdistyminen valtiovallan painostuksesta ei ollut aivan uutta kommunistihallinnon vaatiessa samaa myöhemmin.¹³ Sodan jälkeen lähetysjärjestöt palasivat Kiinaan ja taloudellinen ja hallinnollinen avustaminen jatkuivat entiseen tapaan seurakunnissa. Monissa tapauksissa lähetystyöntekijät olivat antikommunistisia, epäileviä ja suorastaan kansan kommunistista vapaustaistelua vastustavia. Siitä huolimatta oli myös paljon kristittyjä nuoria, jotka näkivät kommunistisessa liikkeessä tulevaisuuden ja liittyivät patrioottiseen demokraattiseen liikkeeseen. Näin isänmaallisuus kanavoitui kommunistisen liikkeen käyttöön.¹⁴ Samaan aikaan Nuorten miesten ja naisten kristilliset yhdistykset (NMKY, NNKY) pitivät suojissaan monia salaa puolueeseen liittyneitä, jotka olivat demokraattisen liikkeen toiminnassa mukana.

Toukokuussa 1943 Y. T. Wu keskusteli Zhou Enlain kanssa vakaumuksestaan Chongqing'issa. Samana vuonna hän ilmaisi, että hänellä ei ole vaikeuksia ymmärtää sosialistista vallankumousta.¹⁵ Vuonna 1946 hän meni yhdessä patrioottis-demokraattisten edustajien kanssa Nanjingiin, jossa oli Kuomintangin hallinto siihen aikaan, rauhaa tunnustelemaan. KMT:n salainen poliisi kuitenkin pieksi delegaatit. Tämän jälkeen Wu alkoi julkisesti puheissaan tukea kommunistista liikkettä, kutsuen sitä oikeudenmukaisuuden vyöryksi.

1948 Wu julkaisi artikkelin Tian Feng'issa, jonka perustaja ja päätoimittaja hän oli. Julkaisun otsikkona oli: "Kristinuskon tragedia aikanamme". Siinä hän väitti, että kristinuskosta oli tullut imperialistisen aggression väline Kiinassa. Artikkelin herättämän kritiikin takia Wu pakotettiin eroamaan tehtävästään.¹⁶

Kiinalaiset teologit Wang Weifan ja Ji Fengwen kutsuvat tätä aikaa imperialististen aggressiivisten voimien ajaksi, jolloin kristinuskoa käytettiin väärin tarkoituksiin. Silti heidän mukaansa kiinalaisissa kristityissä säilyi kansallisen itsetunnon säie, tunne vastuullisuudesta omaa kansaa kohtaan ja monet tunsivat myös sympatiaa kansan vallankumoukselle. Tämä mahdollisti kiinalaisen kristillisyyden perustavan muutoksen kommunistien valtaantulon jälkeen. Toisaalta Gao Wangzhin mukaan kristityt Kiinassa eivät tosiasiallisesti olleet koskaan olleetkaan epäisänmaallisia, mistä heitä epäiltiin.¹⁷ Huolimatta uusista tuulista Toukokuun 4. päivän -liikkeen jälkeen kristinuskoko ei ollut pystynyt muuttamaan imagoaan kiinalaiselle vieraana uskontona. Muutos tapahtui vasta, kun Kiinan

yhteiskuntajärjestys ei ollut enää feodaalinen eikä kolonialistinen.¹⁸ Kommunistinen liike onnistui toisin kuin Kuomintang yhdistämään kiinalaiset kansallisuusaatteen pohjalta. Samalla monet kristityt löysivät kommunismissa aatteen, joka teki käytännössä sitä, mitä kristinusko opetti: meni köyhien puolelle. Kristilliset järjestöt, kuten NMKY ja NNKY, samoin koulut ja yliopistot, kasvativat suojissaan kriittisen sukupolven, jolla oli korkeat ihanteet. Tämä ihanteellisuus kanavoitui kommunistisen puolueen toimintaan, sillä se ei ollut tuottanut samanlaista pettymystä kuin Kuomintang. Monet vasemmistokristityt uskoivat, että heille oli tilaa myös uudessa kommunistisessa yhteiskunnassa. Voimme kenties kysyä: tekikö kommunismi mahdolliseksi kristinuskon kiinalaistumisen?

KOLMEN ITSEN -LIIKKEEN SYNTY

Toisin kuin esimerkiksi buddhalaisuuden edustajat, kristityt ottivat aktiivisen roolin sopeutuakseen uuteen kommunistiseen yhteiskuntaan. Kommunistinen puolue tarvitsi alkuvaiheessa kipeästi liittolaisia valtansa varmistamiseksi. Siksi luotiin ns. United Front -organisaatio, jonka tehtävänä oli löytää yhteiset toimintaedellytykset eri aatteiden ja kommunismin välille.¹⁹ Samaan tapaan 1950-luvulla kommunistinen hallinto loi poliittisesti luotettavat kansalliset järjestöt kaikille Kiinan pääuskonnoille. Protestanteista tehtävän saivat enimmäkseen NMKY:n ja NNKY:n piireissä liikkuneet kristityt.²⁰

Vuonna 1950 pääministeri Zhou Enlai otti vastaan kristittyjen delegaation, jota johti Y. T. Wu. Kolmen päivän ajan pääministeri ja delegaatio keskustelivat kirkon ja valtion suhteesta. Zhou Enlai'n kysymykset koskivat lähinnä kristinuskon sosiaalista funktiota, erityisesti sen suhdetta lähetystyöhön ja imperialismiin. Kristinusko näyttäytyi kiinalaisille lähinnä imperialistien uskontona. Toisaalta kristityissä oli myös niitä, jotka olivat vaikuttaneet vallankumouksen toteutumiseen. Suurin ongelma olisi siis kristinuskon yhteys imperialismiin. Kiinalaisten kristittyjen tuli olla aidosti kiinalainen kirkko, siis eliminoida imperialismien vaikutus keskuudessaan ja katkaista kaikki yhteydet imperialismiin. Heidän tuli nostaa kansallista tietoisuuttaan, säilyttää uskonnollisen ryhmän imago ja saada kansan silmissä uudenlainen julkisuuskuva. Uskonto väistyy

marxilaisten teorioiden mukaan hitaasti ja kiinalaisilla oli oikeus uskonnolliseen vakaumukseen. Sitä ei voitu poistaa keinotekoisin menetelmin. Materialistien ja idealistien tuli voida toimia poliittisessa ympäristössä rinnakkain ja kunnioittaa toistensa vakaumusta. Lähtökohta oli puhtaasti käytännöllinen.²¹

Pääministeri Zhoun huomautukset vakuuttivat ns. edistyksellisten, ts. puolueelle myönteisten kristittyjen mahdollisuuksista toimia uudessa kiinalaisessa yhteiskunnassa. Se selkiytti kommunistisen puolueen uskonnollista politiikkaa. Zhoun esittämän huolen vuoksi 40 kristittyjen johtajaa, mukana Y. T. Wu, allekirjoitti samana vuonna "Kolmen itsen manifestin" (28.7.1950) otsikolla "Kiinalaisten kristittyjen tie uuden Kiinan rakentamiseksi". Se julkaistiin myöhemmin syyskuun 23. päivänä People's Daily -päivälehdessä. Siksi tuota päivää pidetään Kolmen itsen -liikkeen (TSPM, Three Self Patriotic Movement) syntymäpäivänä.

Manifestissa Kiinan kristillinen kirkko tunnusti toimivansa puolueen alaisena, vastustavansa länsimaiden vaikutteita taistelevansa itsenäisen Kiinan joukoissa ja sen puolesta. Kirkko vakuutti haluavansa kitkeä imperialismien vaikutukset itsessään. Tulevaisuuden tavoitteeksi otettiin Kolmen itsen -periaatteet, joita luvattiin saattaa täytäntöön mahdollisimman pian. Edellä luetellut periaatteet olivat lähes kaikki puolueen vaatimuksiin soveltuvia. Kirkon omassa, uskonnollisessa työssä painotettiin kristinuskon keskeisten asioita, tunnustuskuntien yhdistymistä, johtajakoulutusta ja kirkon rakenteiden uudistamista.²² Kahden seuraavan vuoden aikana Manifestin allekirjoitti noin 400 000 kristittyä, lähes puolet kiinalaisista protestanteista.²³

Ennen vierailua Zhou Enlain luona Kansallinen kristittyjen neuvosto (NCC) oli suunnitellut kutsua kiinalaiset kristityt koolle Kansalliseen kristittyjen konferenssiin, jotta voitaisiin neuvotella suhtautumisesta uuteen tilanteeseen. Zhoun ja Y.T. Wun tapaamisen jälkeen suunnitelma kuitenkin kariutui.²⁴ Vuoden 1951 huhtikuussa hallituksen johtamiskomitea asetti ensimmäisen Kolmen itsen -liikettä valmistelevalle komitealle. Puheenjohtajana oli Y. T. Wu. Vuonna 1954 heinäkuussa he kutsuivat koolle ensimmäisen Kansallisen kiinalaisten kristittyjen konferenssin (NCCC). Samalla muodostettiin Kiinalaisten kristittyjen Kolmen itsen isänmaallisen liikkeen komitea.²⁵ TSPM:n tehtävänä oli vieraan vaikutuksen lopettaminen Kiinan kirkossa ja kaikkien seurakuntien tuominen halli-

tuksen valvontaan. Tämä tapahtui uudistusohjelmien ja itsekritiikkikokousten (denunciation meetings) avulla ja jätti pitkäaikaisen epäluottamuksen kristittyjen mieliin.²⁴ 1950-luvun Kiinan protestanttisten kirkkojen teologiset seminaarit yhdistettiin yhteen Nanjingin teologisen seminaariin, jonka johtajaksi tuli piispa K. H. Ting.²⁷

TUNNUSTUSTEN JÄLKEINEN KIRKKO

Erittäin tärkeä tapahtuma oli ”yhdistetyn jumalanpalveluksen” synty, joka alkoi 1950-luvulla. Tilastojen mukaan Kiinassa oli yli 70 kirkkokuntaa, samantapainen tilanne kuin muualla kristikunnassa. Vuodesta 1958 Kiina astui jälkitunnustukselliseen tai ei-tunnustukselliseen aikaan (post-denominational, non-denominational). Yhdistymisen puolestapuhujat ovat sitä mieltä, että kirkko vihdoinkin Kiinassa voitti länsimaisen hajaannuksen. Kriittisten kommenttien mukaan yhdistyminen johtui Maon Suuren hypyn politiikasta, jolloin koko kansa siirrettiin uudelleenkoulutukseen ja työhön kommuuneihin. Myös papisto joutui osittain vapaaehtoisesti,²⁸ osittain pakosta jättämään seurakuntansa ja osallistumaan tuottavaan työhön. Chao’n mukaan esim. Shanghain kahdestasadasta kirkosta oli tämän uudistuksen jälkeen käytössä enää kahdeksan.²⁹ Paljolti yhdistymisen seurausta on kotikirkkoliike, joka vieläkin toimii vahvana. Kun jumalanpalvelukset yhdistettiin, alkoivat uskovaiset kokoontua kodeissa, jossa jumalanpalvelusta voitiin viettää entiseen tapaan.³⁰ Kritiikkiä ja epäluottamusta Kolmen itsen liikettä ja sen toimeenpanemia uudistuksia kohtaan saattoi lisätä se, että se ei ollut alun alkaen demokraattisesti toiminut liike, vaan yksittäisten kommunisteille myönteisten kristittyjen joukko. Gao’n mukaan liike edusti korkeinta kirkollista valtaa, vaikka sen olisi pitänyt olla vain tunnustustenvälinen isänmaallinen järjestö.³¹

Vuonna 1956 maaliskuussa Wu antoi TSPM:n laajennetussa kokouksessa Pekingissä raportin, jolle on annettu nimi ”kolme todistusta, kymmenen tehtävää”. Kolme todistusta ovat: Kolmen itsen periaatteen todistaminen ja toteuttaminen, osallistuminen sosialistisen maan rakentamiseen ja maailmanrauhan ylläpitäminen. Kymmenen tehtävää olivat: yhteyden laajentaminen, kirkon organisaation vahvistaminen, johtajuuden vahvistaminen, kirkkojärjestyksen aikaan-

saaminen, työn parantaminen, kirkon itsenäisen rahoituksen ja julistuksen parantaminen, kristillisen julkaisu- ja tutkimustyön edistäminen, henkilöstökoulutus, ja kaikkien kristittyjen kautta maan osallistuminen ja kutsuminen kansalliseen rakentamiseen, maailmanrauhan ylläpitämiseen ja isänmaalliseen opiskeluun.

Tämä raportti aiheutti paljon keskustelua kristittyjen piirissä ja sitä kutsuttiin teologiseksi uudelleenajatteluksi. Sotien aikana (1940-luvulla) oli teologinen keskustelu vähentynyt tai lähes tyrehtynyt.³² Näkemykset ihmiskunnan turmeltuneisuudesta olivat vahvistuneet kristittyjen piirissä, samoin käsitys, että kristityillä ja ei-kristityillä ei ole yhteistä maaperää keskusteluille ja yhteistyölle. Uuden Kiinan synnyttyä tällaiset näkemykset olivat vaikeita yhteistyön kannalta uudessa yhteiskunnassa, kristittyjen oli vaikea yhtyä uuden yhteiskunnan rakentamiseen ja käyttäytyä poliittisesti korrektisti. Keskustelu oli hyvin raamattupainotteista. Kristityille vetoaminen Raamattuun oli tärkeää. Kulttuuritraditiosta ja uudesta länsimaille vihamielisestä ilmapiiristä johtuen kiinalaiset eivät voineet myöskään vedota länsimaiseen teologiaan.³³

Teologisen uudelleenajattelun tuloksia Wang Weifan ja Ji Fengwen kuvaavat seuraavasti:

1. Vaikka inhimillinen yhteiskunta on pahan saastuttama, sen hallinta on kuitenkin Jumalan kädessä. Uudessa yhteiskunnassa, joka nyt oli synty-mässä, oli mahdollisuus hyvyyden ja kauneuden toteutumiseen.
2. Ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Aatamin synti antoi ihmiselle syntisen luonnon ja taipumuksen syntiin, mutta ihmiset eivät silti olleet täysin menettäneet Jumalan kuvan hyvyttä, armoa ja oikeudenmukaisuutta. Siksi oli mahdollista, että uutta hyvää oli syntynyt myös Kiinan kansantasa-vallan kautta.
3. Jumala johtaa historiaa, Jumalan pyhä tahto ja suunnitelma voi toteutua joskus ei-uskovien välityksellä. Kristittyjen tulisi osallistua uuden Kiinan rakentamiseen, yritykseen, jolla oli myös moraalisia perus-teita.
4. Kristittyjen usko ja moraalit kuuluvat yhteen ja siksi kristityillä on tehtävä oman kansansa joukossa. Tämä teologinen ajattelu pyrki vapaut-tamaan kristityt ajattelevaan positiivisesti ja rakentamaan uutta yhteis-kuntaa.³⁴ Y. T. Wu:n teologiaa arvosteltiin siitä, että siitä puuttui monia

keskeisiä opinkohtia. Esimerkiksi neitseestäsyntyminen, ylösnouseminen, taivaaseenastuminen ja Kristuksen toiseen tuleminen jäivät vaille huomiota.³⁵

Nykyinen Kolmen itsen -liikkeen johto on korostanut kolmea saavutusta 1950-luvulla: Se on rohkaissut kristittyjä isänmaallisuuteen, toiseksi se olisi auttanut kiinalaista kirkkoa itsenäistymään ja kolmanneksi pääsemään irti kiinalaisille vieraista piirteistä. Gao'n mukaan väitteet eivät ole kovin uskottavia: Ensinnäkin, suurin osa kristityistä ei ollut epäisänmaallisia ennen vuotta 1949, toiseksi, kirkko ei vielääkään voi kehua itsenäisyydellään, koska se on riippuvainen valtion valvonnasta ja rahallisesta tuesta, ja kolmanneksi indigenisaatio oli alkanut jo paljon ennen Kolmen itsen -liikkeen perustamista. Ainoa asia, jonka TSM liikkeenä on kiistatta saanut aikaan, on protestanttisen kirkon selviytymistarina.³⁶

KULTTUURIVALLANKUMOUKSEN AIKA 1960–1979

Vasemmistokommunismin kasvava vaikutus 1950-luvun lopulla, jota seurasi kulttuurivallankumous, aiheutti sen, että Y. T. Wun suuri suunnitelma ”haihtui kuin saippuakupla”³⁷. Puolueen yhteistyö uskontojen kanssa poljettiin jalkoihin, uskonnolliset organisaatiot lopetettiin ja kirkot suljettiin, uskonnollisia kirjoja poltettiin ja johtajia vastaan hyökättiin. Uskonnollinen toiminta pakotettiin maan alle. Kulttuurivallankumouksen ajalta ei löydy dokumentteja tapahtumista. Kiinan kirkon johtajat ja historiankirjoittajat ovat varsin vaitonaisia ja tapahtumista, ehkä dokumentoidun tiedon puuttumisen vuoksi. Kuitenkin he tuomitsevat jyrkästi sen mitä tapahtui. ”Neljän koplan perverssi toiminta vaikutti tuhoisasti ei vain puolueen, vaan myös kristittyjen toimintaan. Kristityistä tuli epäluuloisia ja monet menettivät uskonsa puolueen uskontopolitiikkaan ja tekevät niin edelleen. Puolueen kuva kansainvälisissä uskonnollisissa yhteyksissä vaurioitui, ja Kiinan vastaiset voimat saivat tekosyyyn hyökätä ja soluttautua Kiinaan.”³⁸ Kaksikymmentä vuotta Kiinan kirkon historiasta on pitkä aika. Virallisesti kirkkoa ei ollut olemassa Kiinassa.

KIRKON UUSI HERÄÄMINEN 1980-LUVULLA

Kulttuurivallankumous päättyi, kun "neljän kopla" Maon kuoltua 1976 pidätettiin ja heitä syytettiin salaliitosta vallan kaappaamiseksi.³⁹ Pian tämän jälkeen poliittinen ilmapiiri alkoi vapautua. 1970-luvun loppupuolella ja 1980-luvun alussa puolueen keskuskomitea muutti suhtautumistaan uskontoihin. Aikaisemmin syytettyjä rehabilitoitiin, uskonnonvapauslaki asetettiin voimaan ja kristittyjen edustajalle annettiin paikka puolueen kokouksiin, jossa he voivat olla vaikuttamassa politiikkaan. Kirkkoja avattiin ja palautettiin seurakunnille.⁴⁰

Kiinan kansallinen kristittyjen konferenssi (CNCC, Chinese National Christian Conference) kokoontui 1980 Nanjingissa. TSPM:n alkuperäinen tehtävä oli eliminoida vieraat vaikutteet ja edistää puolueen vaikutusvaltaa kirkossa. Samaan aikaan sen vaikea tehtävä oli myös edustaa kristittyjä yhteiskunnassa ja suhteessa hallitukseen, neuvotella kirkon omaisuuden palauttamisesta jne. Nyt jälkimmäistä tehtävää varten perustettiin kirkon oma järjestö, Kiinan kristillinen neuvosto.⁴¹ Molempia johti piispa K. H. Ting.⁴² Neuvosto otti tavoitteekseen hoitaa kolmen itsen periaatteiden mukaiset tehtävänsä hyvin. Seurasi kiihkeän toiminnan ja uudistusten vuosikymmen. Monet Y.T. Wu'n suunnittelemat uudistukset toteutuivat. Seuraavien vuosien saavutuksia olivat muun muassa: Raamatujen painaminen aloitettiin (myös vähemmistökielillä). Virsikirjan julkaistiin uudistettuna. 400 virrestä oli sata omia kiinalaisia. Alettiin uudelleen julkaista Tian Feng -lehteä, The Nanjing Theological Review -lehteä ja julkaistiin myös muita kirkon omia painotuotteita kristillisen lukemiston suureen tarpeeseen. Ehkä suurin saavutus 1980-luvulla oli 13 teologisen oppilaitoksen avaaminen uusien työntekijöiden saamiseksi kirkon palvelukseen. Vertailun vuoksi 1950-luvulla niitä oli vain yksi, Nanjingissa.⁴³ Kirkon suurimpia puutteita olikin 1980-luvulla ennen kulttuurivallankumousta valmistuneiden pappien korkea ikä ja uusien työntekijöiden vähyys. Suuri ikäero aiheutti välttämättä konflikteja nuorten ja vanhojen työntekijöiden kesken.⁴⁴

Kiinalaista teologiaa alettiin vähitellen taas harrastaa, ja 50-luvulla keskeytynyttä uudistusta ja keskustelua pyrittiin jatkamaan. Käytännössä vanhojen pappien puheissa jatkui konservatiivisuus, joka oli ehkä aikaisemman eristy-

neisyyden seurausta. Uusilla työntekijöillä, jotka valmistuivat seminaareista, oli vaikeuksia saada arvovaltaa vanhojen kunnioitettujen pappien rinnalla. Syynä saattoi myös olla se, että joissakin seminaareissa, kuten Nanjingissa, on kehitelty liberaalia teologiaa, jossa kiinalainen marxismi otetaan huomioon. Vaiettuja aiheita puheissa ovat eskatologia ja rukouksella parantaminen.⁴⁵

Vuonna 1985 perustettiin Amity Foundation, itsenäinen vapaaehtoisjärjestö, edistämään terveydenhoitoa, opetusta, sosiaalisia palveluja ja maaseudun kehittämistä. Järjestö ei ole hallituksen alainen, joten se voi toimia vapaasti ja vastata sosiaalisiin tarpeisiin joustavasti. Mm. raamattujen painaminen tapahtuu Nanjingissa Amity Foundationin kirjapainossa. Amity on järjestänyt myös kriisiapua Kiinan tulvien uhreille ja perustanut useita sairaaloita ja klinikoita maaseudulle.⁴⁶

Kiinan kristillinen neuvosto solmi aktiivisesti suhteita myös muihin kirkkoihin 1980-luvun alkupuolelta lähtien. Muutos entiseen politiikkaan oli huomattava. Aiemmin pyrittiin länsimaaisista vaikutteista irtautumiseen ja itsenäistymiseen, nyt tavoitteena oli yhteys maailmanlaajan kirkon kanssa. Piispa Tingin sanoin: "Aloimme huomata, että niin tärkeää kuin itsenäisyys kirkolle onkin, merkittävää itsenäisyyttä ei voi olla ilman yhteyttä sen alkuperään, maailmanlaajaan kirkkoon, eikä ilman suhdetta siihen." Vuonna 1991 Kiinan kristillinen neuvosto liittyi Kirkkojen maailmanneuvostoon Canberrassa, Australiassa pidetyssä kokouksessa.⁴⁷ Myös Suomen ev. lut. kirkko on tehnyt yhteys- ja yhteistyösopimuksen CCC:n kanssa vuonna 2000.⁴⁸

Poliittisesti kirkkoa ja sen edustajia on pidetty arkoina ja ilman vaikutusvaltaa olevina. TSPM:ssä saattaa olla monia jäseniä, joiden mukanaolo ei johdu poliittisista intresseistä. TSM puolustaa silti olemassaoloaan, sillä ilman sitä kristinusko tuskin olisi selvinnyt vaikeista vuosistaan. 1980-luvun lopulla piispa Ting yritti siirtää valtaa Kiinan kristittyjen neuvostolle CCC:lle. Kuitenkin vuonna 1989, jonka länsimaat muistavat Tiananmen'in selkkauksista ja opiskelijoiden demokratiavaatimusten kieltämisestä, poliittinen ilmapiiri muuttui ja kirkon edustajat joutuivat perääntymään itsenäistymistoiveistaan.⁴⁹ Avoimessa poliittisessa ilmapiirissä piispa Ting kuitenkin pystyi aloittamaan niin sanotun kolmannen oopiumisodan⁵⁰, joka oli kuuluisaa iskulausetta "uskonto on oopiumia kansalle" vastaan. Tutkimalla kristittyjen menestymistä

yhteiskunnassa haluttiin osoittaa, että kristityt ovat myös poliittisesti kelvollisia kansalaisia.

Brookin mukaan ironista on, että kirkon yhdistyminen ei olisi tapahtunut ilman kirkkoa koettelevia historiallisia tapahtumia, Japanin sotaa ja kommunistien vaikutusta. Surullista taas on, että kirkon itsenäistyminen Kolmen itsen -periaatteista huolimatta on vasta puolitiessä: itsenäistyminen valtion holhouksesta on vielä saavuttamatta.⁵¹

KIINAN KIRKON NYKYINEN TILANNE 1990-LUVULTA ETEENPÄIN

Kan Baopingin⁵² mukaan lähtökohtana nykytilanteelle on syytä muistaa, että kristinuskolla on ruma historia kiinalaisessa yhteiskunnassa. Kristittyjä kiinalaisia on usein kutsuttu "vieraiden paholaisten matkijoiksi". Sulkeutunut Kiina avautui viimein lähetystyölle oopiumisodan jälkeen 1800-luvun alussa.⁵³ Ulkomaalaiset, mukaan lukien lähetystyöntekijät, nauttivat erityisoikeuksia. Se vuoksi kiinalaisten on ollut vaikea tuntea sympatiaa kristinuskoa kohtaan, joka on puettu heille vieraaseen muotoon.

Perinteisesti kristinusko on vähiten tunnettu mutta maineeltaan kaikkein eksklusiivisin Kiinan pääuskonnoista, mukaan luettuna buddhalaisuus, taolaisuus ja jopa islam. Kiinassa uskonnot eivät ole yleensä aiheuttaneet uskonsotia. Länsimaiden imperialismiin myötä tilanne kuitenkin muuttui ja länsimaisena uskontona kristinusko leimautui pitkäksi aikaa valloittajien uskonnoksi ja kristityt heitä myötäileviksi "riisi-kristityksi".⁵⁴ Lisäksi kristittyjä on pidetty pienenä ja vanhoillisena vähemmistönä. Suurin osa kristityistä asuu maaseudulla, köyhien ja kouluttamattomien vähemmistöjen alueilla. Kirkko painii sisäisten paineiden kanssa, joita vanhoilliset teologiat ja suoranaiset harhaopit aiheuttavat ja jonka avulla ihmiset pakenevat tämänhetkistä kurjaa todellisuuttaan.⁵⁵

Viime aikoina kiinalainen yhteiskunta on muuttunut nopeasti uusien taloudellisten uudistusten myötä, joista markkinatalouteen sopeutuminen on ollut suurin haaste. Traditionaalinen kiinalainen kulttuuri, joka oli perustaltaan moralistinen ja painotti yhteisön sisäistä harmoniaa,⁵⁶ ei enää vastaa uudenlaisen yhteiskunnan haasteisiin. Kristityt ovat Kiinassa erityinen sosiaalinen

yhteisö, joka etsii identiteettiään uudessa tilanteessa. Kristillisyydestä länsimaisena ilmiönä on tullut jonkinlainen "muotiuskonto", jos kristittyjen määrän lisääntymisestä voi jotain päätellä. Kristinuskon suosiota on kuvattu termillä "kristinuskon kuume". Lisäksi puhutaan ns. kulttuurikristityistä, jotka eivät julkisesti tunnustaudu kristinuskon kannattajiksi tai liity kirkon jäseniksi, mutta ovat kristinuskolle erittäin myönteisiä. Kulttuurikristittyjä on mm. opiskelijoiden ja yliopisto-opettajien joukossa ja he tuntevat mm. länsimaista teologiaa hyvin.⁵⁷ Kenties entinen länsimaisen kulttuurin leima voi tällä hetkellä olla kristinuskon suosion syy ja poliittisen toisinajattelun kanava. Ainakin kristinuskon toivotaan selittävän länsimaista kulttuuria uudella tavalla ja paljastavan sen sisimmän olemuksen.⁵⁸

Edelleenkin on tärkeä kysymys se, onko kristinuskko nykyisellään hyväksytty osaksi kiinalaista kulttuuria. Kirkko on pieni vähemmistö kiinalaisessa yhteiskunnassa. Kiina on valtava maa, jonka kulttuurin pääuoma ei ole koskaan ollut kristillinen, eikä ehkä koskaan tule sitä olemaan. Viime aikoihin asti kristillisyyttä on koettu ulkomaalaisten tuomana uskontona, johon kiinalainen ei voi uskoa. Kulttuurin ja uskonnon välinen suhde on yhä ajankohtainen: voidaanko erottaa kulttuuri ja ilosanoma toisistaan, voiko kristillisyydestä tulla aidosti kiinalaista? Usko voi varmasti muuttaa kulttuuria, mutta ei kuitenkaan voi syrjäyttää sitä täysin. Kristinuskko on suhteessa Kiinan suunnattomaan väestöön marginaalinen ilmiö, ja sen vaikutus on suhteellisen heikko kun sitä vertaa tuhansia vuosia vanhaan kiinalaiseen kulttuuriin. Jotkut kristityt tutkijat ovat ennustaneet, että kristittyjen määrä ei tule kasvamaan tulevaisuudessa. Optimistisimmatkin ovat sitä mieltä, että määrä tulee olemaan korkeintaan kuusi prosenttia väestöstä. Vaikka viime vuosina kristinuskko on levinnyt, ovat samaan aikaan myös buddhalaiset ja taolaiset temppelit lisääntyneet huomattavasti ja uskovaiset täyttävät ne.⁵⁹

Tässä kaikessa on kysymys Kiinan kirkon sopeutumisesta kiinalaiseen kontekstiin. Sopeutumisessa on varmasti otettu askelia eteenpäin.⁶⁰ Voidaan kuitenkin kriittisesti kysyä, onko virallinen kirkko sopeutunut kiinalaisuuteen vai kommunismiin. Kristinuskko ei voi esiintyä aitona vaihtoehtona yhteiskunnassa, joka ei salli kuin yhdenlaisen poliittisen ajattelutavan. Kirkon tulisi saada toimia itsenäisesti ja luoda omat rakenteensa ilman valtion holhousta.

NYKYINEN UHKA: ERI TUNNUSTUSKUNTIIN HAJOAMISEN VAARA

Kiinan kirkko on postdenominationaalinen, tunnustustenjälkeinen, mutta sen vaarana on tunnustusten uusi nousu, eri tunnustusten korostaminen. Kulttuurivallankumouksen aika vahvisti kirkon ykseyttä ja sitä uskoa, että yhteys voi olla todistuksena evankeliumille.

Kiinan kristillinen neuvosto (CCC) on luonteeltaan enemmän kirkko kuin yhdistys, ja paikalliset kirkot/seurakunnat ovat sen jäseniä.⁶¹ Yksittäiset seurakunnat ja kirkot eivät ole organisoituneet ja kirkolta puuttuu ekklesiologia, oppi kirkosta. Tosin CCC on yrittänyt ratkaista tiettyjä käytännön ongelmia kirkossa muodostamalla uuden kokeiluvaiheessa olevan kirkkojärjestyksen, mutta siitä puuttuu pohjana oleva teologia ja selvät teologiset perustelut. CCC on hallinnollinen keskus, mutta sillä ei ole auktoriteettia yksittäisten seurakuntien ylitse. Voiko kirkko siis toimia ilman kirkko-oppia, joka olisi perusteltu teologisesti?

Kirkon ongelma on myös ulkopuolisten, sitoutumattomien kristittyjen suuri määrä. Arvioidaan, että jopa noin puolet kristityistä kuuluu ns. kotikirkkoliikkeeseen, riippumattomiin kirkkoihin tai lahkoihin. Vaikka kristillisen neuvoston yhteys kotikirkkoliikkeeseen on suvaitsevainen, kirkolla ei ole keinoja tilanteen muuttamiseksi. Kirkon edustajat pelkäävät, että länsimaiset kirkot ovat nähneet viimeaikaisessa kehityksessä tilaisuuden omien tavoitteidensa toteuttamiseksi. Kiinan kirkon ykseyden säilyttäminen ei ole ollut heille tärkeää.

Kaiken kaikkiaan Kan Baopingin mukaan, kirkko tarvitsee uudistuksia, tai taantuminen voi olla edessä. Hän pelkää, että ilman visioita kirkko rappeutuu, vaikka se olisi kuinka suosittu. Määrällinen kasvu voi myös hajottaa kirkon ja vaarantaa sen tulevaisuuden, jos teologinen reflektointi ei kulje samaan tahtiin kirkon kehityksen ja kasvun kanssa.⁶²

SUMMARY

The Protestant Church in China has lived under Communist Government since 1949. The Three-Self Patriotic Movement (TSPM) was organized in order to increase co-operation and unite the Christians under communist rule. Christianity gained popularity after the Cultural Revolution, and numbers of Christians have greatly increased in the past twenty years. Nevertheless, it is still a very small minority religion when compared to the old Chinese religions. The weakness of the church – its lack of unity – is also a problem. The church lives in a post-denominational era: the old hierarchical Church structures are no longer valid. However, the new structure, under the Control of TSPM and China Christian Council (CCC), has no real power over the Christians; it is a loose organisation of denominations. Also, many Christian communities still resist joining the official Church, which makes it even more difficult for the official Church to exert control and evaluate teachings.

VIITTEET

1. Kiinan kommunistisen puolueen suhtautuminen uskontoon on ollut ristiriitainen: puolueen ideologia on ateistinen. Toisaalta se on joutunut hyväksymään käytännössä sen, että kiinalaiset ovat syvästi uskonnollista kansaa. Hunter and Chan, s. 47–48
2. Itsenäisyys merkitsee lähinnä itsenäisyyttä länsimaisten kirkkojen tai lähetystyön holhouksesta, mutta toisaalta edellyttää sopeutumista kommunistisen puolueen alaisuuteen. Kiinan uudistettu perustuslaki 1982, 36. artikla takaa kansalaisille vapauden uskoa tai olla uskomatta, kunhan sitä ei käytetä vallankumoukselliseen toimintaan. Lisäksi ohjeet sen toteuttamiseksi ”Dokumentti 19”, vuodelta 1982. Hunter and Chan, s. 48
3. CTR 8: s. 44–45 Uskonnolliset yhteisöt ovat lähes ainoita sallittuja organisaatioita valtiossa, mikä tekee niistä erittäin sensitiivisiä. Hunter and Chan, s. 42 Perinteiset uskonnot ovat sallittuja, kun taas uusia

lahkoja, kuten Falung-gong, pidetään terroristijärjestöjen vertaisina, Helsingin Sanomat 7.2.200

4. Helsingin Sanomat 10.1.2002. Kristittyjen määrää on vaikea arvioida, koska osa seurakunnista on rekisteröimättömiä. Kristittyjen määrän nopea kasvu voi myös olla poliittinen uhkatekijä, joten kasvu pyritään minimoimaan virallisissa tilastoissa. Myös yksityisen ihmisen urakehitykseen tunnustautuminen kristityksi saattaa vaikuttaa. Hunter and Chan, s. 47, 66–67, 71
5. CTR 8, s. 44–. Wang Weifanin ja Ji Fengwenin apologeettinen kirjoitus, jossa uskonnonvapautta ja sen tärkeyttä kiinalaisessa yhteiskunnassa korostetaan. Artikkelin ilmestyi Religion-lehdessä, Nanjingin yliopiston uskonnollisten instituutin julkaisussa ja se leviää kansallisesti hallituksen ja puolueen toimistoihin, joissa sillä on laaja ja vaikutusvaltainen lukijakunta.
6. CTR 8, s. 45: Pastori Yu Guozhen 1906 oli varhaisimpia liikkeelle lähtijöitä, 1926 Guangdongissa "The Church in China" aloitti liikkeen erityis-oikeuksien hävittämiseksi, "Movement to abolish the unequal treaties."
7. CTR 8, s. 46 Wickeri s. 37: Itse asiassa Kolmen itsen periaatteet ovat peräisin 1800-luvulta lähetystyöntekijöiltä, jotka arvostelivat kirkon ja kolonialismin liittoa. Henry Venn ja Rufus Anderson loivat ensimmäisinä kolmen itsen periaatteet.
8. Wickeri, s. 40
9. CTR 8, s. 46–47
10. Wickeri, s. 40, Hän oli ensimmäinen teologi, joka yhdisti rakkauden isänmaata ja kirkkoa kohtaan. 93. Gao Wangzhi, Christianity in China, s. 338–
11. CTR, s. 47–48. Mm. vapaaehtoisten laulusta tuli myöhemmin Kiinan kommunistisen tasavallan kansallislaulu.
12. Kuomintang oli Sun Yat Sen'in perustama puolue, jonka johtajana myöhemmin toimi Tsiang Kai Sek. Puolueen ihanteet olivat alun perin sosialistiset, mutta etääntyivät lopulta hyvin kauas niistä, kun puolue taisteli vallasta Japanin, kiinalaisten sotaherrojen ja kommunistisen puolueen puristuksessa.

13. Tästä sekavasta historian vaiheesta, jolloin Japani, kuomintang, kommunistit ja sotaherrat taistelivat poliittisesta vallasta esim. kirjassa Kiinan vuosisata. Kirkkokuntien yhdistymisestä Japanin alaisuudessa Timothy Brook, *Christianity in China*, s. 333
14. CTR 8, s. 48
15. Gao, *Christianity in China*, s. 342
16. CTR 8, s. 48–49
17. Gao, *Christianity in China*, s. 348
18. CTR 8, s. 49
19. Wickeri, s. Koska uskonto on luonteeltaan hitaasti katoava, kommunistit tunnustavat sen olemassaolon. Toiseksi kaikkia tarvitaan sosiaaliseen jälleenrakentamiseen yhtyneen rintaman alla, myös uskovaisia (religious believers).
20. Hunter and Chan, s. 58
21. CTR 8, s. 49–50, "Four Discussions on the Christian Question," Zhou Enlai on United Front Work (Selections), Wickeri, s. 95: sanallakaan ei viitata teoreettisiin näkemyksiin uskonnosta.
22. Manifesti löytyy mm. Ching Feng xxiv, no 1, March 1981
23. Gao, *Christianity*, s. 344
24. Chao, Jonathan, s. 15
25. CTR 8, s. 50–51 konferenssissa, joka käsitteli "kristillisiä ryhmiä, jotka saavat amerikkalaisten avustusta".
26. Hunter and Chan, s. 58. CTR 8, 51–52 kertoo tapahtumat kommunistiselle lukijakunnalleen: "Tänä neljänä lyhyenä vuotena Kolmen itsen -liikkeen (TSM) saavutukset olivat huomattavat:
"1. Länsimainen henkilökunta erotettiin, samoin hallinnollinen ja rahallinen tuki poistettiin ja näin realisoitiin toive itsenäisestä kirkosta. 2. Itsekritiikkiliikkeen (denunciation) avulla vähennettiin nöyrää ja pelokasta asenneta amerikkalaisiin ja nostettiin kansalaisten kansallista itsetuntoa. 3. Yhdistettiin pääosa kirkon johtajista kaikista kirkkokunnista ja teologista taustoista kiinalaiseen kirkkoon kolmen itsen, isänmaallisuuden ja anti-imperialismin otsikon alla. 5. Näin kirkolla oli tasapainottava ja kontrolloiva vaikutus poliittisessa tilanteessa, kun uutta yhteiskuntaa oltiin rakentamassa. 6. Korruptiota ja pahuutta kirkossa tuotiin esiin ja

tuhottiin. 7. Pelastettiin monia papistosta, jotka olivat olleet imperialismin myrkyttämiä ja auttamalla heitä muuttumaan positiivisiksi elementeiksi, jotka rakastavat maataan ja kirkkoaan. 8. Hallinnoitiin kahta seminaaria, Nanjingin ja Yanjingin, jossa kasvatettiin teologian opiskelijoita, jotka rakastavat maataan ja kirkkoaan ja tukevat kolmea itseä, heistä tulee kirkon keskeisiä vaikuttajia. 9. Kirjoitettiin uusi sivu kristillisen kirkon historiassa, joka aiheutti myös uudelleenajattelua länsimaaisessa kristillisyydessä. 10. Luotiin uusi malli kristillisyydelle niille kirkkoille Aasiassa ja Afrikassa, jotka vielä elivät semi-kolonialistisissa yhteiskunnissa.”

27. Love, s. 2

28. Kristityt voivat osoittaa liittyvänsä edistyksen aaltoon yhdistymällä. Gao, Christianity..., s. 347

29. Chao, s. 19 Wangin ja Jin esittämiä syitä pidän epätodennäköisinä:

1. Kansallinen suvereenius johti kristittyjen suvereeniuteen. Kiinalaisten ei enää tarvinnut ottaa vastaan ohjeita länsimaisilta lähetysjärjestöiltä.
2. Traditionaalisen kiinalaisen kulttuurin ymmärtävä ja kokoava henki ja sosialismin kollektiivinen henki ilmentyi kristillisyydessä kirkkokuntien yhdistymisenä.

30. Gao, Christianity... s. 348

31. Gao, Christianity... s. 346

32. Wangin ja Jin mukaan ”vanhoilliset” näkemykset ihmiskunnan turmeltuneisuudesta olivat lisänneet kannatustaan, samoin ajatukset, että vain kristityt olivat puhtaita ja pystyivät erottamaan oikean ja väärän, että kristittyjen ja ei-kristittyjen välillä ei voi olla yhteistä maaperää keskusteluille tai yhteistyölle, että usko ei tarvitse etiikkaa tai moraalisia periaatteita jne.

33. CTR 8, s. 52–53

34. CTR 8, s. 54

35. Hunter & Chang s. 81, 92

36. Gao, Christianity in China, s. 348

37. CTR 8, s. 55

38. CTR 8, s. 55 Myös buddhalaisten munkkien keskuudessa tästä ajasta on vaikea saada tietoja. Aihe on tabu, ehkä puolueen kattavan tarkkailujärjestelmän vuoksi. Hunter and Chan, s. 224

39. Meisner, s. 406
40. 1989 oli 6375 kirkkoa, joista 2683 uudelleenrakennettuja. Lisäksi 20 602 kokouspaikkaa. CTR 8, s. 55
41. China Christian Council, CCC
42. Paralleeliorganisaatot, (liang hui) joista TSPM on poliittinen organisaatio, joka mm. vastaa ulkomaisista vierailijoista, kun taas CCC on kirkollinen ja pastoraalinen tehtäviltään. Useimmat johtajista olivat jo ennen kulttuurivallankumousta johtajina ja käytännössä CCP:n nimittämiä, väittää Hunter and Chan, s. 58–59 Organisaatioiden jäsenet ovat lähes identtiset ja usein kokoontuvatkin samaan aikaan. Chao, s. 22
43. Kymmenessä vuodessa näistä valmistui 779 oppilasta, jotka sijoituivat vanhenevien edeltäjiensä rinnalle kirkon palvelukseen. Työntekijäpulan vuoksi tarjottiin myös kursseja maallikotyöntekijöille, jotka tekevät työtä palkatta. 1988 näitä kursseja oli pidetty 779, ja niiden vaikutusta kirkon ja kristittyjen elämään ei pidä väheksyä. Hunter and Chan, s. 77, CTR 8, s. 57
44. Vanhat papit, sukupolvien kuilu: 1980-luvun lopulla oli papiston keski-ikä 74 vuotta. Kun osa oli nuoria, oli vanha papisto iältään jo yli 80-vuotiaita. Hunter & Chan, s. 61
45. Wang ja Ji: Teologian piirteitä ovat: •Kristuksen inkarnaatio, ikuisen Sanan ilmestyminen lihaksi ja asuminen keskellämme. Tämä osoittaa materiaalsen maailman olevan hyvä, samoin kuin ihmisen luonnon, ja samalla antaa kristityille mahdollisuuden muodostaa etiikan, joka keskittyy toisten rakastamiseen ja palvelemiseen ja inhimillisen luonnon puhdistamiseen ja kohottamiseen. •Kristuksen "ei palveltavaksi, vaan palvelemaan" -lähestymistapa, jossa uhraataan itsensä toisten puolesta; elämä, joka on toisten palvelemiseen tarkoitettu. •Kristuksen pappeus, joka tarkoittaa identifioitumista omaan kansaan, heidän ilojensa ja surujensa jakamiseen, ihmisten virheiden ja ahdistusten kantamiseen ja rukoilemiseen heidän puolestaan. •Kristuksen kuolema ja ylösnousemus. Tämä johtaa meidät etsimään laajemmin ihmisen henkeä ja ylitsevuotavaa rakkautta, joka ottaa toisten huolet itse kantaakseen, uhrautuu rauhan vuoksi ja parantaa

ihmiskunnan, se heijastaa viimeisten kahdenkymmenen vuoden kokemuksia kristittyjen kuolemasta ja ylösnousemuksesta Kiinan kansan kanssa. Näiden teologisten ajatusten fokus on Kristus, joka poikkeaa viitekehykseltään länsimaisesta teologiasta. Sen perusta on kiinalaisen kristinuskon käytännön historia. Tämä ei perustu teoreettisiin pohdintoihin. Siihen vaikuttaa suuresti kiinalainen humanismi, mutta sitä värittää myös kiinalainen pragmaattisuus. CTR 8, s. 56–57, Hunter and Chan, s. 76

46. Christianity & Modernization, s. 15, katso myös Amity News Service -julkaisu internetissä
47. The CCC joins..., China News, Winter/Spring 1991–1992, s. 622.
48. Risto Cantell, Kiinan kirkon kasvot, esitelmä 29.1.2002
49. Hunter and Chan, s. 63–64
50. Ting, Love... s. 4 ja 223
51. Brook, Christianity... s. 337
52. Artikkelit CTR 9, s. 60
53. CTR 8, s. 45 Vuonna 1807 saapui oopiumisodan jälkeen ensimmäinen englantilainen lähetystyöntekijä Robert Morrison Kiinaan.
54. CTR 9, s. 63. Kiinalainen uskonto on aina ollut non-eksklusiivinen. Wickeri, s. 30
55. Chen, Christianity and Modernization, s. 26–27, 28
56. Wickeri, s. 29: profound value of moral conviction
57. Love..., s. 8, Yang, s. 140, Li Pengye, Christianity and Modernization, s. 59–
58. Li, Christianity and Modernization, s. 65
59. CTR 9, s. 64. Buddhalaiset kärsivät samalla tavoin kuin kristityt Kiinan uskontopolitiikasta. 1980-luvulle puolesta miljoonasta munkista oli selviytynyt elossa vain 25 000, ja uusia oli tullut 1990-luvulle tullessa vain n. 1100, tuskin tarpeeksi edes pitämään munkkien määrän samalla tasolla kuin ennen. Toinen, positiivisempi arvio on 4000 vuosina 1982–1986, koko vuosikymmenen aikana arviolta 10 000. – Osittain tuhojen suuruudesta, osittain nykyisestä innostuksesta johtuen virallisia tilastoja avatuista luostareista ei ole. Buddhalaista munkkilaitosta vaivaa kuitenkin korruptio, ja väärinkäytökset, kun ulkomailta virtaavaa rahaa

kanavoidaan puhtaasti munkkien omaksi hyödyksi. Esim. joku saattaa ruveta muutamaksi vuodeksi munkiksi hankkiakseen rahat naimisiin menoa varten. Hunter and Chan, s. 221–222

60. CTR 9, s. 62

61. CTR 9, s. 68–69 Viime vuosina CCC on yrittänyt suuntautua uudestaan kolmesta itsestä kolmeen hyvään, tarkoittaen kirkollisten tehtäviensä hyvää toteuttamista. Se merkitsee seurakunnallista ja teologista kontekstualisointia.

62. CTR 9, s. 72–73

LYHENTEET

CCC	China Christian Council
CCP	China Communist Party
CTR	Chinese Theological Review
TSM, TSPM	Three Self Movement, Three Self Patriotic Movement

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Bays, Daniel H., ed.

1996 Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present.
Stanford University Press

Chao, Jonathan

1988 Church and State in Socialist China 1949–1988. Wise as Serpents,
Harmless as Doves: Christians in China Tell their Story. Hong Kong

Chin Anping & Spence, Jonathan

1996 The Chinese Century. Endeavour Group, UK. Suom. Kiinan vuosisata.
Tammi

Kan Baoping

1994 The Christian Church in it's Chinese Context. CTR 9, s. 60–73

Hunter, Alan and Chan Kim-Kwong

1993 Protestantism in Contemporary China, Cambridge University Press

Meisner, Maurice

1993 Mao's China and after. A History of the Peoples's Republic. Third edition. New York

Ting, K. H.

2000 Love Never Ends. Yilin Press, Nanjing, China

Wang Weifan and Ji Fengwen

1990 Forty Years of Chinese Christianity. Ilmestynyt sarjassa: Research in World Religions, No. 4, 1990, käännök englanniksi CTR 8, s. 44–62

Wickeri, Philip L. & Cole, Lois, eds.

1994 Christianity & Modernization, a Chinese Debate. Daga Press, Hong Kong

Wickeri, Philip L.

1998 Seeking the Common Ground. Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front. Maryknoll, New York

Yang Huilin

2001 The Religious Studies in the Mainland China. Lähetysteologinen aikakauskirja, vol. 6. Kirkon lähetystyön keskus. Helsinki

JAPANILAISILLE IKÄÄNKUIN JAPANILAINEN

JOHDANTO

Apostoli Paavali käynnisti lähetystyöiminnän, johon kuului luonnollisena asiana evankeliumin julistaminen ei vain juutalaisille vaan myös kreikkalaisille. Käytännössä tämä merkitsi globaalin pakanalähetystyön alkua. Työalueeseen kuului koko Rooman imperiumi uskontoineen, filosofioineen ja hellenistisine kulttuureineen. Paavalin lähetysmetodin yksi keskeinen piirre on ilmaistuna ohjelmallisesti hänen lausahduksessaan **„olen ollut juutalaisille ikäänkuin juutalainen... lain alaisille ikäänkuin lainalainen... ilman lakia oleville ikäänkuin olisin ilman lakia”** (1 Kor 9: 20, 21).

Edellä esitettyä Paavalin viitoittamaa lähetystyön mallia on pyritty toteuttamaan maailmanlähetyksessä läpi sen historian. Missiologiassa ovat vakiintuneet sellaiset termit, kuten kontekstualisointi, adaptaatio ja inkulturaatio, joiden sisältö kuvastaa lähetystyössä alusta asti omaksuttua asennetta lähestyttäessä vieraan uskonnon ja kulttuurin edustajia. On yritetty mahdollisimman hyvin ottaa huomioon se ympäristö ja tilanne, uskonnollinen, kulttuurinen ja elämäkokemuksellinen, jossa kulloinkin toimitaan. Edellä mainitun Paavalin viitoittaman lähetysmetodin toteutus tähtäsi yksinomaan ihmisten, juutalaisten ja



TT, PASTORI PEKKA HUHTINEN ON SUOMEN TEOLOGISEN INSTITUUTIN (STI) TUTKIJA. LÄHETYSTYÖSSÄ JAPANISSA 1983–1992 JA 1994–1996. VÄITÖSKIRJA JAPANILAISESTA UUSUSKONNOSTA **“THE SCIENCE OF HAPPINESS”** (2000).

pakanoiden voittamiseen Kristukselle, pelastukseen. **“Kaikille minä olen ollut kaikkea, pelastaakseni edes muutamia.”** (1 Kor 9:22). Tämä kristillisen kirkon lähetystyön lähtökohta ja päämäärä on pidettävä mielissä puhuttaessa kontekstualisoinnista, adaptaatiosta ja inkulturaatiosta.

Koska lähetystyön toteuttaminen on uskottu tavallisten vajavaisten ihmisten käsiin, on selvää, että myös kristillisen lähetystyön pitkän historian aikana on tehty virheitä. Nämä ovat voineet olla toiminnallisia, asenteellisia ja mikä vakavinta myös sisällöllisiä.¹ Teemme kuitenkin kardinaalivirheen, jos lähdemme kyseenalaistamaan menneitten polvien lähetystoiminnan tai jopa leimaamaan sen epäonnistuneeksi. Syvimmiltään lähetystyön menestyminen tai menestymättömyys ei ole ratkaisevasti riippuvainen metodeista eli siitä, miten julistetaan, vaan siitä, mitä julistetaan ja opetetaan. Eikä meillä ole käytettävissämme edes luotettavia mittareita ja muita välineitä, joilla voisimme tulostaa lopputuloksen. Sanan kylvötyön luonne on salattu.

Seuraavassa tarkastellaan lyhyesti kristinuskon asettumista Japaniin, sekä tähän prosessiin liittyviä ongelmakohtia ja niiden ratkaisuyrityksiä. Kristinuskolla ja kristityillä on ollut Japanissa kivinen tie kuljettavanaan. Miksi näin on ollut, sitä on yritetty selvittää niin japanilaisten kristittyjen toimesta kuin lähetystenkin piirissä.

SYNKRETISMIN KEHTO

Japanin kulttuurista ja uskonnollista ilmapiiriä on vanhastaan sävyttänyt pyrkimys harmoniaan. Japanilaisen uskonnollisuuden luonnetta ei kuvaa mikään muu käsite osuvammin kuin synkretismi.² Synkretismi ja harmonia-tendenssi liittyvät läheisesti yhteen. Niin vahva ja omaleimainen kuin buddhalaisuus olikin jo saapuessaan Kiinan ja Korean kautta Japaniin 500-luvulla,³ sen oli osoitettava uudenlaista avoimuutta ja vastaanottavaista asennetta japanilaisia, erityisesti koko Japanin identiteetin kannalta tärkeää shintolaisuutta kohtaan. Buddhalaisuus oli ota tai jätä -tilanteessa. Omaksumalla inklusiivisen linjan suhteessaan shintolaisuuteen buddhalaisuus onnistui saamaan lujan jalansijan japanilaisten keskuudessa ja sittemmin tulemaan jopa osaksi japanilaisuutta.⁴ Tuloksena oli japanilainen versio buddhalaisuudesta.

Osa siitä uskonnollisuudesta, mikä tänä päivänä näyttää Japanissa liittyvän lähinnä buddhalaisuuteen, on itse asiassa omaksuttu shintolaisuudesta. Varsin pian Japanin buddhalaisuudessa yleistyi alkuperäiselle buddhalaisuudelle vieras jumalauskko. Samoin buddhalaisuuden japanilaisversioon tulivat keskeiselle sijalle shintolaisuudesta vaikutuksensa saaneet kuolleiden henkien palvontarituaalit ja hautajaismenot. Japaniin tullessaan buddhalaisuus kohtasi vanhoja ja niin vakiintuneita uskonnollisia traditioita, ettei niitä ollut mahdollista noin vain ohittaa. Siten niistä tuli vähitellen osa omaleimaista japanilaista buddhalaisuutta. Buddhalaisuuden, erityisesti Tendai ja Shingon -buddhalaisuuden omaksuma inklusiivinen ja synkretistinen perusasenne tuotti sittemmin synteessin, joka Japanin uskonnollisuuden tutkimuksessa on tullut tunnetuksi *shintolais-buddhalaisena amalgaamina*.⁵ Tämä seostumisprosessi mahdollisti rauhanomaisen rinnakkaiselon shintolaisuuden ja buddhalaisuuden kesken.

Sittemmin historian aikana, nimenomaan Tokugawa-kaudella (1603–1868), shintolais-buddhalainen amalgaami on tosin rakoillut, mutta ei niinkään sisällöllisistä kuin valta- ja uskontopoliittisista syistä. On syytä todeta, ettei synteesi olisi ollut mahdollista myöskään ilman shintolaisuudelle ominaista synkretismiä ja harmonia-ajattelua. Vaikutusvirta kävi molempiin suuntiin. Myös shintolaisuus omaksui buddhalaisuudesta tiettyjä piirteitä. Esimerkiksi shintolaisen liturgian katsotaan saaneen vaikutteita buddhalaisesta sutra-resitaatiosta.⁶

Synkretismin vaikutuksesta Japanissa on helposti syntynyt uusia uskontoja ja uskonnollisia liikkeitä. Luonteenomaista uusille liikkeille on ollut se, että yleensä ne ovat omaksuneet jäsenyyteen nähden sellaisen väljyyden, että niiden toiminnan ei ole katsottu olevan varsinainen uhka jo olemassa oleville liikkeille.⁷ Japani jumalten ruuhka-alueena on otollista maaperää synkretistisille liikkeille, mutta vaikea kenttä kristinuskon eksklusiivisuuden ja kristillisen lähetystyön kannalta.

LÄHETYSTYÖN VIREÄ ALKU JA KRISTINUSKON KIELTOLAKI

Tokugawa-kausi oli Japanissa buddhalaisen valtapolitiikan aikaa. Kuten edellä viitattiin, tuohon kauteen liittyvät kristinuskon kieltävä laki ja kristittyjen ankarat vainot. Kaikki hautajaiset määrättiin pidettäväksi buddhalaisen papin

johtamin menoin.⁸ Luotiin danka-järjestelmä, jossa kaikki japanilaiset pakotettiin rekisteröitymään paikallisiin temppeleihin. Tällä toimenpiteellä pyrittiin paitsi tehostamaan buddhalaisuuden asemaa ja vaikutusta, myös kitkemään kristinusko kokonaan pois Japanista.

Aivan viimeaikaisten tutkimusten ja tehtyjen löytöjen mukaan näyttää ilmeiseltä, että japanilaisilla on ollut kosketusta kristinuskoon jo satoja vuosia ennenkuin varsinaisen lähetystyö aloitettiin 1500-luvulla. Kristinuskon varhaisimpien vaikutusten oletetaan olevan peräisin Kiinan nestoriolaisuudesta.⁹ Mikäli kyseinen oletus pitää paikkansa, tässä voi olla yksi selitys sille, että varsinaisen lähetystyön alettua Francis Xavierin johdolla 1549 kristinusko saattoi levitä, jälkeen päin ajateltuna, hämmästyttävällä nopeudella. Runsaat puolivuosisataa työn alkamisesta vuonna 1614 kristittyjen määrä oli jo peräti 300 000, Japanin koko väkiluvun ollessa noin 20 miljoonaa.¹⁰ Verrattuna nykyiseen tilanteeseen kristittyjen prosentuaalinen osuus koko väestöstä oli tuolloin suurempi kuin nyt.¹¹ Tästä huolimatta kristinusko koettiin toisaalta yleisesti japanilaisuuden ja japanilaisen uskonnollisuuden kannalta vieraaksi. Oman rasitteensa lähetystyön kannalta toivat kauppa- ja siirtomaa-poliittiset yhteydet.

Vierauden tunne johtui nimenomaan kristinuskon luonteesta ja siitä, että se ei voinut olemuksensa mukaisesti taipua buddhalaisten painostuksentakaa synkretismiin. Se, mitä aikanaan oli tapahtunut buddhalaisuudelle sen saapuessa Japaniin, ei toteutunut kristinuskon kohdalla, vaikka paikallisella tasolla saattoikin ilmetä synkretistisiä piirteitä.¹² Pian kristillisen lähetystyön aloittamisen, kirkon syntymisen ja kristittyjen lukumäärän lupaavan kasvun jälkeen Japanin kristityillä oli edessään karu taival. He joutuivat ennenkaikkea buddhalaisuuden painostuksen ja vainon alle lähes kahden ja puolen vuosisadan ajaksi. Painostuksen ja vainon kausi alkoi kristinuskon kieltävän ediktin julkaisemisella vuonna 1614, joskin jo 1500-luvun lopulla (1587) oli laadittu ensimmäinen virallinen kristinuskon vastainen edikti.¹³ Kristinuskon saaman vastustuksen syvyyttä ja voimaa kuvaa osaltaan se, että vaikka Japani avautui lännelle ja olot muutenkin vapautuivat Meiji-reformin myötä vuonna 1868, kristinuskon kieltävä laki kumottiin vasta viisi vuotta myöhemmin vuonna 1873.¹⁴

KRISTINUSKON JAPANILAISTAMISPYRKIMYKSIÄ

Kristinuskon japanilaistamispyrkimyksen taustalla on halu löytää sellainen kristinuskon ja kristillisen praktiikan ilmiö, mikä ei ole sidoksissa ulkomaiseen ja varsinkaan lännen kulttuuriin. Kristinuskosta on pyritty karsimaan vieraat kulttuurirasitteet ja siitä on soveltaen omaksuttu mahdollisimman puhdas ylikulttuurinen aines. Mukana on myös motiivi vapautua lähetysten ja niiden taustalla olevien järjestöjen ja kirkkojen holhouksesta. Samalla japanilaiset kysyvät, löytyisikö kristinuskolle edes jonkinlaisia paralleleja japanilaisesta uskonnollisuudesta ja kulttuurista. Kuinka paljon asiaan on vaikuttanut Japanissa ajoittain hyvin voimakkaana aaltoileva nationalismi, on vaikea määritellä, mutta nationalismin vaikutusta ei tässä yhteydessä tule vähätellä.

Edellä mainitut tekijät ovat tuottaneet viimeisen sadan vuoden aikana lukuisan määrän kotimaisia japanilaisjohtoisia kristillisiä tai kristillisperäisiä liikkeitä (indigenous Christian movements).¹⁵ Monet kyseisistä liikkeistä (esim. Nonchurch Movement, The Way, Christ Heart Church, The Original Gospel, The Holy Ecclesia of Jesus) katsovat edustavansa oikeata, nimenomaisesti Japaniin sopivaa kristinuskkoa.¹⁶ Tunnetuimmaksi näistä on niin Japanissa kuin sen ulkopuolellakin tullut Uchimura Kanzon vuonna 1901 perustama kirkottomuusliike (Nonchurch movement), joka on saanut paljon kannatusta japanilaisen älymystön keskuudessa.

Yhteistä japanilaisille kristillisperäisille liikkeille on se, että ne ovat jääneet jäsenmääriltään pieniksi. Jäsenluku vaihtelee muutamasta sadasta runsaaseen kahteenkymmeneen tuhanteen jäseneseen.¹⁷ Tämä selittää ainakin osittain sen, miksi näistä liikkeistä, edellä mainittua Uchimura Kanzon perustamaa kirkottomuusliikettä lukuunottamatta, tiedetään hyvin vähän.

Klassisessa kristinuskossa, jota myös Japanissa tehdyn perinteisen lähetystyön voidaan katsoa edustaneen, lähtökohtana on Raamatun tunnustaminen ilmoituslähteenä ja auktoriteettina. Tähän kuuluu laajemmin pitäytyminen jakamattoman kirkon yhteisiin uskontunnustuksiin. Käytännössä tästä on seurannut selkeä rajanveto ei-kristillisten, pakanallisten uskontojen ja traditioiden suuntaan. Japanilaiset kristillisperäiset liikkeet poikkeavat, mikä enemmän ja mikä vähemmän, tästä perinteisestä kirkon ja lähetystyön linjauksesta.

Irtaantumispyrkimys ulkomaisuuden rasitteista ja lännen kristillisten kirkkojen ja lähetysten hoihouksesta japanilaisille soveltuvaan kristinuskon muotoon on vaikuttanut siihen, että uusissa liikkeissä on tapahtunut selvää liukumista pois klassisen kristinuskon keskeisistä opeista ja korostuksista. Edustavina esimerkkeinä mainittakoon ilmoituskäsitys ja siihen liittyen suhde ei-kristillisiin uskontoihin ja traditioihin, kolminaisuusoppi, sakramenttioppi sekä käsitys pelastuksesta.

Raamatun ehdoton auktoriteetti ja normatiivinen asema ilmoituksen lähteenä on japanin kristillisperäisissä liikkeissä korvattu uudennlaisella ilmoituskäsityksellä. Raamatun rinnalle on noussut japanilainen uskonnollinen traditio, jossa shintolaisuudella ja Japanin buddhalaisuudella, sekä myös konfutselaisuudella on keskeinen roolinsa. Johdonmukaista tälle ajattelulle on suhteellinen totuuskäsitys. Totuus ei ole löydettävissä vain Raamatussa ja kristillisessä traditiossa, vaan myös Aasian uskonnoissa. Lisäksi emotionaalisille uskonnollisille kokemuksille voidaan antaa ilmoituksellinen painoarvo.¹⁸ Ilmoitus on luonteeltaan jatkuvaa ja vanhaa ilmoitusta täydentävää ja syventävää. Jakamattoman vanhan kirkon konsiilien työskentelyn tuloksena syntyneille uskontunnustuksille ei anneta auktoriteettiasemaa niiden länsisidonnaisuuden vuoksi, vaan Raamattua tulee tulkita kansallisen kulttuurin valossa ilman ekumeenisten tunnustusten ohjailua.¹⁹

Japanin kristillisperäiset liikkeet ovat suhtautuneet myös kolminaisuusoppiin joko torjuvasti tai sen merkitystä vähätellen. Tällä on yhteytensä sakramenttikästytykseen. Osassa kyseisistä liikkeistä sakramenttien merkitys pelastuksen kannalta välttämättöminä hyljätään kokonaan. Esimerkiksi Uchimura korosti siinä määrin ihmisen pelastumista yksin uskosta, että kasteen ja ehtoollisen sakramentit menettivät perinteisen merkityksensä. Hän piti sakramenteja vain kristinuskon rituaalisina menoina, joita Euroopan protestanttinen reformaatio ei onnistunut syrjäyttämään.²⁰ Samaan kokonaisuuteen kuului myös, että ordinoitua papistoa ei tarvittu, vaan se voitiin korvata kaikkien uskovien pappeudella.²¹ Uchimuran ajatuksilla on ollut merkittävä vaikutus Japanin muihinkin kristillisperäisiin liikkeisiin. Kasteen tilalle tuli monissa liikkeissä käyttöön eräänlainen allekirjoitus- ja valaseremonia.²² Joissakin liikkeissä kastekäytäntö on jatkunut, mutta kastetta ei välttämättä toimiteta kolmiyhteisen

Jumalan nimeen vaan Jeesuksen nimeen.²³ Uusien, aidosti japanilaisten jumalapaalvelusmuotojen löytämiseksi ja kehittämiseksi omaksuttiin paljon vaikutteita shintolaisuudesta.²⁴

Aasialaisen uskonnollisen ja filosofisen tradition nostamisesta Raamatun ilmoituksen rinnalle on ollut tuloksena uudenlainen pelastuskäsitys. Amida-buddhalaisuudessa tunnetun *tariki*-käsitteen ("toinen voima") kautta nähtiin linkki kristinuskossa korostettuun uskolla pelastumiseen. Uchimuralla oli jopa sellainen käsitys, että kun Japanin "evangeliset buddhalaiset" tajuaavat Amidan olleen vain epähistoriallinen myyttinen hahmo ja kun he saavat kuulla evankeliumia historiassa eläneestä Jeesuksesta, maailma saa olla todistamassa suurinta herätystä, mikä koskaan on tapahtunut.²⁵ Kirkottomuusliikkeen käsityksistä radikaalimmin aasialaisen uskonnollisuuden suuntaan eteni Spirit of Jesus Church -liike, joka hylkäsi käsityksen ihmisen perisyntisyydestä ja omaksui konfutselaisen käsityksen, jonka mukaan ihminen on pohjimmiltaan hyvä, mutta tarvitsee kehitystä.²⁶ Kehitysajatus puolestaan on hyvin keskeinen aasialaisessa uskonnollisuudessa, jossa se yhdistetään jälleensyntymisoppiin.

Japanin omasta uskonnollisuudesta ja kulttuurista nousevista erityisyyksistä suhtautuminen vainajiin, esi-isien henkiin ja kuoleman jälkeiseen maailmaan on ollut ja on edelleen japanilaisten kristittyjen ja seurakuntien elämässä kenties vaikein ongelma. Tämän saa huomata pian myös nykypäivän lähetystyöntekijä. Ongelma kulminoituu kysymykseen esi-isien henkien palvonnasta ja suhtautumisesta kotialttariin eli *butsudaniin*. Japanilaiset ovat tottuneet kollektiiviseen, perhe- ja sukukeskeiseen ajatteluun, kun taas kristinuskossa korostuu yksilökohtaisuus. Lähetystyön historian aikana on yritetty monin eri tavoin ratkaista em. ongelmaa. Kristinuskoon kääntymisen myötä on pyritty konkreettisesti irrottautumaan kotialttariperinteestä joko kokonaan poistamalla ne kodista, tai yrittämällä löytää kristillinen kotialttarimalli, tai tulkitsemalla kotialttarin edessä tapahtuva rituaali vainajien kunnioitukseksi eikä palvonaksi. Joissakin tapauksissa kotialttareista luopuminen on merkinnyt ristiriitoja suvun piirissä, mutta se on herättänyt myös hedelmällistä prosessointia kristinuskon ja japanilaisen uskonnollisuuden olemuksesta. Traditionaalisen kotialttarikäytännön jatkuminen tai alttarien säilyttäminen kodeissa on ylläpitänyt tietoista tai tiedostamatonta sidonnaisuutta buddhalaisuuteen.²⁷ Myös Japanin

kristillisiperäiset liikkeet ovat yrittäneet löytää omia ratkaisujaan ongelmaan. Ratkaisuyritykset ovat vaihdelleet laidasta toiseen, mutta monessa tapauksessa on päädytty siihen, että kotialttariperinne siihen liittyvine rituaaleineen ja esineineen on jatkunut muodossa tai toisessa.²⁸ Yhteenvedona voidaan todeta, että jännite jatkuu. Ratkaisua tulisi etsiä tutkistelemalla, missä kulkee raja palvonnan ja kunnioituksen välillä kristinuskon näkökulmasta tarkasteltuna. Ratkaisua ei tuo perinteisen palvontakäytännön selittäminen pelkästään kunnioitukseksi, buddhalaisten rituaalien säilyessä ja seremoniallisen kaluston käytön jatkussa.²⁹

Liberaaliteologinen raamattututkimus on jo kauan ollut Japanissa tunnettu. Kristillisiperäisiin liikkeisiin sillä on ollut merkittävä vaikutus. Yksi esimerkki tästä on 1900-luvun alkupuolella perustettu The Way -liike. Liikkeen johtaja Kaiseki Matsumura väitti vuonna 1929 ilmestyneessä kirjassaan kristinuskon oppien Raamatun erehtymättömyydestä, Jeesuksen neitseestäsyntymisestä ja Kristuksen sovituskuolemasta olevan valheita.³⁰ On selvää, että kun on edetty tähän saakka, yhteys klassiseen kristinuskoon on katkennut.

LOPUKSI

Japanin kristillisiperäisten liikkeiden tarkastelu osoittaa, että kristinuskko ja lähetystyö taustakirkkoineen ja -järjestöineen on joutunut Japanissa ankaran kritiikin kohteeksi. Lähetykset eivät ole yrityksistä huolimatta kyenneet laajasti ja syvästi tavoittamaan evankeliumilla japanilaisten sydämiä, vaan kristittyjen osuus on pitkään itsepintaisesti pysytellyt n. 1 %:n paikkeilla. Voidaan tietenkin väittää, että vika on ollut lähetystyöntekijöissä, heidän osaamattomuudessaan tai vaikkapa kontekstualisoinnin puutteessa. Japanin lähetystyössä pitkään toimineena uskallan kuitenkin väittää, että on mahdotonta löytää ja nimetä yhtä ja ratkaisevaa virhettä tai erehdystä. Evankeliumin eteneminen ja vastaanottaminen on pohjimmiltaan salattu Pyhän Hengen ohjaama tapahtuma, jota ihminen ei hallitse. Japanin kristillisiperäiset liikkeet omalaatuisuudessaan osoittavat sen, että 'japanilaisille ikäänkuin japanilainen' ei voi lähetystyössä tarkoittaa sellaista japanilaistumista, mikä käytännössä merkitsee synkretismia, joutumista klassisen kristinuskon ulkopuolelle uususkontojen kategoriaan. Kristinuskon

olemukseen kuuluva eksklusiivisuus on aina ollut Japanin synkretismin läpäisemässä kontekstissa suuri ongelma. Tätä ongelmaa on yritetty ratkaista ja tasoittaa eri tavoin, kuten edellä artikkelissa on osoitettu. Jäljet peloittavat. On jatkuvasti tutkisteltava ja työstettävä, mitä merkitsee raamatullisessa ja missionaarisessa mielessä 'japanilaisille ikäänkuin japanilainen', apostoli Paavalin sanoja soveltaen. Tämän pohtimisessa kannattaa nähdä vaivaa, sillä onhan kyse japanilaisten voittamisesta Kristukselle, pelastumisesta. **"Sillä ei ole pelastusta yhdessäkään toisessa..."** (Apt 4:12).

ENGLISH SUMMARY

This article "To the Japanese like a Japanese" is a critical survey to some endeavours of "japanizing" the Christianity by indigenous movements during the last century in particular. In the article especially the comprehension of the concepts as revelation, Trinity, sacraments and soteriology has been focused on. In addition, the influence of Japanese religious tradition to indigenous movements has been examined.

VIITTEET

1. Lindgren on todennut osuvasti lähetystrategiaan liittyvistä virheistä, ongelmista sekä niiden vaikutuksista, että ne "eivät kuitenkaan tuhoa lähetystyötä niinkuin sitä tuhoaa esim. Kristuksen ainiutlaatuisuuden kieltäminen". Lindgren 1997, 27.
2. Ks. Japanin japanilaisesta synkretismistä ja uskonnollisesta tilanteesta, Huhtinen 2000, 29–34.
3. Buddhalaisuus oli jo ennen Japaniin tuloaan omaksunut varsinkin Kiinasta uusia vaikutteita, jotka eivät kuuluneet alkuperäiseen intialaiseen malliin.
4. Näin ei tietenkään ollut heti, mutta tänä päivänä japanilainen mieltää itsensä yhtä lailla shintolaiseksi kuin buddhalaiseksikin nimenomaan sillä perusteella, että hän on japanilainen.

5. Kitagawa käyttää kyseistä ilmaisua (Shinto Buddhist amalgam) kuvatessaan shintolaisuuden ja buddhalaisuuden keskinäistä suhdetta erityisesti Tendai ja Shingon buddhalaisuuden alkuaikana Heian kaudella (794–1160). Ks. Kitagawa 1987, 75, 224.
6. Kitagawa 1987, 266.
7. Poikkeuksiakin on, kuten laajasti koko maailmassa tunnetuksi tulleet buddhalainen Soka Gakkai, jonka jäsenyys on selkeästi profiloitunut yhden liikkeen jäsenyydeksi.
8. Tilanne muodostui ongelmalliseksi myös shintolaisuuden kannalta, huolimatta jo vanhastaan omaksutusta amalgaami-asetelmasta. Vielä Meiji-kaudellakaan (1868–1912) shintopapit eivät saaneet toimittaa hautajaisia.
9. See England 1998, 105–111.
10. Uski 1979, 102. Eräiden arvioiden mukaan kristittyjen määrän on sanottu olleen jo vuonna 1605 peräti 4 % koko väestöstä. Näin esim. Anesaki 1980, 244.
11. Nykyisin kristittyjä lasketaan Japanissa olevan n. 1 % väestöstä. Vuonna 1614 kristittyjen osuus koko väestöstä oli n. 1,5 %. Uski 1979, 102.
12. Varsinkin Amida buddhalaisuudessa esiintyneellä armeliaisuuden, säälin ja uskon korostuksella katsottiin olevan yhtymäkohtia kristillisen julistuksen kanssa. Ks. Uski 1979, 33–35, 103.
13. Vuoden 1587 ediktin julkaisi kuuluisa sotilasjohtaja Oda Nobunaga, joka osoitti aluksi suurta myönteisyyttä kristinuskoa kohtaan, jopa siinä määrin, että hänen omat poikansa kastettiin. Nobunagasta tuli kuitenkin kristillisen lähetystyön jyrkkä vastustaja ja hän määräsi lähetystyötekijät lähtemään maasta. Anesaki 1980, 244, 245.
14. Ks. Anesaki 1980, 337.
15. Monet ko. liikkeistä ovat klassisen kristinuskon kannalta niin pitkälle eriytyneet, omaperäistyneet ja japanilaistuneet, ettei ole perusteltua ainakaan kaikkien kohdalla puhua kristillisistä liikkeistä. Tämän vuoksi tässä artikkelissa käytetään yleensä käsitettä 'kristillisperäinen liike'. Tätä käsitettä lähelle tulee japanilaisen uusien uskontojen tutkijan Shimazono Susumun suosittama nimike Christian-related New

- Religions in Japan. Ks. Shimazono 1992, 72. Japanissa ilmestynyt vuoden 1990 Dictionary of New Religions sijoittaa mainitut liikkeet uususkontojen kategoriaan.
16. Mullins 1998, 28–29.
 17. Mullins 1998, 25.
 18. Ks. Mullins 1998, 40, 50. Shinsui Kawai, "Christ Heart Church" -nimisen liikkeen perustaja, on esittänyt ajatuksen, että Aasian uskontojen kirjoitukset ovat Japanin kristittyjen "Vanha testamentti". Samantyyppinen täydentävän ilmoituksen ajatuksen on esittänyt myös Teshima Ikuro. Ks. Mullins 1998, 228–229.
 19. Mullins 1998, 40–41. Japanilaisen kristillisyyden aitous ilman ulkomaalaisten välittävää roolia korostuus Uchimura Kanzon lausumassa "Japanese Christianity is Christianity received by Japanese directly from God without any foreign intermediary; no more, no less." Uchimura 1981-1984, vol. 25, 592. Ks. myös Mullins 1998, 47, 202, 228. On huomattava, että eri liikkeiden välillä on huomattaviakin eroja. Esim. The Holy Ecclesia of Jesus -niminen kristillisperäinen liike hyvväksyy apostolisen uskontunnustuksen käytön. Ks. Mullins 1998, 226.
 20. Uchimuralla oli itsellään ajatus saattaa loppuun keskenjäänyt protestanttinen reformaatio. Mullins 1998, 59.
 21. Mullins 1998, 59.
 22. Näin esim. Kirkottomuusliikkeessä (Nonchurch movement) ja The Way -liikkeessä. Ks. Mullins 1998, 78. Toimiessani lähetystyössä Japanin Hakodatessa vuosina 1985–1988 tutustuin muutamaan kirkottomuusliikkeen jäseneseen. He kertoivat olleensa "tavallaan kastetut". Tällä he tarkoittivat sitä, että he olivat allekirjoittaneet kirkkonsa uskontunnustuksen. Vesikasteella heitä ei ollut kastettu.
 23. Näin Spirit of Jesus Church -liikkeessä, joka perustettiin vuonna 1941. Mullins 1998, 98.
 24. Sama tendenssi ilmeni myös siinä, että länsimaisen kirkkorakennus-arkkitehtuurin asemesta alettiin omaksua vaikutteita japanilaisesta temppliarkkitehtuurista.
 25. Uchimura 1981–1984, vol. 29, 521. Ks. myös Mullins 1998, 65–66.

26. Mullins 1998, 76–77.
27. Jossain määrin on tunnettua, että kristityksi tulleiden japanilaisten parissa on ikääntyminen ja kuoleman läheisyys uudelleen herättänyt kiinnostuksen ja jopa kääntymisen takaisin buddhalaisuuteen.
28. Ks. Mullins 1998, 140.
29. Kyseessä on niin tärkeä ja moniulotteinen ongelma, että tästä pelkästään olisi tarpeen kirjoittaa oma artikkelinsa tai kirjansa.
30. Matsumura 1929, 57–67. Ks. myös Mullins 1998, 74–75.

KIRJALLISUUS

Anesaki, Masaharu

1980 History of Japanese Religion. Tokyo.

Dictionary of New Religions

1990 Eds. Inoue, Nobutaka / Komoto, Mitsugu / Tsushima, Michihito / Nakamaki, Hirochika / Nishiyama, Shigeru. Tokyo.

England, John, C.

1998 The Hidden History of Christianity in Asia. Delhi.

Huhtinen, Pekka

2000 The Science of Happiness. A Missiological Study of a Japanese New Religion, "The Institute for Research in Human Happiness" (IRH). Helsinki.

Kitagawa, Joseph, M.

1987 On Understanding Japanese Religion.

Lindgren, Juhani

1997 Lähetys 2001. Lähetysstrategian näköaloja vuosituhatosen vaihtuessa. Nurmijärvi.

Matsumura, Kaiseki

1929 A Critique of Religions. Tokyo.

Mullins, Mark

1998 Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements.
Honolulu.

Shimazono, Susumu

1992 Salvation Religions in Contemporary Society. Tokyo.

Uchimura, Kanzo

1981–84 Complete Works of Uchimura Kanzo. Tokyo.

Uski, Jaakko

1979 Uskontojen Japani. Hämeenlinna.

MELANESIAN KARGOKULTIT KATOAVAA KANSANPERINNETTÄ VAI ELÄVÄÄ TODELISUUTTA?

Melanesian kargokulteiksi kutsutut liikkeet tunnetaan suhteellisen laajasti, mutta niiden luonnetta ymmärretään vähemmän. Suomalaisen uuden sivistys-sanakirjan mukaan kargokultti on "Uuden-Guinean alkuasukkaiden uskomus, että länsimainen tavara on jumalten lahja". Tämä stereotyyppinen käsitys on paitsi maantieteellisesti, myös sisällöllisesti epätarkka. Totuutta siinä on sen verran, että kargoistiset liikkeet ovat pohjimmiltaan uskonnollisia liikkeitä, ja niitä esiintyy muun muassa Uudessa-Guineassa.

Melanesia tarkoittaa "mustia saaria" eteläisellä Tyynellämerellä. Maantieteellisesti ja kulttuurisesti Melanesia eroaa Mikronesiasta pohjoisessa ja Polynesiasta idässä. Melanesia määritellään yleensä alueeksi, joka rajoittuu luoteessa Uuden-Guinean saareen, etelässä Uuteen Kaledoniaan ja idässä Fidziin, jossa voidaan jo havaita polynesianalaisen kulttuurin piirteitä.

Kristillinen lähetystyö eteni 1700- ja 1800-luvuilla eteläisellä Tyynellämerellä idästä länteen. Saatuaan jalansijaa Polynesian pienillä saarilla lähetysseurat kiinnostuivat Melanesian saarista, jotka olivat suurempia ja lähes tuntemattomia. Maantieteelliset olosuhteet olivat johtaneet eri väestöryhmien eristäytymiseen, eikä missään muualla maailmassa ole vastaavankokoisella alueella niin monta kulttuuria ja kieltä. Melanesiassa puhutaan lähes 1200 maailman noin 6000 kielestä.



TM, PASTORI JA TOIMITTAJA JUHA AUVINEN TOIMII SANANSAATTAJIEN APULAISLÄHETYSJOHTAJANA. HÄN ON TYÖSKENELLYT VUOSINA 1988–1994 SLEYN LÄHETTINÄ PAPUA-UUDEN-GUINEAN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON PALVELUKSESSA MM. VIES-TINTÄ- JA KIRJALLISUUSKONSULTTINA. HÄN ON OPISKELLUT MYÖS AUSTRALIASSA SEKÄ VIERAILLUT FIDZILLÄ JA SALOMON-SAARILLA. HÄN ON KIRKON LÄHETYSTYÖN TOIMIKUNNAN ASET-TAMAN ITÄ- JA ETELÄ-AASIAN TYÖRYHMÄN JÄSEN.

Jo ennen länsimaista kontaktia ja kristillisen lähetystyön vaikutusta Melanesiassa oli useita uusia ja muuttuvia uskonnollisia liikkeitä, joiden juuret olivat monimuotoisissa melanesialaisissa kulttuureissa ja alkuperäisuskunnoissa. Melanesialaiset eivät näyttäneet lainkaan tekevän eroa kulttuurin ja uskonnon tai uskonnollisen ja maallisen välillä. Holistinen maailmankuva sulki sisäänsä maanpäällisen ja tuonpuoleisen, melanesialainen tunsi olevansa osa kosmosta. Tämä merkitsi kiinteää suhdetta ympäristöön, aineelliseen ja henkiseen, henkiin ja jumaluuksiin. Esi-isillä oli tärkeä rooli melanesialaisten elämässä. Uskonnollisuudelle keskeiset käsitteet, mana ja pawa, kuvaavat voimaa, jonka saaneella oli mahdollista saavuttaa hyvä ja yltäkylläinen elämä, gupela sindaun. Kristittyjen lähetystyöntekijöiden saapuminen horisontin takaa "uivilla saarilla" yllään eurooppalainen vaatetus, mukanaan tulivoimaisia aseita, uusia työkaluja, pyhiä esineitä, kirjoja, ja huulillaan puhe Jumalasta, joka on melanesialaisten jumalia vahvempi, toi alueelle uuden ajan.

SATOJA USKONNOLLISIA LIIKKEITÄ

Lähetystyön tuloksena alueelle syntyi kristillisiä kirkkoja, jotka ovat kasvaneet voimakkaasti. Lisäksi syntyi myös liikkeitä, jotka saivat vaikutteita sekä kristinuskosta että paikallisista alkuperäisuskunnoista, mutta erottuivat näistä molemmista. Melanesiassa tällaisia uskonnollisia liikkeitä on laskettu olevan useita satoja. Vaikka monet näistä ovat olleet lyhytikäisiä, on niillä ollut yllättävä kyky painua maan alle ja ilmaantua myöhemmin uudessa muodossa. Huomiota herättävä piirre melanesialaisille liikkeille on odotus, jonka mukaan teollisesti valmistettuja tavaroita saapuu joko laivalla, lentokoneella tai rekka-autolla. Tästä johtuu liikkeistä yleisesti käytetty nimi "kargokultit".

Ensimmäiset dokumentoidut havainnot kargoistisista liikkeistä tehtiin vuonna 1860 Länsi-Irianissa. Ennen ensimmäistä maailmansotaa vastaavista liikkeistä havaittiin Australian ja Uuden-Guinean välisessä Torresinsalmessa, Fidzillä ja Uuden-Guinean eri osissa. Vuosien 1915 ja 1941 välillä lisääntyivät sekä kargoistiset liikkeet että niissä havaittavat kristilliset piirteet. Tyynenmeren sota 1942–1945 synnytti sarjan kargokultteja alueen eri osissa kuten Uusilla-Hebriideillä (Vanuatu) ja Salomonsaarilla. Sittemmin kargokultteja on havaittu kaikki-

alla Melanesiassa. Tarkastelen tässä vain Melanesian suurimman yhtenäisen valtion, nykyisen Papua-Uuden-Guinean alueella tavattuja kargoistisia liikkeitä.

“VAILALAN HULLUUS”

Yksi tunnetuimmista ja huomattavimmista kargokulteista on liike, joka sai nimekseen “Vailalan hulluus” (The Vailala Madness). Syyskuussa 1919 Papuanlahden Vailalan alueella havaittiin epätavallista käytöstä. Silloisen australialaisen hallinnon antropologi F. E. Williamsin mukaan Vailalan asukkaat odottivat suuren laivan saapuvan ja tuovan mukanaan kuolleiden henget ja suuren määrän tavaraa, kargoa. Näiden vastaanottaiseksi kyliin rakennettiin korokkeita – samalaisia kuin käytettiin hautajaisissa vainajia varten – ja ne täytettiin ruoalla ja lahjoilla. “Johtajien” ohjauksessa miehet tekivät fyysisiä harjoituksia, joista osa aiheutti huimausta. Harjoituksiin kuului erikoisia liikkeitä ja puistatuksia. Nomu-nimisessä kylässä tavattiin korokkeella mies, joka huoju, vapisi, pyöriteli silmiään ja puhui kuulijoille käsittämätöntä kieltä. Hänen epäselvät sanansa synnyttivät jännitystä ja odotusta. Pian kerrottiin, että kuolleiden henget tulisivat takaisin laivalla tuoden mukanaan tupakkaa, puuvillakangasta, veitsiä, kirveitä, riisiä ja jauhoja. Sanottiin, että kaikki tavara oikeastaan kuului Uuden-Guinean ihmisille, mutta valkoiset miehet olivat varastaneet ne. Rangaistukseksi valkoihoiset ajettaisiin pois maasta.

Kultin opetus sisälsi sekä perinteisiä että kristillisiä ja eurooppalaisia aineksia. Opetuksen mukaan kuolleet elivät taivaassa yltäkyläisyydessä ja pukeutuneina eurooppalaisiin vaatteisiin. Taivaan päällikkö oli Ihova, hänen alamaisiin olivat Noa ja Atamu, jälkimmäisen tyttäret Eva ja Mari, sekä Ihovan lapset Kori ja Areva. Kultin keskeinen riitti oli kuolleiden kunniaksi järjestetty ateria, jota ryydittivät eurooppalaiset tavat. Miehet ja naiset, pukeutuneina puhtaisiin eurooppalaisiin vaatteisiin, istuivat pöytien ääressä, joita koristi pulloon asetettu kukka ‘kuten valkoisen miehen ruokapöydässä’. Ruoka tuotiin pöytiin taloista, jotka oli rakennettu erityisesti sitä varten, että vainajat söivät siellä ensin, ja sen jälkeen ruoka jaettiin eläville. Kulttirakennusten ympärille oli pystytetty tankoja, joiden välityksellä kultin johtajat sanoivat vastaanottavansa viestejä kuolleilta.

Kultin johtajilla sanottiin olevan ylihuonnollisia mystisiä kykyjä. He pys-

tyivät parantamaan sairaita sekä paljastamaan varkaat ja aviorikkojat. He opettivat tiukkaa moraalialia ja ehdotonta puhtautta. Kultin jäsenten – sekä miesten että naisten tasapuolisesti – odotettiin jatkavat juhlien järjestämistä vainajille. Sapa-tin rikkominen, varastaminen ja aviorikokset oli kielletty. Kultin jäsenet omak-suivat eurooppalaisilta tavan pitää säännöllisiä rukouskokouksia, ja he yrittivät järjestää marsseja, lukea ja kirjoittaa. Samalla he hylkäsivät perinteisiä esineitä, tapoja ja seremonioita sekä henkilökohtaisen koristautumisen ja ajoivat hiuksensa lyhyiksi. Vuoteen 1923 mennessä kultti oli levinnyt laajalle alueelle ja vaikuttanut ihmisten päivittäiseen elämään merkittävästi. Viljelykset oli lyöty laimin, kopran tuotanto oli loppunut, ja jatkuva juhlinta kulutti ruokavarat ja osa ihmisistä kärsi aliravitsemuksesta ja sairauksista.

Lopulta viranomaiset pidättivät liikkeen johtohenkilöt ja heistä kaksi sai sakot 'valheellisten tietojen levittämisestä'. Liike heikkeni, mutta ajan kuluessa voimistui uudelleen saaden uusia muotoja. Muistot "Vailalan hulluudesta" kitey-tyivät "ihmeiden aikaan", jolloin legendan mukaan maa oli vavissut, puut olivat huojuneet, kukkia oli puhjennut maasta päivässä ja höyrylaiva lasteineen oli ilmes-tynt. Kuolleiden henget olivat palanneet yöllä, ja aamulla rantahiekassa näkyivät eurooppalaisten saappaiden ja polkupyörän jäljet. Liike – ja monia muita vastaa-via – puhkesi uudelleen Purarin suistoalueella toisen maailmansodan jälkeen.

Kerta toisensa jälkeen joku sai näyn tai ilmestyksen esi-isien ja kargon pikaisesta saapumisesta. Saatuun viestiin vastattiin rakentamalla vainajien ja kargon vastaanottamiseksi satamia, lentokenttiä ja varastorakennuksia. Liikkeet olivat luonteeltaan synkretistisiä, ne korostivat uutta moraalisuutta ja toisaalta hylkäsivät perinteisiä rituaaleja ja tapoja. Alkuinnostuksen jälkeen liikkeistä monet kuihtuivat, mutta niiden ylläpitämät myyttiset uskomukset jäivät ja saivat uusia ilmenemismuotoja. Joissakin tapauksissa viljelysten hylkäämisen lisäksi myös kotieläimet tapettiin, vaatteet ja asumukset hävitettiin, ja ihmiset kokoon-tuivat alastomina yhteen odottamaan ennustettua kosmista tapahtumaa.

KULTIT SAAVAT UUSIA MUOTOJA

Erityisesti toisen maailmansodan jälkeen kargoistiset liikkeet kanavoituivat pääasiallisesti kolmessa muodossa; liikeyrityksinä tai -ryhminä (business group)

kuten osuustoiminta (co-operative), poliittisina liikkeinä (political movement) tai riippumattomina kirkkoina (independent church). Seuraavat esimerkit valaisevat parhaiten kunkin luonnetta.

Morobe-provinssin Pindiun alueella toimii Pitinamu-niminen yhdistys. Se aloitti toimintansa oma-apu-liikkeenä, jonka tarkoituksena oli tukea provinssin vuoristoalueen kehitystä. Yhdistyksen jäseniltä kerättiin varoja yritysten perustamiseen. Lopulta yhdistys pyöritti sekatavarakauppoja ja linja-autoliikennettä. Vuonna 1974 yhdistys osti huomattavalla summalla suuren rekka-autoliikennettä (!) harjoittavan kuljetusliikkeen osakkeita, joiden arvo kuitenkin laski nopeasti ja Pitinamu-yhdistyksen talous ja organisaatio heikkenivät.

Vaikka liiketoiminta on Pitinamun pääasiallinen toimintamuoto, sen juuret ulottuvat kahteen kargoistiseen liikkeeseen, 1940-luvun lopulla vaikuttaneeseen Skin Guria -liikkeseen ja myöhemmään Tanget-liikkeseen. Pitinamu on kehittynyt maagis-rituaalisesta liikkeestä osuustoimintaliikkeeksi, mutta sen tavoitteet ovat paljolti entiset. John Strelan kuvaa yhden liikkeen kiihkeän kannattajan kertomusta yliopisto-opiskelijalle: "Jonakin päivänä sinusta tulee minun yhtiöni työntekijä, sillä minä yritän eteenpäin, mutta sinä et. Nyt on aika kokeilla ja löytää tapa saavuttaa tulevaisuuden menestys ja onni. Sinun opettajasi eivät sinua auta, olen pahoillani. Mutta minä olen Pitinamun jäsen, ja tänään, tänä iltana, huomenna, minä tulen elämään hyvin."

Myös edellä kuvattu "Vailalan hulluus" ilmaantui bisnesrintamalle Tommy Kabu -nimisenä liikkeenä. Sillä oli myös poliittisia tavoitteita, josta yksi oli yhdistää ihmiset kielen avulla: Maassa, jossa puhutaan yli 850 kieltä, olisi kaikkien liikkeen kannattajien ollut käytettävä vain motua, joka on pienen vähemmistön kieli pääkaupungin liepeillä.

POLIITTISIA JA USKONNOLLISIA INTOHIMOJA

Useat kargoistiset liikkeet ovat ilmaantuneet poliittiselle näyttämölle. Yksi niistä on Peli-yhdistys (Peli Association), joka muodostettiin 1971 tavoitteenaan poistaa betoniset maanmittausmerkit Turu-vuoren (Mount Turu tai Hurun) pyhältä maaperältä. Vuonna 1972 yksi sen johtajista, Matias Yaliwan valittiin 83 prosentin ääntenemmistöllä kansanedustajaksi. Neljä vuotta myöhemmin hänen

seuraajansa itsenäistyneen Papua-Uuden-Guinean parlamentissa ilmoitti, että Yaliwan tulisi nimittää maan johtoon ja hänen kuvansa tulisi esiintyä maan kolikoissa. Matias Yaliwan väitti olevansa jumalallisesti valittu Papua-Uuden-Guinean johtaja, jonka kautta itsehallinto ja itsenäisyys oli saavutettu, ja jonka lakia noudattamalla luvassa olisi parempi tulevaisuus. Yaliwan ei menestynyt parlamenttivaaleissa 1977, mutta tuli valituksi kaksi vuotta myöhemmin Itä-Sepikin provinssin hallitukseen. Yaliwanin poliittisista intohimoista huolimatta liikkeen huomio siirtyi puoluepolitiikasta Uusapostolisen kirkon (New Apostolic Church) kehitykseen. Kirkon olivat perustaneet alueelle aikoinaan kanadalaiset lähetystyöntekijät, mutta nyt kirkkoa hallitsevat Peli-yhdistyksen johtomiehet.

Viime vuosien tutkimus osoittaa, että useimmat kargoistiset liikkeet ovat etsineet uskonnollista muotoa. Tätä kehitystä Gary Trompf kommentoi sanomalla, että "useimmat näistä liikkeistä ovat kehittyneet riippumattomiksi kirkkoiksi tai luoneet vaihtoehtoisen uskonnon, jotka kilpailevat alkujaan ulkomaalaisten perustamien kirkkojen tai lähetysten kanssa". Trompf on dokumentoinut ainakin 15 organisaatiota, joita voidaan kutsua nimellä "riippumaton kirkko". Näistä ainakin seitsemällä on kargokultti-tausta tai niitä on ainakin pidetty kargoistisina jossakin historiansa vaiheessa. Yksi näistä on edellä mainittu Uusapostolinen kirkko.

Liike-elämään, politiikkaan ja uskonnolliseen toimintaan suuntautumisen lisäksi jotkut kargoistiset liikkeet ovat omaksuneet kokonaisvaltaisemman toimintatavan ja pyrkivät edistämään uutta elämäntapaa. Tällainen on esimerkiksi Pomio Kivung -liike, jonka oppi perustuu kymmenen käskyn tiukkaan noudattamiseen. Liikkeen edustajat puhuvat yleisinä saavutuksistaan sosiaalisella, koulutuksessa, talouselämässä ja politiikassa.

TURHAUTUMISTA VAI ELÄMÄN ETSINTÄÄ?

Miten kargoistisia liikkeitä tulisi tulkita? Leimaamalla hulluudeksi, kuten Williams teki Vailalan tapauksessa, tai puhua massaneuroosista ja joukkohysteriasta, kuten C. G. Seligman. Monet ovat selittäneet kargokultteja melanesialaisten turhauttavilla kokemuksella hyvin nopeiden muutosten keskellä ja heidän reaktiollaan eurooppalaisten rikkauksia kohtaan. Muun muassa R. W. Firth on

kuvannut, kuinka melanesialaiset joutuivat toisen maailmansodan aikana kosketuksiin eurooppalaisten suurten aineellisten voimavarojen kanssa ja tämä sai heidät haluamaan samanlaisia tavaroita. Sodan loputtua heiltä kuitenkin kieltettiin niiden käyttö eikä heillä ollut keinoja niiden hankkimiseen. Toiveiden ja niiden täyttämiseen tarvittavien keinojen välinen kuilu johti turhautumiseen, jonka seurauksena turvauduttiin mielikuvituksen tuottamiin projektioihin.

Samansuuntaisia ovat niiden selitykset, jotka pitävät kargoististen liikkeiden syynä vallanpitäjien erityisesti taloudellista ja poliittista painostusta (oppres-sion). Kargoistiset liikkeet syntyivät sorrettujen yhteisestä poliittisesta intressistä parantaa olojaan. Marxilaisen antropologi Peter Worsleyn mukaan kargokultit olivat "protonationalistisia liikkeitä, joilla oli uskonnollinen hahmo".

Useimmat tutkijat ovat sitä mieltä, että kargoistiset liikkeet ovat uskonnollinen ilmiö. Jokaisen liikkeen perustana on kargoideologia, jonka lähtökoh-tana ei ole ulkopuolinen vaikutin, vaan melanesialainen uskonnollisuus. Tämän ideologian tärkeimmät piirteet ovat:

- Usko, että melanesialaiset ovat menettäneet todellisen identiteettinsä ja sen myötä elämän täyteyden esi-isänsä tyhmän ja synnillisen teon tähden.
- Esi-isän tai -isien paluun odotus. Tämä palauttaa (nämä palauttavat) melanesialaisten menetetyn identiteetin ja kulta-ajan.
- Näky tämänpuoleisesta pelastuksesta – pelastuksesta, joka voidaan kokea tässä ja nyt konkreettisella ja materiaalisella tavalla, ja joka koskettaa koko yhteisöä ja koko luomakuntaa.
- Usko, että oikea rituaali ja sen oikea toimittaminen avaa tien pelastuksen päivän saapumiselle.

Näiden piirteiden valossa kargoistiset liikkeet näyttäytyvät olevan aitoja melanesialaisen uskonnollisuuden ilmauksia. Melanesialaisen uskonnollisuuden keskeisin arvo on Elämän saavuttaminen ja ylläpitäminen oikean ja oikein suoritettun rituaalin avulla.

Toinen alue, josta useimmat ovat samaa mieltä, on myytin osuus kargoistisissa liikkeissä. Myytteihin kätkeytyy perustavaa laatua olevia totuuksia ja vakaumuksia, jotka ovat kargo-ideologian taustalla. Vaikka myyttien ulkonainen

muoto voikin muuttua, niiden ydin pysyy ja ajaa ihmisiä eteenpäin heidän etsinnässään. Strelanin mukaan myytillä on Melanesian kargoistisissa liikkeissä kolmenlainen tehtävä: Ensiksi myytti oikeuttaa odotetun tai ehdotetun muutoksen. Toiseksi myytti tarjoaa muutoksen tarvitseman yllykkeen tai dynamiikan. Kolmanneksi myytti tarjoaa suunnitelman toivotun muutoksen saavuttamiseksi.

Yhteisymmärrys vallitsee myös siitä käsityksestä, että kargoistiset liikkeet ovat yleismaailmallisten kiliastisten liikkeiden (millennial movements) alueellisia ilmentymiä. Näille liikkeille on tyypillistä tarkastella myyttistä menneisyyttä jotta nykyisyyttä voitaisiin ymmärtää ja jotta löytyisi tulevaisuuden toivo. Kargoististen liikkeiden ylläpitämät myytit paljastavat maailman sellaisena kuin se oli alussa, kun elämä sykki täyteläisenä ja vahvana. Näiden liikkeiden tavoitteena on palauttaa nykypäivään muinainen maanpäällinen paratiisi.

Muista kiliastisista liikkeistä kargoistiset liikkeet eroavat siinä, että ne ovat ottaneet teollisesti valmistetut esineet toivonsa symboleiksi. Tämä on Brian Schwarzin mukaan johtanut siihen, että kargoistiset liikkeet on ymmärretty väärin. Koska me eurooppalaiset pyrimme erottamaan aineellisen hengellisestä, emme myöskään huomaa, että maallisilla esineillä voi olla syvä uskonnollinen merkitys melanesialaisille. Näemme kargoistiset liikkeet usein tapahtumina, jotka johtuvat taloudellisesta puutteesta ja jotka korjaantuvat taloudellisen kehityksen myötä. Mutta kargo symboloi paljon muutakin kuin taloudellista tilaa. Koska melanesialaiset eivät erota elämän eri osa-alueita toisistaan, kuten me eurooppalaiset teemme, vaan näkevät elämän kokonaisvaltaisesti, he myös antavat kargolle kokonaisvaltaisen merkityksen. Se kuvaa parannusta kaikilla elämänalueilla; uskonnollisella, poliittisella, taloudellisella, sosiaalisella, biologisella ja niin edelleen. Lyhyesti sanottuna kargo symboloi täydellisen tyydytyksen tuottavaa ja onnellista elämää uudessa ajassa, joka pian murtautuu esiin mullistavassa tapahtumassa.

EVANKELIUMIN KESTOKILPAILIJA

Kargoistisia liikkeitä voidaan verrata pensaspaloon. Pienikin kipinä voi sytyttää liekin, joka kasvaa hallitsemattomaksi. Lyhyessä ajassa tuli voi levitä laajoille alueille aiheuttaen suurta tuhoa. Kun tuli on kuluttanut kaiken, jäljelle jää vähän

elämää hiiltäneessä maastossa. Samalla tavalla kargoistiset liikkeet voivat saada suurta tuhoa aikaan kristillisissä seurakunnissa : : elanesiassa. Kun kultin profeetan viesti sytyttää ihmisten turhautuneisuuden ja kaipauksen, saa kargoistinen liike yliotteen alueella. Pitkäaikaiset kirkonjohtajat joutuvat syrjäytetyiksi, seurakuntia hävitetään ja kirkon työntekijät joutuvat vastustuksen, jopa väkivallan kohteeksi. Pitkäaikaisen työn hedelmät voivat tulla hetkessä tuhotuiksi. Kun kargoistinen liike sitten kylmenee, sen seuraajat ovat usein tyhjiä, välinpitämättömiä ja haluttomia kuulemaan kristillistä sanomaa.

Kargoistiset liikkeet ovat osoittautuneet evankeliumin kestokilpailijaksi. Melanesiassa toimivien kirkkojen onkin luovasti etsittävä keinoja niihin vastaimiseen. Tehokas ja vaikutuksiltaan pitkäaikainen keino on ymmärtää liikkeiden taustalla vaikuttava kargoismi, joka on osa melanesialaista uskonnollisuutta ja holistista maailmankuvaa. Tähän päästäkseen kirkkojen tulee käydä dialogiin kargoististen liikkeiden kanssa. Vastaanottavainen kuulija voi havaita kargoistisissa liikkeissä Elämän kaipuun, joka juontaa juurensa siitä, että ihmiset eivät pysty tyydyttävästi vastaamaan melanesialaisen elämänmuodon perusehtoihin. Kargoistiset liikkeet näyttävät silloittavan todellisuuden ja ihanteiden välisen kuilun rituaalisen siirtymän kautta, joka ottaa huomioon ihmisen tuntevana, fyysisenä ja sosiaalisena olentona. Liikkeet nostavat esiin melanesialaisten symbolismin ja draaman tajun. Miten kirkot voisivat rikastuttaa liturgiaansa niin, että siinä tulisi esiin Kristuksen tarjoaman pelastuksen koko täyteys sen kosmista ja sosiaalista puolta unohtamatta?

Kargoistiset liikkeet pyrkivät todelliseen veljeyteen ja yhteisöllisyyteen. Juuri sitä kirkko väittää olevansa Kristuksessa. Miksi kargokulttien seuraajat eivät sitten löydä vastausta tarpeisiinsa ja toiveisiinsa kirkosta? Antaako kirkon elämä väärän kuvan sen opetuksesta? Kargoistiset liikkeet haastavat kirkon itsetutkimisteluun, katumukseen ja uudelleen sitoutumiseen. Kristus tulee esittää tavalla, joka on kulttuurisesti merkityksellinen ja jolla on vaikutusta, että hänet nähtäisiin Jumalan antamana vastauksena melanesialaisten etsintään.

Kristillinen kirkko on toiminut Melanesiassa yli sata vuotta. Kargoististen liikkeiden olemassaolo haastaa kuitenkin kysymään, onko kirkko vastaan- neet melanesialaisten syvimpiin tarpeisiin? Millaista pelastusta kirkko julistaa? Melanesialaiset etsivät pelastusta, joka on tämänpuoleinen, konkreettinen,

yhteisöllinen ja kokonaisvaltainen. Melanesialaisille ei riitä vain evankeliumi, he halüävät nähdä myös sen hedelmät. Jos kirkon pelastussanoma ei ulotu koskemaan koko ihmistä ja koko yhteisön elämää, ei sillä ole merkitystä melanesialaisten silmissä. Kristuksen oma esimerkki johtaa tässä asiassa kirkkoa, hän paransi sairaita ja ruokki nälkäisiä. Hänen ihmetekonsa olivat merkkejä Jumalan rakkaudesta koko ihmistä, koko ihmisyyttä ja koko luomakuntaa kohtaan. Ne myös viittaavat täydelliseen pelastukseen, jonka Jumala on varannut omilleen aikojen lopussa. Kirkon toiminnassa tulee näkyä Jumalan valtakunnan läsnäolo.

SUMMARY

Cargo movements are the product of interaction between traditional Melanesian religion on the one hand, and Western culture and Christianity on the other. These distinctive movements, which have occurred in all parts of Melanesia, are best understood as a Melanesian quest for salvation. Though the classic form of cargo movement is generally declining, the basic cargo ideology remains and continues to generate a variety of new forms such as political (pressure) movements, business co-operatives and religious communities.

Cargo movements are a serious and durable rival of the Gospel. The church must respond to these movements in a spirit of care and understanding, and with a culturally relevant witness to Christ in theology, ministry and liturgy.

VIITTEET

1. Aikio & Vornanen 1994, 321.
2. Nimen antoi vuonna 1832 ranskalainen purjehtija Dumont d'Urville kuvataksseen mustaihoisten asuttamia saaria. Melanesia koostuu 960 000 km²:n alasta, joka ulottuu 23 astetta päiväntasaajasta etelään. Whiteman 1986, 85–86.

3. Whiteman 1986, 89.
4. Narakobi 1985, 69–70; Whiteman 1987, 92–93.
5. Koskinen 1953, 23.
6. Engl. cargo cults; esp. ja port. cargo, joka tarkoittaa (laivan) lastia. Pidginiksi kago.
7. Irian Jaya, Uuden-Guinean saaren keskinen länsiosa, joka nykyisin kuuluu Indonesialle.
8. Williams 1923, 5, 10.
9. Williams 1923, 65.
10. Schwarz 1987, 235.
11. Schwarz 1987, 235–236.
12. Schwarz 1987, 231–236.
13. Strelan 1977, 30–31; Trompf 1984, 32.
14. Trompf 1984, 34–44; Schwarz 1987, 236–240; Stilwell 1989, 221–234; Kaima 1989, 333–347.
15. Strelan 1977, 50.
16. Kaima 1989, 336.
17. Pech 1991, 203–204.
18. Trompf 1984, 36–37; Schwarz 1987, 237–238; Kaima 1989, 336.
19. Trompf 1984, 34.
20. Trompf 1984, 37–39; Schwarz 1987, 240.
21. Schwarz 1987, 241 viittaa Seligman 1929, 200–202.
22. Firth 1951, 110–113.
23. Worsley 1970; Schwarz 1987, 242.
24. Schwarz 1987, 243.
25. Whiteman 1987, 93, 95.
26. Strelan 1977, 60.
27. Schwarz 1987, 244.
28. Schwarz 1987, 244–245.
29. Strelan 1977, 97–102; Schwarz 1987, 247.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aikio, Annukka & Vornanen, Rauni (toim.)

1994 Uusi sivistyssanakirja. Helsinki: Otava.

Firth, R. W.

1951 Elements of Social Organization. London: Watts & Co.

Kaima, Sam T.

1989 The Evolution of Cargo Cults and the Emergence of Political Parties in Melanesia. – Catalyst. Volume 19, No. 4. Goroka: The Melanesian Institute.

Koskinen, Aarne A.

1953 Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands. Diss. Helsinki.

Narakobi, Bernard

1985 What is Religious Experience for a Melanesian? – Living Theology in Melanesia: A Reader. POINT Series No. 8. Ed. by John D'Arcy May. Goroka: The Melanesian Institute.

Pech, Rufus

1991 Manub and Kilibob. Melanesian Models for Brotherhood. Shaped by Myth, Dream and Drama. POINT Series No. 16. Ed. by Alphonse Aime. Goroka: The Melanesian Institute.

Schwarz, Brian

1987 Cargo Movements – An Introduction to Melanesian Religions. POINT Series No. 6. 2nd Printing. Ed. by E. Mantovani. Goroka: The Melanesian Institute.

Stilwell, Ewan

- 1989 Investigation into the Relationship between Melanesian Cargo Cults and Revival Movements. – Catalyst. Volume 19. No. 3. Goroka: The Melanesian Institute.

Strelan, John G.

Search for Salvation. Studies in the History and Theology of Cargo Cults. Adelaide: Lutheran Publishing House.

Trompf, Garry

What has Happened to melanesian 'Cargo Cults'? – Religious Movements in Melanesia Today (3). POINT Series No. 4. Ed. by W. Flannery & G. W. Bays. Goroka: The Melanesian Institute.

Whiteman, Darrell

Melanesia: Its People and Cultures. – An Introduction to Melanesian Cultures. POINT Series No. 5. 2nd Printing. Ed. by D. L. Whiteman. Goroka: The Melanesian Institute.

- 1987 Melanesian Religions. An Overview. – An Introduction to Melanesian Religions. POINT Series No. 6. 2nd Printing. Ed. by E. Mantovani. Goroka: The Melanesian Institute.

Williams, F. E.

- 1923 The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf District. – Territory of Papua, Anthropology Report No. 4. Port Moresby.

Worsley, Peter

The Trumpet Shall Sound. London: Paladin.

LÄHETUSTEOLOGINEN **AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF** **MISSION THEOLOGY**

NUMERO 1, 1991

Healing ministry, concept of healing in the religions – challenges to the healing ministry of the church in mission, Helsinki 16–18 August 1990, Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research (NIME)

NUMERO 2, 1992

The mission of the Evangelical Lutheran Church of Finland

NUMERO 3, 1993

New Age and new religious movements, Ryttylä 10–13 May 1993

NUMERO 4, 1995

Usko ja kulttuuri, Faith and culture conference, Helsinki 9–10.2.1994

NUMERO 5, 1997

Kulttuurin muutos ja uskonnolliset ilmiöt, Kulturella förändringar och religiösa företeelser, Change of culture and religious phenomena, Helsinki 21–22.10.1997

NUMERO 6, 2001

**Islam ja kristinusko – näkökulmia kristittyjen ja muslimien kohtaamiseen
Islam and christianity – perspectives for christian–muslim encounter**

NUMERO 7, 2002

Lähetystyö ja uskonnot Itä- ja Etelä-Aasiassa

TILAUKSET – ORDER TO

Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti

Satamakatu 11, PL 185 – P. O. Box 185

00161 Helsinki, Finland

puhelin – tel. +358-(0)9 180 2315

faksi – fax +358-(0)9 180 2454

sähköposti – e-mail julkaisumyynti@evl.fi

hintaa 8,5 € + postikulut – price 8,5 € + postage



LÄHETUSTEOLINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY
VOLUME 7 (2002)

JULKAISIJA – PUBLISHER

Lähetysteologinen instituutti – Institute of mission theology
Kirkon lähetystyön keskus (KLK) – Office for global mission
Satamakatu 11, PL 185 – P. O. Box 185
00181 Helsinki, Finland
journal.mission@evl.fi
www.evl.fi/klk/klk

TOIMITUS – EDITORIAL BOARD

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

KIINANKIELINEN KAUNOKIRJOITUS – CHINESE CALLIGRAPHY

Paulos Huang
pauloshuang1@yahoo.com

ULKOASU – LAYOUT

Pauli Saloranta
pauli.saloranta@ppii.fi

PAINO – PRINTING

Kirkkohallitus – Church Council
Helsinki 2002

PAINOS – PRINT RUN

600 kpl – copies

ISBN 951-789-102-4

ISSN 0788-3518