



# NÄKÖKULMIA EKUMEENISEEN MISSIOLOGIAAN

Toim. Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen



# **Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan**

**Toim. Mari-Anna Auvinen &  
Jyri Komulainen**

Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan

© Kirkon tutkimuskeskus  
Suomen Ekumeeninen Neuvosto

Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 133

Taitto: Grano Oy  
Kansi: Linnea Ekstrand  
Kannen kuva: Albin Hillert, Arusha 2018, Kirkkojen maailmanneuvosto

ISBN 978-951-693-400-9 (nid.)  
ISBN 978-951-693-401-6 (PDF, saavutettava)

ISSN 1459-2681 (painettu)  
ISSN 2343-306X (verkkojulkaisu)

Paino: Grano Oy  
Helsinki 2020

# SISÄLLYS

---

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Esipuhe</b> .....                                                                                                        | 5   |
| Arkkipiispa Tapio Luoma                                                                                                     |     |
| <b>1 Johdanto</b> .....                                                                                                     | 6   |
| <b>2 Johdatus ekumeeniseen missiologiaan</b> .....                                                                          | 12  |
| Mari-Anna Auvinen                                                                                                           |     |
| <b>3 Muutoksen missio. Transformaatio lähetyksen uutena<br/>avainkäsitteenä</b> .....                                       | 38  |
| Matti Repo                                                                                                                  |     |
| <b>4 Paavi Franciscuksen "vetovoiman missiologia"</b> .....                                                                 | 72  |
| Stephen Bevans SVD                                                                                                          |     |
| <b>5 Kirkon mission sosiaalinen ulottuvuus – luterilaisen reformaation<br/>käsite yhteisöstä ja hyvän tekemisestä</b> ..... | 85  |
| Antti Raunio                                                                                                                |     |
| <b>6 Ortodoksinen missiologia</b> .....                                                                                     | 110 |
| Serafim Seppälä                                                                                                             |     |
| <b>7 Kirkon missionaarisuudesta vapaakristillisestä näkökulmasta</b> .....                                                  | 125 |
| Atte Helminen                                                                                                               |     |
| <b>8 Protestanttisen missiologian historiallinen kaari</b> .....                                                            | 149 |
| Risto Jukko                                                                                                                 |     |
| <b>9 Onko missiologialla paikkaa kolonialismin jälkeisessä<br/>maailmassa?</b> .....                                        | 168 |
| Mika Vähäkangas                                                                                                             |     |
| <b>10 Terveyspalvelut ja maailman parantuminen? Lääkintälähetyksen<br/>ja kehitysyhteistyön muuttuvia malleja</b> .....     | 192 |
| Ville Päivänsalo                                                                                                            |     |
| <b>11 Komparatiivinen teologia ja kirkon missio</b> .....                                                                   | 212 |
| Veli-Matti Kärkkäinen                                                                                                       |     |

|           |                                                                                       |            |
|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>12</b> | <b>Missio, dialogi ja hyväksyvän tunnustamisen teoria.....</b>                        | <b>231</b> |
|           | Elina Hellqvist                                                                       |            |
| <b>13</b> | <b>Kirkon missio ja Intia: esimerkkinä katoliset sannyasit .....</b>                  | <b>247</b> |
|           | Jyri Komulainen                                                                       |            |
| <b>14</b> | <b>Scriptural Reasoning -dialogimenetelmän käyttö: esimerkkinä Kiina.....</b>         | <b>271</b> |
|           | Miikka Ruokanen                                                                       |            |
| <b>15</b> | <b>Kantahämäläisten ja pakolaisnuorten kokemuksia yhdessä elämisen taidosta .....</b> | <b>287</b> |
|           | Auli Vähäkangas                                                                       |            |
| <b>16</b> | <b>Missionaalisuus kaupungissa .....</b>                                              | <b>302</b> |
|           | Henrietta Grönlund                                                                    |            |
|           | <b>Kirjoittajat.....</b>                                                              | <b>320</b> |

# ESIPUHE

---

Kirkko on maailmaan lähetetty kirkko. Se tarkoittaa, että kirkon on aina etsittävä uusia mahdollisuuksia ja tapoja pitää esillä Herraansa Jeesusta Kristusta. Lähetetty kirkko ei voi käpertyä sisäänpäin ja pitäytyä vain tutussa ja turvallisessa. Sen sijaan sen tehtävänä on hakeutua vieraisiin paikkoihin, outoihin oloihin ja ennalta arvaamattomiin tilanteisiin. Kirkon tehtävä on oppia, eikä tämä oppimisprosessi pääty koskaan.

Maailmaan lähetetyn kirkon tehtävää kutsutaan todistamiseksi. Jo pelkällä olemassaolollaan kirkon on määrä osoittaa, kuinka Jumalan rakkaus luomakuntaa kohtaan ilmenee Kristuksessa tavalla, joka luo vastaansanomaton toivoa. Tehtävä on vastuullinen, koska kaikki, mitä Kristuksen kirkko tekee tai jättää tekemättä, on osa sen todistusta Kristuksesta.

Jotta kirkko voi onnistua tehtävässään, sen on oltava uskottava. Sen on kyettävä vastaamaan kysymykseen elämän mielekkyydestä. Sen on vakuuttettava yleisönsä totuudesta – jota kukaan ihminen tai mikään yhteisö ei kuitenkaan voi omistaa eikä hallita.

Kirkon uskottavuuden kannalta on olennaista, että erilaisia perinteitä edustavat kristityt ovat yhden ja saman Herran asialla. Mitä läheisemmin ja sitoutuneemmin he toimivat rinta rinnan, sitä vakuuttavampi on heidän antamansa todistus. Ekumeenisen liikkeen synnyssä lähetysten näkökulma onkin ollut keskeinen. Tajui siitä, että yhteinen todistus on eripuraa vakuuttavampi, on auttanut kirkkoja näkemään vastuunsa Herransa todistajina.

Tämä kirja tarkastelee lähetetyn kirkon tehtävää tuoreesti suomalaisesta näkökulmasta. Se antaa äänen niille perinteille ja painotuksille, jotka yhdessä muodostavat kirkkojen lähetysnäyn. Yhteisen tehtävän toteuttajaksi kutsutaan jokaista kristittyä. Hän, joka sanoo ”seuraa minua” (Joh. 1:43), kehottaa myös: ”Menkää siis.” (Matt. 28:19)

Tapio Luoma

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon arkkipiispa

Suomen Ekumeenisen Neuvoston hallituksen puheenjohtaja

# 1 JOHDANTO

---

Ekumeeninen missiologia on viime vuosikymmenien aikana keskittynyt globaalilla tasolla kirkkojen yhteisen äänen vahvistamiseen rauhan ja oikeudenmukaisuuden puolesta. Yhteys Kristukseen kutsuu kirkkoja opetuslapseuteen ja kulkemaan hänen askelissaan köyhien ja syrjäytettyjen rinnalla. *Oikumene* sanana käsittää Kristuksen kirkon ykseyttä, mutta viittaa myös koko maanpiiriin. Kristittyjen ykseys on todistus maailmalle Kristuksesta.

Ykseys on kuin monisyinen kudelma, johon liittyvät niin kirkot kuin yksittäiset kristitytkin. Kuten kaikessa elämässä, myös tässä ykseydessä on jälkiä inhimillisestä elämästä ja sen epätäydellisyydestä. Jakautuneen kirkon missio kantaa silti yhteistä tulevaisuutta ja kutsuu kaikkia ihmisiä Kristuksen yhteyteen ja Kolmiyhteisen Jumalan lempeään huolenpitoon. Ykseytemme on jo salatulla tavalla läsnä maailmassa, mutta samaan aikaan se on kuin yhteinen pyhiinvaellus, jossa kurkottelemme tulevaan, kunnes pääsemme elämän ja ykseyden täyteyteen. Tähän yhteiseen vaellukseen Kristusta seuraten kirkot kutsuvat koko ihmiskuntaa.

Kirja ekumeenisesta missiologiasta tarjoaa näkökulmia globaaliin ajatteluun kirkkojen missiosta maailmassa. Tästä rikkaasta maastosta voisi ammentaa hyvinkin erilaisia tulokulmia. Tässä kirjassa valotamme ekumeenisen missiologian käsitettä ja eri kirkkojen näkökulmia lähetystyöhön. Samoin keskitymme missiologian historiaan ja tämän päivän haasteisiin sekä tuomme esiin joitakin uusia metodisia näkökulmia ja kontekstuaalisia esimerkkejä erityisesti uskontoteologisen keskustelun saralta. Kirjoittajat ovat suomalaisia kirkollisia ja akateemisia asiantuntijoita. Lisäksi Suomessakin tutuksi tullut luennoitsija, professori Stephen Bevans, antoi artikkelinsa paavi Franciscuksen missiologisista näkemyksistä tähän julkaisuun.

Artikkelikokoelman aluksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston pääsihteeri, TT Mari-Anna Auvinen johdattaa lukijan *ekumeeninen missiologia* -käsitteen ymmärtämiseen sekä sen keskeisiin sisällöllisiin näkökulmiin. Ekumeeninen missiologia on käsitteenä verrattain nuori ja kantaa sisällään *Missio Dei* -ajattelua, jossa keskiöön nostetaan osallistuminen suurempaan kokonaisuuteen, Jumalan missioon. Artikkelissa avataan globaalin etelän kontekstuaalisten teologioiden ja vapautuksen teologian vaikutteita missiologiseen työskentelyyn: Nuorten kirkkojen missio oli se kehto, johon uudet suuntaukset aikoinaan



syntyivät voimaannuttamaan itsenäistä teologista ajattelua ja siirtyivät myös ekumeenisen liikkeen kautta yhteiseen missiologiseen sanoittamiseen. Auvinen tarkastelee osallisuuden ja yhteisen tehtävän suhdetta sekä viimeisimpiä ekumeenisia lähetysasiakirjoja erityisesti käsitteen *marginaalien missio* kautta. Hän argumentoi, että käsite avautuu ymmärrettävällä ja haastavalla tavalla, kun sitä tarkastellaan postkoloniaalin teorian valossa vastauksena hyvinvoinnin epätasa-arvoiseen jakautumiseen.

Piispa, dosentti Matti Revon artikkeli *Muutoksen missio: Transformaatio lähetysten uutena avainkäsitteenä* vie lukijan tutustumaan ekumeeniseen missiologiaan toisen keskeisen käsitteen avulla. Artikkelissaan piispa Repo tutkii *transformaation* eli perustavan laatuksen muutoksen käsitettä ja peilaa sitä ekumeenisen liikkeen historiasta aina tähän päivään asti. Transformaatio on uudella vuosituhannella noussut kokonaisvaltaisen lähetysteologian avainsanaksi. Se yhdistää niin kristityissä ja heidän kirkkoissaan kuin yhteiskunnassa ja sen rakenteissa evankeliumin voimasta tapahtuvan muutoksen. Käsitteen laaja omaksuminen eri kirkkojen ja kansainvälisten järjestöjen piirissä on olennainen osa ekumeenisen lähetysnäkömyksen hahmottumista. Missiologian mukana siitä on tullut myös koko kristillisen uskon merkitystä ja päämäärää kuvaava sana.

Katolisella teologialla on kautta historian ollut vaikuttava merkitys niin lähetystyöhön kuin myös ekumeenisen missiologian syntymiseen. Katolista kontekstuaalisen teologian ja missiologian tutkimusta on tehty erityisesti Chicagon katolisessa teologisessa seminaarissa. Emeritus professori Stephen Bevans on läheisesti liittynyt myös suomalaiseen ekumeeniseen ja missiologiseen keskusteluun. Hänen artikkelinsa *Paavi Franciscuksen 'vetovoiman missiologia'* keskittyy Franciscuksen näkemykseen hellyyden Jumalasta, jonka missio on välttämättä ihmistä puoleensa vetävää. Paavi Franciscuksen lähetysasiakirja *Evangelii Gaudium* on myös nostanut opetuslapseuden käsitteen ekumeenisen missiologian keskiöön.

Luterilainen lähetysajattelu on kautta historian ollut hyvinkin käytännönläheistä. Lutherin teologiassa on kuitenkin vahvoja sisällöllisiä näkökulmia ekumeenisen missiologisen ajattelun vahvistamiseksi. Syväluotaavassa artikkelissaan *Kirkon mission sosiaalinen ulottuvuus – luterilaisen reformaation käsitys yhteisöstä ja hyvän tekemisestä* professori Antti Raunio tarkastelee Lutherin kirjoitusten pohjalta kirkon lähetystehtävän toteuttamista jumalallisen itsensä lahjoittavan rakkauden ja ristin teologian näkökulmasta. Uusimpaan missiologiseen keskusteluun liittyen hän selvittää rakkauden liikettä, joka johtaa kristityt vallan keskuksista marginaaleihin ja marginaaleista keskukseen samalla ylittäen niiden väliset raja-aidat.

Ortodoksisen teologian pitkässä historiassa missiologia on jotakuinkin uusi tulokas. Tästä huolimatta ortodoksisella teologialla on ollut vahva vaikutus ekumeeniseen missiologiaan etenkin Kirkkojen maailmanneuvoston piirissä. Artikkelissaan *Ortodoksinen missiologia* professori Serafim Seppälä käsittelee ortodoksista ajattelua missiologiasta. Hänen mukaansa ortodoksinen missiologia on lähtenyt muotoutumaan eräänlaisena ekumeenisten kohtaamisprosessien sivutuotteena, mutta sisällöllisessä mielessä se rakentuu vahvasti ortodoksisen kirkon teologisen itseymmärryksen ydinperustalle. Siksi ortodoksiselle missiologialle tyypillistä on vahva eukaristinen ja historiallinen painotus.

Vapaakristillisten kirkkojen lähetystyö on myös Suomessa ollut merkittävää. Edelleenkin erityisesti Fidan tekemä lähetys- ja kehitysyhteistyö on huomattava osa suomalaista lähetystyötä. Artikkelissaan *Kirkon missionaarisuudesta vapaakristillisestä näkökulmasta* pastori, kouluttaja Atte Helminen keskittyy ei niinkään vapaakristilliseen lähetystyöhön ulkomaille vaan avaamaan kirkkojen missionaarista näkyä Suomessa. Hän pohtii kysymystä siitä, miten opetuslapseuteen sisältyy missionaarinen ulottuvuus ja miten tätä voidaan korostaa uudenlaisessa johtajuusvalmennuksessa. Helminen nostaa esille myös esimerkkejä seurakuntien istuttamisesta ja niiden kasvuun liittyvistä kokemuksista. Hän on koonnut kirjoitustaan varten erillisen haastatteluaineiston.

Kun kirjan alkupuolen artikkelit keskittyvät analysoimaan ekumeenisen missiologian käsitettä ja kirkollisia tulokulmia missiologiseen ajatteluun, kirjan kolme seuraavaa artikkelia luovat katsauksen missiologiaan, sen historiaan ja tämän päivän haasteisiin. Kirkkojen maailmanneuvoston Maailmanlähettyksen ja evankelioimisen komission johtaja, dosentti Risto Jukko käsittelee artikkelissaan *Protestanttisen missiologian historiallinen kaari* missiologian kehitysvaiheita ja liittymäkohtia muihin teologisiin oppiaineisiin. Samalla kun 1900-luvun jälkipuoliskolla ymmärrettiin missiologian ja ekklesiologian välinen saumaton yhteys, missiologian tulevaisuus näyttää Jukon mukaan kristinuskon kehityksen myötä yhä monimuotoisemmalta.

Professori Mika Vähäkangas sijoittaa akateemisen missiologian historialliseen kontekstiinsa länsimaisen, kolonialismin kanssa yhteenkietoutuneen lähetysliikkeen lapsena. Ekumeeniselle missiologialle tämän lähtökohdan tiedostaminen on ollut äärimmäisen tärkeää. Kylmä sota ja siirtomaiden itsenäistyminen olivat nimittäin asettaneet lähetys- ja ekumeenisen liikkeen uuteen tilanteeseen, jossa akateeminen missiologia joutui asemoimaan itsensä kolonialismin jälkeiseen aikaan. Tämä merkitsi paradigman muutosta, jonka seurauksena akateeminen missiologia on muuta teologiaa paremmin

suhteutunut kolonialismin jälkeiseen ajatteluun. Tällä tavoin missiologia voi toimia teologian uudistamisen moottorina.

Dosentti Ville Päivänsalo lähestyy artikkelissaan *Terveyspalvelut ja maailman parantuminen? Lääkintälähetysten ja kehitysyhteistyön muuttuvia malleja* kirkkojen missiota ja sen historiaa erityisesti terveydenhoidon näkökulmasta. Hän käsittelee protestanttisen terveystyön kehityskulkuja Intiassa ja Kiinassa sekä nostaa esille esimerkkejä liittyen työn käytännölliseen edistämiseen viime vuosikymmeninä. Päivänsalo käsittelee sairautta, terveyttä ja paranemista lähetysteologian ja käytännön työn valossa sekä esittää dialogisen terveyden edistämisen mallin, joka saattaisi palvella lähetysteologista keskustelua siitä, miten kirkot voisivat olla todistuksena usein niin rikkinäisessä ja sairaassa nykymaailmassa.

Artikkelikokoelman seuraavat luvut keskittyvät uskontoteologiaan ja uskontojen kohtaamiseen. Ensimmäinen näistä artikkeleista on professori Veli-Matti Kärkkäisen artikkeli *Komparatiivinen teologia ja kirkon missio*. Kärkkäisen mukaan yksi kaikkein keskeisimmistä kristillistä missiota määrittävistä tekijöistä nykyisessä maailmassa liittyy uskonnolliseen moninaisuuteen ja erityyppisiin uskonnollisiin pluralismeihin. Siksi kristillinen teologia on viime vuosikymmeninä omaksunut uskontojen moninaisuuden selventämisen yhdeksi päätehtäväkseen. Komparatiivinen teologia, jota Kärkkäinen artikkelissaan valottaa, pyrkii lähestymään toisia uskontoja ja niiden oppeja kristillisestä näkökulmasta käsin huolellisten ja yksityiskohtaisten selvitysten sekä tutkimusten ja kahden- tai monenvälisten keskustelujen muodossa.

TT Elina Hellqvist tarkastelee artikkelissaan *Missio, dialogi ja hyväksyvän tunnustamisen teoria* hyväksyvän tunnustamisen (*recognition*) teoriaa yhtenä teoreettisena mallina, joka valaisee missiologian kysymyksenasetteluja. Tarkastelussa on erityisesti mission ja dialogin välinen suhde. Tunnustamissuhteessa toinen tunnustetaan aina jonakin. Sovellettuna uskontodialogiin se merkitsee, että toinen ja hänen maailmankatsomuksensa sekä uskonnollinen vakaumuksensa tulee tunnustaa validina tapana katsoa maailmaa, ei vähempiarvoisena kuin omamme. Tunnustamisen teorian vakavasti ottaminen missiologisena työkaluna merkitsee näin ollen ennen muuta asettumista tasavertaiseen dialogiin ja kontekstuaalisen näkemyksen vakavasti ottamista.

Kontekstuaalinen teologia tapahtuu usein uskontojen rajapinnassa. Viime aikaisessa missiologisessa keskustelussa onkin noussut esiin havainto, että kontekstuaalisuus ja synkretismi viittaavat usein samankaltaisiin prosesseihin – vaikka ensin mainittuun termiin suhtaudutaan myönteisesti ja jälkimmäistä on perinteisesti kavahdettu. Dosentti Jyri Komulainen analysoi artikkelissaan *Kirkon missio ja Intia: esimerkkinä katoliset sannyasit* kahta esimerkkiä siitä,

miten kristinuskoa on kontekstualisoitu intialaiseen kulttuuriin siten, että vuorovaikutuksesta on syntynyt uudenlainen hindu-kristillinen identiteetti. Brahmabandhab Upadhyaya ja Swami Abhishiktananda omaksuivat kumpikin tämän merkiksi hindulaisen askeetin sairaminkeltaisen viitan ja toivat toiminnassaan esille uusia puolia kristillisestä uskosta mutta myös ilmensivät evankeliumin ja kulttuurin välistä jännitekenttää.

Professori Miikka Ruokanen puolestaan tarkastelee artikkelissaan Beijinissä toteutettua *Scriptural Reasoning* -pilottia, jossa kuuden uskonnon edustajat sitoutuivat erilaisuuden kunnioittamisen periaatteeseen, jonka mukaan kaikkien uskonnollista vakaumusta kunnioitetaan ehdoitta ilman pyrkimystä keinoitekoiseen konsensukseen. Tavoitteeksi riittää erilaisuuksien ymmärtäminen entistä korkeammalla tietoisuuden tasolla. Eettisissä kysymyksissä voidaan löytää paljonkin yhteistä. Pilotin aikana koettiin, että uskonnot voivat yhdessä vahvistaa nimenomaan eettistä kasvatusta. Uskonnoista nouseva viisaus edesauttaa yhteiskunnan kehitystä, oikeudenmukaisuutta, huolenpitoa heikompiosaisista sekä kasvua ympäristövastuuseen. Näin uskontojen opetuksilla voi olla merkittävä vaikutus entistä paremman yhteiskunnan muotoutumisessa.

Professori Auli Vähäkangas tuo uskontokeskustelun suomalaiseen maalaismaisemaan. Artikkelissaan *Kantahämäläisten ja pakolaisnuorten kokemuksia yhdessä elämisen taidosta* hän käsittelee kantasuomalaisen ja pakolaisnuorison näkemyksiä ja kokemuksia kohtaamisista eri tavalla uskovien nuorten kanssa pienellä kantahämäläisellä paikkakunnalla. Vähäkangas pohtii tutkimuksen kohteena olevien nuorten kokemusten kautta, miten missiologian piirissä kehitetty ja diakonian teologian piirissä eteenpäin viety käsite *conviviality*, yhdessä elämisen taito, soveltuu moniuskontoisen kohtaamisen tulkintaan. Norjalainen diakoniantutkija Hans Morten Haugen nostaa esille kolme tärkeää osa-aluetta, jotka sisältyvät *conviviality*-käsitteeseen: nämä ovat kunnioitus (*respect*), suhteissa eläminen (*relationality*) ja vastavuoroisuus (*reciprocity*). Vähäkangas analysoi kantahämäläisten nuorten kokemuksia Haugenin osa-alueiden avulla.

Kirjan viimeinen artikkeli puolestaan haastaa pohtimaan kirkkojen missiota kaupunkien urbaanissa elämässä. Kaupungeilla on paljon keskinäisiä eroja, mutta myös yhteisiä piirteitä, jotka vaikuttavat uskontoon ja uskonnollisten yhteisöjen toimintaan niissä. Professori Henrietta Grönlund tarkastelee artikkelissaan *Missionaalisuus kaupungissa* näitä piirteitä uskonnon ja missionaalisuuden näkökulmista. Hän pohtii kirkkojen työn lähtökohtia, tarpeita ja uusia mahdollisuuksia kaupunkimaisissa ympäristöissä.

Verkottuneessa urbaanissa maailmassa missionaalisen kirkon on toimittava paradoksaalisesti yhtäältä hyvin paikallisesti, kunkin kaupungin ja yhteisön omista elämäntodellisuuksista lähtien, mutta toisaalta maantieteelliset rajat ylittäen, kuten globaali urbanisoituva todellisuuskin.

Kiitämme erinomaisia artikkelin kirjoittajiamme ja toivomme lukijoille mielenkiintoisia ja ajatuksia herättäviä lukuhetkiä ekumeenisen missiologian parissa.

Helsingissä loppiaisenä Anno Domini 2020

Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen

## 2 JOHDATUS EKUMEEENISEEN MISSIOLOGIAAN

*Mari-Anna Auvinen*

### 2.1 Ekumeeninen missiologia – mitä se on?

Ekumeeninen missiologia sisältää kaksi kristinuskolle keskeistä käsitettä, *ekumenia* ja *missio*. Edellinen määrittää ykseyttä ja rakkauden osallisuutta, jälkimmäinen tehtävää tai kutsumusta. Syvimmiltään voisi sanoa, että kysymys on kristinuskon vastauksista yleisinhimillisiin kysymyksiin elämän merkityksestä ja sen mielekkyyden kokemisesta. Vanhastaan filosofit ovat pyrkinet vastaamaan näihin kysymyksiin. Edelleen aristotelista ajatusta ihmisen ”kukkeudesta” (*eudaimonia*), käytetään kuvaamaan yksilön täydellistyvää hyvää elämää yhteisönsä jäsenenä. Samalla Aristoteleen mukaan ihminen etsii oman potentiaalinsa ja kutsumuksensa täyttämistä elämässä.<sup>1</sup>

Kristinuskko löytää nämä kaksi päämäärää – osallisuuden ja tehtävän – rakkaudesta eli Jumalasta. Kirjassaan *Pieni kirja Jumalasta* Tuomo Mannermaa kuvaa hyvin yksinkertaisesti kristinuskon keskeistä sanomaa: ihminen on luotu rakkaudesta, hänen syvin olemuksensa on rakkaus. Ihminen yksinkertaisesti ”on Hänen rakkautensa”. Yhteyden puuttuessa rakkauteen ja samalla omaan perimmäiseen olemukseensa ihminen kokee merkityksettömyyttä, ilottomuutta, surua, vihaa, epätoivoa ja pettymystä. Siksi Mannermaa kiteyttää: ”kysymys rakkaudesta on meidän aikamme – kuten kaikkien aikakausien – peruskysymys.”<sup>2</sup>

Hyvin yksinkertaistaen voisi sanoa, että ekumeeninen missiologia etsii niitä *ajattelun rakenteita*, jotka auttavat ymmärtämään osallisuutta rakkaudesta, ykseydestä ja hyvän jakamisesta. Toisaalta se *pyrkii tietoisesti nostamaan esiin* niitä tekijöitä, jotka hämärtävät kaikkien mahdollisuutta osallisuuteen,

1 Ks. Appiah 2010, xiii–xv. Aristoteleen filosofiasta Knuuttila 2003.

2 Mannermaa 1995, 12.

yhteyteen ja ihmisarvoiseen elämään. Ekumeeninen missiologia työskentelee, kuten teologia yleensä, uskon ja ymmärtämisen keskiössä ja niiden suhteessa.<sup>3</sup> Puhe Jumalasta nimittäin aina edellyttää puhetta uskosta. Toisaalta ekumeeniseen missiologiaan kuuluu olennaisesti myös sen piirissä olevan ajattelun ja erilaisten kontekstien tuottaman teologian systemaattinen tutkiminen.

Mitä sitten käsitteellä ekumeeninen missiologia tarkkaan ottaen tarkoitetaan? Viime vuosina käsitettä on käytetty viittaamaan Kirkkojen maailmanneuvoston ja sen jäsenkunnan piirissä tehtävään missiologiseen työskentelyyn.<sup>4</sup> Kirkkojen maailmanneuvostossa tätä työskentelyä on koordinoanut erillinen Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio (Commission on World Mission and Evangelism, CWME) vuodesta 1961 lähtien, jolloin Kansainvälinen lähetyksenneuvosto (IMC) liitettiin Kirkkojen maailmanneuvoston yhteyteen. Komissio järjestää maailmankonferensseja, joista viimeisin oli Arushassa Tansaniassa maaliskuussa 2018.<sup>5</sup>

Maailmankonferenssien yhteydessä tehtävällä teologisella työskentelyllä konferenssien teemojen etsimiseksi ja tuottamiseksi on suuri merkitys, ja työskentelyyn kutsutaan laajasti sekä kirkoissa että yliopistoissa työskenteleviä missiologeja. Yhteistyö on ekumeenista, ja siihen osallistuvat myös katoliset teologit. Samoin se on sekä inklusiivista että selkeästi kaksisuuntaista: paikalliset teologiset painotukset rikastuttavat ja myös suuntaavat yhteistä missiologista ajattelua, ja toisaalta yhteisesti tuotettu materiaali palaa paikallistasoille hyväksyttäväksi, käytettäväksi ja edelleen työstettäväksi. Tässä syklissä on saanut syntynsä kaksi ekumeenista missiologista asiakirjaa, joista viimeisin *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (2012) lanseerattiin Busanin yleiskokouksessa vuonna 2013.<sup>6</sup>

On syytä huomioda, että ekumeenista missiologiaa tuotetaan myös muualla kuin Kirkkojen maailmanneuvoston tai sen jäsenkunnan piirissä. Huomion kohteena ovat olleet erityisesti Vatikaanin missiologinen työskentely ja Lausannen liikkeen piirissä tehty työ. Asiakirjatasolla edelliseen kuuluu paavi Franciscuksen *Evangelii Gaudium* (2013) ja jälkimmäiseen *The Cape*

3 Teologian määrittelystä, ks. Annala 1993, 19, 149.

4 Ks. Ross ym. (2016), *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*. Saarinen (1994, 226–229) käyttää käsitettä ekumeeninen lähetysteologia KMN:n piirissä tehtävästä missiologisesta työstä.

5 Ks. missiologiset maailmankonferenssit ja niiden keskeiset näkökulmat Ross ym. 2016, 7–245. Konferensseista suomeksi Keum 2013.

6 TTL:n suomenkielinen laitos on Yhdessä kohti elämää: lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa. Ensimmäinen KMN:n lähetyssasiakirja *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* on vuodelta 1982.

*Town Commitment* (2010), joita usein tutkitaan rinnakkain *Together towards Life* -asiakirjan kanssa.<sup>7</sup> Yliopistoissa kautta maailman harjoitettava missiologinen työskentely on sekin usein ekumeenista luonteeltaan. Ekumeenisen liikkeen piirissä tehtyä missiologista työtä tutkitaan usein myös historiallisesta näkökulmasta.

Tutkimustiedolla on äärimmäisen tärkeä merkitys kirkkojen harjoittamalle lähetystyölle, ja ekumeeninen missiologia luokin parhaimmillaan siltaa akateemisen tutkimuksen ja kirkkojen käytäntöjen välille. Erityisesti se nostaa tutkimuksen kohteeksi niitä kulttuurisia, uskonnollisia ja sosiaalisia haasteita, joiden keskellä kirkot elävät. Ekumeeninen missiologia tukee näin kirkkojen lähetysyhteistyötä sekä pyrkii ohjaamaan sitä ekumeeniseen, valtopoliittisesti tiedostavaan ja kulttuureja huomioivaan suuntaan. Tämä akateemisen työn ja kirkoissa tehtävän lähetystyön vuorovaikutteinen suhde onkin ollut ekumeenisen missiologian keskeinen tehtäväkenttä.<sup>8</sup>

Viime vuosikymmenen aikana ekumeenisen missiologian piiriin on lisääntyvässä määrin kuulunut kirkkojen yhteisen äänen vahvistaminen suhteessa globaalin todellisuuden muuttuviin haasteisiin. Tästä osoituksena on Arushan konferenssin vahva viesti, joka oli syvästi hengellinen sekä samaan aikaan ihmisoikeuksia puolustava ja profeetallinen. Näyttää siltä, että ekumeeninen missiologia on ottanut tehtäväkseen ekumeenisen liikkeen keskeisten arvojen – ykseyden ja ihmisarvon – esillä pitämisen ja vahvistamisen. Jooseop Keum, pitkäaikainen komission johtaja, korostaa nimenomaan mission tehtävänä ekumeenisen liikkeen visionäärisyyden terävöittämistä.<sup>9</sup> Suomalainen kontribuutio tähän työhön Busanin yleiskokouksen jälkeen oli Mission and Money -konferenssi vuonna 2014, joka keskittyi pohtimaan taloudellista eriarvoistumista ja tarvittavia korjausliikkeitä globaalilla tasolla. Konferenssiin kutsuttiin kansainvälisten missiologiien lisäksi myös taloustieteilijöitä.<sup>10</sup>

Ennen kuin ekumeenista missiologiaa tai sen osa-alueita voi ymmärtää, on syytä tarkastella ekumeenisen lähetysajattelun paradigmaa, josta käsin ekumeenisen missiologian sisältö avautuu.

7 Ks. Keum 2015, joka käsittelee kaikkia kolmea asiakirjaa.

8 Käsite lähetysyhteistyö viittaa lähetystyöhön, jota tehdään yhdessä toisen tai useamman kirkon kanssa. Työskentelyssä on tärkeää tuntea kumppanin kulttuurisidonnaiset teologiset painotukset sekä kontekstin haasteet. Edellä olevien asiakirjojen lisäksi LML on julkaissut *Mission in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment* (2004).

9 Keum 2016, 574; Coorilos 2018; Kim 2011; Arusha Call 2018, 542–543.

10 Konferenssin puheista, ks. Auvinen-Pöntinen & Jørgensen 2016.



## 2.2 Ekumeeninen lähetysparadigma

Ekumenia ja kirkkojen lähetystyö ovat olleet sidoksissa toisiinsa ekumeenisen liikkeen alkuajoista saakka. Edinburghin maailmanlähetyksen konferenssi vuodelta 1910 oli yksi ekumeenisen liikkeen syntymiseen vaikuttaneista tekijöistä. Kun Kirkkojen maailmanneuvosto vuonna 1948 perustettiin, Kansainvälinen lähetysneuvosto (IMC) jäi kuitenkin itsenäiseksi toimijaksi, kunnes sen liittämistä Kirkkojen maailmanneuvostoon neuvoteltiin Achimotan Maailmanlähetyksen konferenssissa 1958. Liitos toteutettiin kolme vuotta myöhemmin KMN:n New Delhin yleiskokouksessa.

Ekumenian ja lähetysten yhteys on edelleen voimistunut Kirkkojen maailmanneuvoston piirissä. Viime vuosien aikana on ollut nähtävissä Faith and Order komission ja Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komission lähenevää yhteistyötä.<sup>11</sup> Jälkimmäisen moderaattori, metropoliitta Geevarghese Coorilos, nivoi yhteen ekumenian ja kirkkojen mission Arushan konferenssissa: ”Me vilpittömästi toivomme, että Achimotan henki, toisin sanoen ykseyden ja mission yhdistämisen henki otetaan tosissaan täällä Arushassa [...] Voimme osallistua tähän Jumalan missioon merkittävällä tavalla vain, jos osallistumme siihen yhdessä.” Rakkauden voima ja toivon näköalat, kuten konferenssissa todettiin, voittavat ”pelon politiikan” ja ”kuolemaa kylvävät voimat”.<sup>12</sup> Arushan konferenssi oli vahva puheenvuoro vihan ja polarisaation repimässä ajassa kirkkojen rakkauden ja toivon sanomasta ihmiskunnalle. Kuten konferenssissa todettiin, tässä haastavassa ajassa ”kirkon ja mission yhteys ei ole vaihtoehtoinen agenda”.<sup>13</sup>

Ekumeeninen lähtökohta on aina ykseydessä. Ekumeeninen missiologia ei tee tässä poikkeusta. Ekumenia itsessään vaalii Johanneksen evankeliumissa olevaa Jeesuksen esirukousta: ”Minä rukoulen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa. Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut.”<sup>14</sup> Voisi jopa sanoa, että mikäli kristityt ovat yhtä Kristuksen kanssa Jumalassa, kuten Jumala on itsessään yksi ja samalla rakkauden täydellinen yhteys, maailma uskoo ja kirkon missio ikään kuin automaattisesti täyttää tehtävänsä.

11 Ks. *Kirkko: yhteistä näkyä kohti*, 5–10; Coorilos 2018, 312.

12 Coorilos 2018, 312, 314.

13 Simon 2018, 551. Ks. myös Coorilos 2015, 326; TTL § 59–66.

14 Joh. 17:21. Lähetysajattelussa on useimmin totuttu viittaamaan lähetykskäskyyn (Mt. 28:19–20) tai ns. Emmauksen tien esimerkkiin (Lk. 24:13–35).

Rakkauden siteestä Kristukseen jumalallinen ykseys ja rakastamisen tapa näyttää valuvan kristittyjen sydämiin ja herättävän uskon siihen, että Jeesus Nasaretilainen oli Jumalan lähettämä maailmaan.

Ekumeeninen lähetysparadigma keskittyy sekä ykseyteen että tähän Jumalan lähettämisen toimintaan, jota kuvaa termi *Missio Dei*. Ajatus Jumalan lähetyksestä, johon myös Coorilos yllä olevassa sitaatissa viittaa, lanseerattiin missiologiseen työskentelyyn Maailmanlähetyksen konferenssissa Willingenissä, Saksassa 1952.<sup>15</sup> Edelleen tämä niin sanottu *trinitaarinen malli* Jumalan lähetyksestä on ekumeenisen lähetysajattelun keskeisin teologinen käsite.<sup>16</sup> Vaikka sen kehittäminen viime vuosisadalla on lähtöisin läntisen teologian piiristä, käsite on saanut vahvan jalansijan mission ymmärtämisessä myös globaalissa etelässä. On hyvä muistaa, että trinitaarinen teologia itsessään on syntynyt jakamattoman kirkon aikaan Afrikan mantereella, ja sen liittymäkohta myös afrikkalaiseen ajatteluun ja jumalakuvaan näyttää olevan ilmeinen.<sup>17</sup>

Botswanalainen piispa Cosmos Moenga kuvaa Jumalan missiota inkarnaation kautta, joka antaa muodon ja esikuvan myös kirkon missiolle. Hän korostaa, että Jumalan missiossa lähettäjä ja lähetettävä on sama. Jumalan ylitsevuotava rakkaus lähettää itsensä maailmaan: Isä lähettää Pojan ihmiseksi ihmisen rinnalle, palvelemaan rakkauden solidaarisuudessa kadotettua ihmisyyttä. Tämän palvelemisen ja oikean näkemisen kohteena olevassa ihmisessä syntyy usko, ja hänet liitetään rakkauden sitein Jumalaan. Nämä kolme kuuluvat yhteen: lähettäminen, palveleminen ja pelastaminen. Rakkaus lähettää itsensä, palvelee solidaarisuudessa ja liittää pelastamansa ihmiset rakkauden ja uskon kautta osallisuuteen Jumalasta. Jumalasta osallinen lähetetään jälleen Hänen kanssaan palvelemaan ja liittämään. Tämä lähettämisen tapa, kuten Moenga korostaa, jatkuu aikojen loppuun asti: Jumala lähettää kirkkonsa maailmaan rakastamaan ja palvelemaan ihmisyyttä ja liittämään ihmiset rakkauden sitein Jumalaan. Kyse on ikään kuin kaksisuuntaisesta liikkeestä: lähettämisestä rakkaudessa ja liittämisestä rakkauteen.<sup>18</sup>

Moenga korostaa, että kristityt ovat osallisia Jumalaan ja hänen misioonsa maailmassa Pyhän Hengen kautta. Kristusta seuraten kirkko syleilee ihmisten vieraantumista, sairautta, kuolemaa ja kärsimystä tehdäkseen heidät

15 Ks. Ross ym. 2016, 63–68; Niebuhr 1946; Vicedom 1965.

16 Ks. TTL § 1–4.

17 Yhteisöllinen jumalakuva ja triniteetin tulkinta, ks. Oduyoye 1986, 140; Kombo 2007, 25; Moenga 2013, 222; Pöntinen 2013, 338–340. Kirkkoisista mm. Origenes, Cyprian, Tertullianus, Clementinus, Athanasius ja Augustinus ovat asuneet Afrikan mantereella. Afrikkalaisista vaikutteista Miles 2000; Diop 1974; Long 2000; myös Ogbonnaya 1998.

18 Ks. Moenga 2013.

osallisiksi, terveiksi, eläviksi ja antaakseen toivon. Tämä on kristinuskon mysteeri: rakkauden liike kohti epätoivoista ja kuolevaa, jossa rakkauden kautta syntyy uutta elämää ja toivoa.<sup>19</sup> Ghanalaisen teologin Mercy Amba Oduyoyen sanoin ”trinitaarinen malli on täynnä elämän vitaalisuutta, jonka energia nousee rakkaudesta, osallisuudesta ja jakamisesta”.<sup>20</sup>

Elämän vitaalisuus tai energia, josta Oduyoye puhuu, viittaa afrikkalaisessa teologiassa Jumalaan itseensä: Elämän Hengen valumiseen kristittyihin ja heidän kauttansa maailmaan. Toisin sanoen kristityt ovat Kristuksen hengen täyttämiä, ”possessoituja” Kristukseen.<sup>21</sup> Johanneksen 17:23 sanoin: ”Kun minä olen heissä ja sinä minussa, he ovat täydellisesti yhtä, ja silloin maailma ymmärtää, että sinä olet lähettänyt minut ja että olet rakastanut heitä niin kuin olet rakastanut minua.” On äärimmäisen tärkeää ymmärtää, että kyse on Kristuksen yhtä olemisesta ihmisen kanssa ja tämän osallisuutta Jumalaan. Näin tulee näkyväksi, että ihminen on ”Hänen rakkautensa”. Vasta tästä yhteydestä seuraa kristittyjen yhteys ja maailman usko. Botswanalainen piispa Robinson tähdentää kristittyjen valtavaa tehtävää elää ”Kristusta ulos” itsestään kärsivässä maailmassa.<sup>22</sup>

Osallisuus Jumalasta, joka on trinitaarisen mallin keskiössä, ei siis eristä kristittyjä maailmasta, vaan lähettää keskelle ihmisyyttä samalla tavoin kuin Jeesus Nasaretilainen lähetettiin: ei palveltavaksi, vaan palvelemaan. Kristillinen kirkko seuraa Kristusta ja osallistuu tähän samaan tehtävään hänen kanssaan.<sup>23</sup> Paavi Franciscus puhuu kirkon missionaarisesta opetuslapseudesta, joka näkyy juuri elämän keskellä:

*Toistan tässä koko kirkolle sen, minkä useita kertoja olin sanonut Buenos Airesin papeille ja maallikoille: haluan mieluummin loukkaantuneen, haavoittuneen ja kaduilla kulkemisesta likaantuneen kirkon kuin sellaisen kirkon, joka on sairas sulkeutumisensa ja mukavasti omaan turvallisuuteensa takertumisen vuoksi.*<sup>24</sup>

19 Moenga 2013, 220–240. Jumalasta yhteisönä ja profeettallisesta missiosta, ks. Pöntinen 2013, 337–360.

20 Oduyoye 1986, 142. Vitaalisuudesta, energiasta ja dynaamisuudesta afrikkalaisessa ajattelussa, Pöntinen 2013, 302–310. Vrt. TTL § 29.

21 Kristus-possessiosta Pöntinen 2013, 302–309.

22 Ks. Pöntinen 2013, 351–352. “We Christians have a mammoth task in this world. We must preach Christ and not about Christ. We must live him out through our lives.”

23 TTL § 45, 58; EG § 209.

24 EG (*Evangelii Gaudium eli Evankeliumin ilo* 2013), 39. Ks. Auvinen-Pöntinen 2015.

Viime vuosikymmenen aikana korostukset jumalakuvassa näyttävät muuttuneen ekumeenisen missiologian piirissä. Jumalasta puhutaan mieluummin liikkeenä tai Elämän Henkenä kuin liikkumattomana subjektina, mikä vastaa paremmin oman aikamme etsintään.<sup>25</sup> Katolinen teologi Stephen Bevans korostaa, että Jumala on verbi, liike tai jopa tanssi, johon kristityt liittyvät.<sup>26</sup> Toinen selkeä muutos liittyy paavi Franciscuksen *Evangelii Gaudiumin* keskiössä olevaan missionaarisen opetuslapseuden korostamiseen Kristuksen seuraamisena. Nämä molemmat korostukset näkyvät Arushan konferenssin teemassa, *Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*, jonka voisi kääntää ”Kutsu muutoksen opetuslapseuteen Hengen kuljettamina”.<sup>27</sup>

Ekumeenisen lähetysparadigman ytimessä on siis ajatus Jumalan missiosta, johon kirkot ja kristityt osallistuvat. Sana *paradigma* tulee tieteenfilosofian piiristä ja perustuu Thomas Kuhnin ajatukseen siitä, miten tiede muuttuu ja kehittyy aina uuden paradigman myötä, joka vastaa paremmin ajan antamiin haasteisiin kuin edelliset paradigmat. Paradigma on ikään kuin sisältölause tai avain, jonka kautta uutta ajattelua voidaan ymmärtää. Kuten Kuhn korostaa, paradigman vaihtuessa myös maailmankuva muuttuu ja arvot muuttuvat sen mukana. Tieteessä näin tapahtui esimerkiksi silloin, kun maakeskeisestä ajattelusta siirryttiin aurinkokeskeiseen.<sup>28</sup>

Näin voisi sanoa tapahtuneen myös lähetyssajattelussa. Ekumeeninen lähetysparadigma ikään kuin palautti lähetyssajattelun valistuksenjälkeisestä ihmiskeskeisestä ja metodisesta lähetystyön ymmärtämisestä sisällölliseen ja teologiseen ajatteluun. Maailmankuvallisesti eurooppalaisesta ”vientiajattelusta” siirryttiin jakamattoman vanhan kirkon yhteiseen ja mannerten väliseen teologiseen perintöön. Omistajuudesta ja yksilökeskeisyydestä siirryttiin käsitykseen osallisuudesta johonkin paljon suurempaan kuin ihminen itse on.<sup>29</sup> Tätä osallisuutta on edelleen laajennettu *Together towards Life* asiakirjassa käsittämään koko luomakuntaa, joka osallistuu Luojaansa missioon maailmassa.<sup>30</sup>

25 Esim. TTL § 3, 12–18 korostaa Pyhän Hengen roolia kristologian kautta.

26 Bevans & Schroeder 2011, 9–18; Bevans 2013. Vrt. rakkauden liike Lutherin teologiassa, Mannermaa 1995.

27 Transformatiivisesta opetuslapseudesta ks. Bevans 2018; Mulenga-Kaunda 2018.

28 Ks. Kuhn 1970.

29 Philip Potter (1987, 155) kuvaa muutosta *International Review of Mission* -aikakauskirjan nimen muuttumisella, kun monikkomuodosta Missions siirryttiin yksikköön Mission. Ks. Larsson & Castro 2004.

30 TTL § 19–23. Myös EG § 181. Vrt. *Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus* 2007, 35–36.

Kaiken kaikkiaan voisi sanoa, että eteläafrikkalainen missiologi David Bosch oli oikeassa ehdottaessaan ekumeenista paradigmaa uuden aikakauden missiologisen ajattelun keskiöön. Viime vuosikymmenen aikana ekumeeninen missiologia on selkeästi terävöittänyt otettaan ja kokoaa kirkkoja ekumeeniseen, inspiroivaan ja innovatiiviseen yhteistyöhön.<sup>31</sup>

## 2.3 Ekumeenisen missiologian kontekstuaalinen ja muutokseen tähtäävä luonne

Ekumeeninen missiologia on kansainvälistä luonteeltaan. Tämä kansainvälisyys on vuosikymmenien ajan ollut kulttuurien välistä tutkimusta tai teologista vuoropuhelua. Viimeisen kymmenen vuoden aikana ekumeeninen missiologia on selkeästi siirtynyt yhdessä sanoittamisen prosessiin, jossa globaali kulttuurinen moniäänisyys pääsee ensimmäistä kertaa aidosti esiin. Jooseop Keum puhuu tästä muutoksesta *yhteisen ymmärryksen* etsimisestä.<sup>32</sup> Globaalin etelän kontekstuaalisten teologioiden vaikutus yhteiseen prosessiin on ilmeinen. Vaikka kaikki teologia on kontekstisidonnaista, kontekstuaalisella teologialla tarkoitetaan yleensä teologiaa, joka ei vain tutki, vaan konstruoi eli rakentaa uutta.

Jotta kontekstuaalisia vaikutteita voitaisiin ymmärtää, on hyvä tietää, mitä käsitteellä kontekstuaalinen teologia oikeastaan tarkoitetaan.<sup>33</sup> Katolinen teologi Robert Schreiter jakaa teologian kolmeen eri kategoriaan: teologia tieteenä, teologia viisautena ja teologia praxiksena. Teologia tieteenä mittaa, analysoi ja tutkii ajattelua tai todellisuutta. Tämä tieteellinen tapa tehdä teologiaa on länsimaiselle akateemiselle yleisölle tuttu. Viisausteologinen perinne näkyy erityisesti kirkkoisien tuotannossa, mutta myös sellaisessa uudemmassa teologiassa, joka tuottaa kristinuskon tulkintaa paikallisen uskonnollisen tai filosofisen viisausperinteen viitekehyksestä käsin. Viisausteologian perimmäinen intentio on etsiä sisäistä, hengellistä tietä Jumalan ja maailman ymmärtämiseen. Kun teologia tieteenä tutkii todellisuutta ja

31 Keum (2013) puhuu dynaamisuudesta ja moniäänisyydestä. Ks. Bosch 1991.

32 Keum 2013, 266. *Together towards Life* korostaa yhteyttä jo nimesään.

33 Sana *con-text* on tullut kirjallisuustieteestä, jossa *con* viittaa tekstin ympäristöön, joka määrittää tekstin ymmärtämistä.

viisausteologinen näkökulma etsii tietä Jumalan yhteyteen, teologia praxiksena pyrkii muuttamaan maailmaa.<sup>34</sup>

Ensimmäisten kontekstuaalisten teologioiden kategoria oli usein viisausteologinen. Ne pyrkivät etsimään paikallisia kulttuurisia rakenteita kristinuskon tulkintaan ja ymmärtämiseen. Afrikkalaisen kontekstuaalisen teologian ensimmäisiin julkaisuihin kuuluu *Des Prêtres noirs s'interrogent*, ”Some Black Priests Wonder” (1956), jonka nimi heijastelee kontekstuaalisen teologian perimmäistä kysymystä. Teologia, joka vastasi eurooppalaisten ihmisten kysymyksiin, ei vastannut paikallisten ihmisten kysymyksiin lainkaan. Kun teologian viitekehys lepäsi eurooppalaisessa maailmankuvassa ja kulttuurisessa ajattelussa, kristinuskon tulkinnasta tuli paikallisille lähinnä vieraannuttavaa puhetta Jumalasta. Tähän vieraantumisen tunteeseen liittyivät myös aikakauden valtasuhteet, jotka heijastuivat kristinuskon tulkinnoissa. Afrikkalaisesta viisausperinteestä tehtiin helposti alempiarvoista ja jopa demonista. Tarvittiin vahvaa paikallista teologista työskentelyä ja tietoista valtasuhteiden purkamista jumalapuheesta, jotta kristinuskosta tuli ihmisille ymmärrettävää ja merkityksellistä.<sup>35</sup> Kalaharin pastori Nelson Lekutlane esittää kontekstuaalisen teologian perusintention sanoessaan, ettei Jumalaa voi nähdä toisen ihmisen silmin, vaan Jumalan voi nähdä vain omin silmin, omasta kulttuurisesta, uskonnollisesta ja yhteiskunnallisesta kontekstista käsin. Oman kulttuurisen identiteetin välttämätöntä kietoutumista kristinuskon tulkintaan hän kuvasi kuuluisin sanoin: ”Tässä seison enkä muuta voi.”<sup>36</sup>

2000-luvulle tultaessa kulttuuriset ja uskonnolliset eroavaisuudet globaalin etelän kristinuskon tulkinnoissa ovat tulleet yleisesti hyväksytyiksi. Niiden vaikutus ekumeeniseen missiologiaan on ollut ilmeinen. Vaikka globaalin etelän äänenpainot ovat tulleet kuulluiksi jo 1960-luvulta lähtien ekumeenisissa konferensseissa, vasta viimeisen vuosikymmenen ajan niiden vaikutus on tullut nähtäväksi asiakirjatasolla. Verrattaessa Kirkkojen maailmanneuvoston ensimmäistä asiakirjaa *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* vuodelta 1982 vuoden 2013 Busanin yleiskokouksessa hyväksyttyyn *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (2012) tämän eron näkee selvästi. Jälkimmäisen asiakirjan taustalla vaikuttava ajattelu ottaa huomioon globaalin etelän maailmankuvallista puhetta Jumalasta. Se henkii

34 Schreiter 1985, 80–93. Myös Gutiérrez 1974, 3–6.

35 Afrikkalaisen teologian määritelmästä ja historiasta, Pöntinen 2013, 35–65; hengellisestä dekolonisatiosta Tutu 1978, 369; synkretismistä kulttuurisissa tulkinnoissa Vähäkangas 2010.

36 Pöntinen 2013, 116–117.

kokonaisvaltaista ajattelua, jossa tietoisesti ohitetaan moderni maailmankuva kaksijakoisena todellisuutena hengelliseen ja aineelliseen. Sen sijaan asiakirja puhuu kokonaisvaltaisesti kosmoksesta, ”hengistä” tai kulttuurisista ja uskonnollisista viisausperinteistä sekä suhtautuu myönteisesti myös toisiin uskontoihin.<sup>37</sup> Samoin asiakirja käyttää mieluummin vastaparia elämä ja kuolema kuin puhuu synnistä ja anteeksiantamisesta. Erityisesti afrikkalaisessa uskontulkinnossa Jumalaa kuvataan itse Elämänä sekä Elämän lähteenä, tai energiana ja vitalisuutena. Sama korostus on ilmeinen myös lähetysasiakirjassa. Näin ollen kaikki elämää vahingoittava toiminta ja ajattelu on Jumalan vastaista ja synty-käsite saa uudenlaisen sisällön.<sup>38</sup>

Myös teologia praxiksena on vaikuttanut vahvasti ekumeeniseen misiologiaan. Praxis viittaa vapautuksen teologisiin suuntauksiin, joiden synthyistoria on Latinalaisen Amerikan katolisuudessa. Vapautuksen teologia tuli tunnetuksi Gustavo Gutiérrezin kirjan *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation* (1974) myötä.<sup>39</sup> Gutiérrez esitteli vapautuksen teologian uutena teologian muotona, jonka metodi oli kriittinen reflektio. Teologia oli Gutiérrezille kuitenkin vasta toinen askel kristillisen laupeuden ja köyhiin sitoutumisen jälkeen.<sup>40</sup> Toisin sanoen vasta kärsivien rinnalla kulkeva pysyy tekemään teologiaa, joka reflektoi kriittisesti todellisuutta ja sosiaalisia valtarakenteita. Sana *praxis* nousee marxilaisesta filosofiasta ja on lainattu vapautuksen teologiaan sen vallankumouksellisen poljennon ja muutosvoiman vuoksi.<sup>41</sup>

Vapautuksenteologista metodologia on sittemmin käytetty hyvin erilaisissa konteksteissa. Toisin kuin viisausteologinen kontekstuaalinen teologia, joka nousee kulttuurisesta viitekehyksestä, vapautuksen teologia ei varsinaisesti ole kiinnittynyt mihinkään kulttuurimaisemaan, vaan on pikemminkin siirrettävissä oleva teologinen metodi, jota on käytetty muutoksen etsimiseen suhteessa diskriminoiviin yhteiskunnallisiin ja sosiaalisiin rakenteisiin niin

37 TTL § 4, 24–25, 27, 82, 90, 92–96. TTL:n mukaan Jumalan Henki voi toimia myös muiden uskontojen kautta ja Pyhä Henki myös inspiroi kulttuureja. Siksi missio on tiedostamista, kunnioittamista ja yhteistyötä elämää antavien kulttuuristen viisausperinteiden kanssa. Ekumenia termin laajennetusta käytöstä, ks. Niles 2011; Ham 2017.

38 TTL § 29; TTL § 1: ”A denial of life is a rejection of God of Life.” TTL § 24 puhuu pahoista hengistä kaikkialla siellä, missä kuoleman ja tuhon voimat tuhoavat elämää. Jumala Elämänä esim. TTL § 1–4, 12. Jumalan Henki energiana, inspiraationa ja vitalisuutena TTL § 4, 12, 27, 29, 56, 67, 72, 73. Myös Kim 2012, 316–321.

39 Alkuperäinen teos, *Teología de la liberación*, julkaistiin 1971.

40 Gutiérrez 1974, 6–15.

41 Boff & Boff 1987, 28; Vuola 1997, 20. Bevans (2002, 71–73) kritisoi termin väärinkäyttöä sanojen practice tai action tilalla.

köyhien kuin sukupuolen, etnisyyden tai vammaisuuden vuoksi diskriminoitujen ihmisryhmien hyväksi. Toisaalta, kuten Robert Schreiter huomauttaa, vapautuksen teologian ulospäin suuntautunut työskentely voi sitoutua vastinpariinsa eli viisausteologiseen sisäiseen matkallaoloon.<sup>42</sup> Tämä yhdistyminen näkyy selkeästi mustan teologian historiassa, joka oli sekä kulttuurisidonnaista, viisautta etsivää että vapautukseen suuntautunutta dynaamista teologiaa.<sup>43</sup> On syytä huomioida, että vapautuksen teologia kuten kontekstuaalinen teologia yleensä on globaalissa etelässä ollut syvästi hengellistä ja kirkollista luonteeltaan.

Samalla tavoin kuin kontekstuaaliset kulttuuriset näkökulmat ovat rikastuttaneet yhteistä ymmärtämistä ja sanoittamista, vapautuksen teologian painotukset ovat tuottaneet muutosvoimaista ja profeettallista sanoittamista ekumeeniseen missiologiaan. Länsimaiselle lukijalle yhteisten asiakirjojen sanoitusten muodot ja valtarakenteista puhuminen saattavat aluksi olla vaikeasti hahmotettavia kontekstieroavaisuuksien vuoksi, mutta kuten kaikessa kulttuurisessa kohtaamisessa, kuuleminen ja avoimuus uuden oppimista kohtaan rikastuttaa. Erilaisuuden kohtaaminen avaa myös mielenkiintoisia näköaloja suhteessa omaan identiteettiin ja ajatteluun. Yhteys muodostuu siellä, missä erilaiset kulttuuriset identiteetit tulevat hyväksytyksi osana ykseyttä.<sup>44</sup>

## 2.4 Polarisaation haaste ja marginaalien missio

Globalisaation myötä modernisaatio on muuttanut maailmaa myös etelässä ja idässä. Modernisaatio kuljettaa mukanaan maailmankuvaa, jonka keskiössä on maallisen ja hengellisen jaottelu ja joka yleisesti ottaen luo vastakohtaa globaalin etelän kokonaisvaltaiselle ajattelulle. Afrikkalaisen teologian näkökulmasta sekularisaatio ja individualistinen ihmiskuva ovat kapeuttaneet sekä jumalakuvaa että ihmiskäsitystä. Myös länsimaisissa konteksteissa uskonnolliset yhteisöt ovat olleet huolissaan uskontojen julkisen aseman heikkeneemisestä negatiivisen uskonnonvapauden vahvistumisen vuoksi. Marilynne Robinson kirjassaan *Absence of Mind. The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self* (2010) varoittaa modernisaation myytistä, joka karkottaa mielen sisäisyyden ihmiskuvasta, mikäli uskonnollista ulottuvuutta ei

42 Schreiter 1985, 93.

43 Ks. Martey 1993, 10–11, 38.

44 Kulttuurisista myyteistä ja valtasuhteista lähetystyössä, ks. Pöntinen 2013b; 2015.



oteta huomioon.<sup>45</sup> Uskontoon liittyvä polarisaatio ei liity vain kärjistyvään sekularismiin ja negatiivisen uskonnonvapauden tulkintaan, vaan polarisoitumista tapahtuu myös uskontojen sisällä fundamentalismin nousun myötä kaikkialla maailmassa.<sup>46</sup>

Maallistuminen ja negatiivisen uskonnonvapauden tulkinnan vahvistuminen on johtanut kirkkojen aseman heikkenemiseen arvojohtamisessa myös Euroopassa. Samaan aikaan demokratia ja sen yhdenvertaisuutta luova näkökulma ovat tulleet vahvasti haastetuiksi. Tämä on nähtävissä siellä, missä lasten, nuorten, vanhusten ja pakolaisten asema on huonontunut ja yhteiskuntien sisällä kuilu rikkaiden ja köyhien välillä on syventynyt. Taloudellisen polarisaation rinnalla populistinen liikehdintä on johtanut kielteisyyteen suhteessa etnisiin vähemmistöihin. Euroopan kirkkojen konferenssissa arkkiepiopa Antje Jackelén ei syyttäkään kutsunut aikakautta ”polarisaation, populismin, projektionismin ja post-totuudellisuuden” aikakaudeksi.<sup>47</sup> Arushan konferenssissa viimeistä vuottaan komission johtajana työskennellyt Joosep Keum sanoitti aikakauden muutosta näin:

*Polarisoituminen, uskonnollinen fundamentalismi, väkivalta ja syrjintä ovat nousussa kaikkialla maailmassa. Sosiaalipoliittisissa kulttuureissamme ihmisluonnon pimeä puoli on häpeämättömän ylitsekävyä. Vallanhalu, rahanahneus, väkivalta ja kateus kilpailevat etsiessään uhreja. Sekä globaalit että pienemmät ”valtakunnat” ja niiden johtajat avoimesti luovat pelon politiikkaa syrjien ja hyödyntäen erityisesti heikkoja, vähemmistöjä, muukalaisia ja köyhiä. Olemme kokoontuneet tänne Arushaan vastataksemme näihin haasteisiin ekumeenisen perheyhteyden laadulla: muuttavalla opetuslapseudella.<sup>48</sup>*

Muuttava opetuslapseus, josta Keum puhuu, liittyy uuteen missiologiseen käsitteeseen, *marginaalien missio*, joka on englanniksi *mission from the margins*. Se lanseerattiin *Together towards Life* -asiakirjassa ja pyrkii vastaamaan aikakauden polarisaatioon ja projektionismiin.<sup>49</sup> Käsite on syntynyt Kirkkojen maailmanneuvoston Oikeudenmukaisten ja inklusiivisten yhteisöjen

45 Robinson 2010. Sekularisaation ja individualismin kriittistä afrikkalaisessa teologiassa, ks. Pöntinen 2013, 153–218.

46 Fundamentalismin määrittelemisestä, ks. McGrath 1993, 229–233.

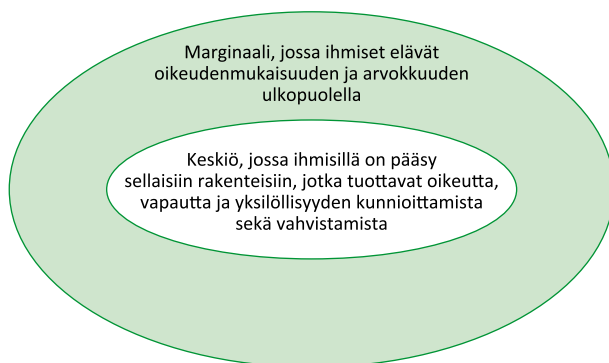
47 Jackelén 2018, 2. Projektionismi tässä kohden tarkoittaa negatiivisten ominaisuuksien siirtämistä jollekin ihmisryhmälle. Populismista ja demokratiasta ks. Korkman 2017.

48 Keum 2018, 6.

49 TTL § 11.

projektin piirissä vuosien 2006–2013 aikana. Sen perusintentio nousee dalitliikkeen ja rasisminvastaisten liikkeiden sekä alkuperäiskansojen, vammaisten ja siirtotyöläis-yhteisöjen kokemuksista.<sup>50</sup>

*Together towards Life* -asiakirja kuvaa polarisaatiota ihmiskunnan jakautumisella keskiöön ja marginaaliin. Keskiössä elävät ne, joilla on pääsy sellaisiin rakenteisiin, joissa on mahdollista elää ihmisarvoista elämää. Marginaaleihin ovat joutuneet ne, joilta tämä mahdollisuus on evätty.<sup>51</sup> Tästä ajattelusta voisi piirtää seuraavan yksinkertaisen kuvion:



Jotta rakenteellista ajattelua marginaalien missio -käsitteen taustalla voitaisiin paremmin ymmärtää, on syytä tarkastella postkoloniaalia teoriaa, joka otettiin käyttöön Etelä-Afrikan mustan teologian parissa ja jolla on ollut merkittävyyttä stigmatisoitujen ihmisryhmien teologisessa ajattelussa myös muualla. Postkoloniaali filosofia on lähtöisin muun muassa Franz Fanonin filosofisesta ajattelusta, jossa valtaapitävien ja alistettujen yhteisöjen roolit ovat dialektisessa yhteydessä toisiinsa. Toisin sanoen valtaapitävät ja alistetut elävät riippuvuussuhteessa toisiinsa. Asetelmassa köyhät köyhtyvät ja rikkaat rikastuvat. Jotta asetelmaa voidaan muuttaa, postkoloniaali ajattelu korostaa tietoisuuden merkitystä muutoksen avaimena. Tietoisuus on ensin tietoisuutta vastavuoroisesta riippuvuudesta ja tämän riippuvuuden aiheuttamasta vieraudesta ja sen vaikutuksesta omaan identiteettiin.<sup>52</sup>

50 Manchala 2016, 307.

51 Ks. TTL § 6, 38–42.

52 Maluleke 2007, 508. Ks. myös Biko 1978, 48–52. Franz Fanonin filosofiasta, ks. Kiros 2006.

Kyse on samasta ilmiöstä kuin pienimuotoisemmassa ja identiteetille haitallisessa koulukiusaamisessa: Kiusaaja näkee kiusattavan itsestään erilaisena. Tämä erillaisuus voi olla oikeaa tai kuviteltua. Joka tapauksessa se ”oikeuttaa” kiusaajan väkivaltaisiin tekoihin. Kiusattu saa leiman, joka vaikuttaa hänen omaan kuvaansa itsestään. Kiusaajalle ”toiseus” ja syy kiusaamiseen on kiusatussa, mutta myös kiusatulle tämä toiseus siirtyy projektiona omaan minäkuvaan. Näin identiteettiin siirtyy ikään kuin toisen luomaa vierautta ja alisteisuutta, mikäli kiusaamiseen ei ajoissa puututa.

Projektion estämiseksi postkoloniaali teoria lainaa hegeliläistä dialektiikkaa, jossa teesiin vastataan antiteesillä, jotta päästään synteisiin. Mustassa teologiassa ensimmäisenä teesinä nähtiin ”valkoinen rotusorto”, jonka vasta-argumentiksi eli antiteesiksi esitettiin ”musta solidaarisuus”. Tietoisesti siis luovuttiin alistumasta annettuun teesiin ja projektiioon sekä sen mukanaan tuomaan vääristyneeseen ja alistavaan minäkuvaan. Tietoisesti myös kieltäydttiin vastaamasta siihen väkivallalla. Tätä tietoisista työskentelyä kutsutaan *resistenssiksi*. Vasta-argumentti eli antiteesi nostettiin väkivallattomista yhteisön arvoista käsin: mustasta solidaarisuudesta. Lopputuloksena eli synteinä nähtiin valta-asemista vapaa ihmisyy, jossa ihonvärillä ei ollut enää merkitystä.<sup>53</sup>

Antiteesi siis kumoo teesin. Diskriminoitujen ihmisryhmien on noustava oman elämänsä agenteiksi, subjekteiksi ja tekijöiksi, kyetäkseen esittämään antiteesin.<sup>54</sup> On tärkeää löytää oman yhteisön ääni ja sopiva vasta-argumentti, joka on sekä merkityksellinen että totuudellinen ja saattaa johtaa sekä teesin voittamiseen ja lopulta sovinnon syntymiseen sekä menneisyyden haavojen parantumiseen. Etelä-Afrikassa itsenäisyystaistelu voitettiin väkivaltaa käyttämättä, mutta tie on vielä pitkä väkivallasta parantumiseen.

Postkoloniaalin teorian valossa näyttää siltä, että Kirkkojen maailmanneuvosto esittää maailman valtaapitäville, rikkaille ja omaa asemaansa suojeleville antiteesin, vasta-argumentin: Jumalan missio, *missio Dei*, on marginaalien missiota, köyhien sanomaa, poisrajattujen juhlaa ja Kristuksen muutokseen tähtäävää opetuslapseutta. Asiakirja nimittäin hyödyntää postkoloniaalia puhetapaa. Se korostaa resistenssiä ja marginaaliin joutuneiden omaa toimijuutta ja alleviivaa tietoisuuden merkitystä muutokseen. Samoin se esittää, että mission tehtävä on purkaa se väliseinä, joka ylläpitää ihmiskunnan

53 Mustasta teologiasta ja valtasuhteiden purkamisesta apartheidin kontekstissa, ks. Martey 1993, 18–27; Biko 1978, 48–52.

54 Termistä *African agency*, ks. Maluleke 2002.

jakautumista keskiöön ja marginaaliin. Samoin se porautuu niihin ajattelumalleihin, jotka oikeuttavat syrjimistä: henkistä, fyysistä, taloudellista, etnistä tai sukupuoleen liittyvää marginalisoimista. Näistä ajatusmalleista se mainitsee paternalismin, patriarkalismin, rasismin, kastijärjestelmän, alkuperäiskansojen, sairaiden ja vammaisten diskriminoinnin ja itsekkään taloudellisen hyödyn. TTL kehottaa tietoiseen ”näkemiseen ja naamioiden purkamiseen kaikilta niiltä demoneilta, jotka käyttävät hyväkseen tai orjuuttavat ihmisiä”.<sup>55</sup>

On kuitenkin syytä kysyä, mikä on se ensimmäinen teesi, johon marginaalien missio vastaa. Asiakirja puhuu lähetystyön suunnanvaihdoksesta keskiöstä marginaaliin. Varsinainen kohde ei näytä kuitenkaan olevan koloniaaliajan lähetystyö itsessään, vaan vallan ja rikkauden, ”mammonan” valtakunta, jonka syrjäyttäviin rakenteisiin koloniaalin ajan lähetystyö oli historiassa kiinnittynyt. Suurimmaksi ongelmaksi TTL samalla tavoin kuin *Evangelii Gaudium* näkee egosentrisyyden ja itsekeskeisyyden, josta seuraa ahne globaali talous ja kulutuskeskeisyys. TTL puhuu hyvin vahvasti maailmantalouden demoneja ja mammonan palvontaa vastaan. Se varoittaa, ettette voi palvella kahta Herraa, Jumalaa ja mammonaa.<sup>56</sup>

Kyse on siis Jeesus Nasaretilaisen tavoin Jumalan valtakunnasta ja mammonan valtakunnasta.<sup>57</sup> Mammonan valtakuntaa pitää yllä egoistinen vallan ja rikkauden palvonta. Paavi Franciscuksen mukaan kulutukseen perustuva egosentrisen talous ei vain sulje pois tai alista köyhiä, vaan jatkuvasti heittää osan ihmisistä ulos yhteisöistä tehden heistä käyttökelvottomia kulutuksen ylijäänteitä ja hylkiöitä.<sup>58</sup> Hän varoittaa kulutuskeskeisestä maailmanajasta sekä mukavuuteen tottuneesta, saidasta sydäimestä, joka vaikuttaa myös kristittyihin. Franciscus kutsuu kaikkia kristittyjä parannukseen itsekkyyden ja ilottomuuden synnistä:

*Monella ja painostavalla tavalla kulutuskeskeisessä nykymaailmassa suuri vaara on individualistinen masentuneisuus, joka syntyy mukavuuteen tottuneesta ja saidasta sydäimestä, sairaalloisesta pinnallisten mielihalujuuden etsinnästä ja eristyneestä omastatunnosta. Jos sisäinen elämä sulkeutuu oman edun etsimiseen, ei ole enää tilaa toisille, ei välitetä köyhistä, ei kuunnella enää Jumalan ääntä eikä tunneta*

<sup>55</sup> TTL 2012 § 29–54.

<sup>56</sup> TTL § 7, 29–31. Ks. myös EG § 2, 60, 67, 78, 89, 99.

<sup>57</sup> Esim. Lk. 16:13.

<sup>58</sup> EG § 53. Ks. Wilfred 2016; Maluleke 2016. Myös taloustieteilijät etsivät uusia syrjimättömiä talousmalleja. Ks. Hahnel 2012.

*hänen rakkautensa suloista iloa. Ei ole intoa tehdä hyvää. Tämä on pysyvä vaara myös uskoville. Monet lankeavat siihen [...] Kutsun jokaista kristittyä, missä ja millaisessa tilanteessa hän onkin, uudistamaan henkilökohtaisen kohtaamisensa Jeesuksen Kristuksen kanssa, tai ainakin päättämään antaa hänen kohdata itsensä, etsiä häntä joka päivä lakkaamatta. Ei ole syytä kenenkään ajatella, että tämä kutsu ei ole häntä varten, koska ”ketään ei ole suljettu pois Herran tuomasta ilosta”.<sup>59</sup>*

*Evangelii Gaudiumin* vastaus itsekkyyden syntiin on hyvin yksinkertainen: Jokapäiväinen keskustelu ja vuoropuhelu Kristuksen kanssa eli etsiytyminen rakkauden sydämeen. Jumalan armahtava hellyys vapauttaa ihmisen kapeutuneesta ja itseensä kietoutuneesta elämästä. Keskustelussa Kristuksen kanssa Jumala ikään kuin vie ihmisen itsensä ulkopuolelle, jossa hän saa takaisin elämänsä merkityksellisyyden ja hänestä tulee täydemmin oma itsensä. Hän kykenee myös paremmin näkemään sekä itsensä että toiset ihmiset, joita hän puolestaan haluaa hellyydellä rakastaa. Paavi Franciscus puhuu parannuksesta jatkuvana palaamisena Kristuksen luo, mikä koskee sekä yksittäistä kristittyä että kirkkoa.<sup>60</sup>

Kun *Evangelii Gaudium* keskittyy köyhyyden ongelmaan, Kirkkojen maailmanneuvoston asiakirja puhuu laajemmin vallasta ja sen rakenteellisesta syrjäyttämisestä. Sen mukaan kirkkojen tulisi sekä globaalisti että myös paikallisella tasolla nähdä, mitkä ajatusrakenteet sulkevat pois ja syrjäyttävät ihmisiä. Tietoisella katsomisella kussakin kontekstissa voi nähdä, mitä ihmisryhmiä leimataan ja toiseutetaan. Siten voidaan päästä purkamaan niitä ajatusmalleja ja rakenteita, joilla tätä syrjäyttämistä oikeutetaan. Asiakirja muistuttaa, että kirkkojen on syytä arvioida myös omaa missiotaan, etteivät ne ole tukemassa epäoikeudenmukaisia ja syrjäyttäviä rakenteita.<sup>61</sup>

On kuitenkin äärimmäisen tärkeää, ettei käsitettä marginaalien missio käytetä marginalisoimiseen, toisin sanoen niiden leimaamiseen, joiden ihmisarvoa on loukattu.<sup>62</sup> Postkoloniaali teoria kehottaa suuntaamaan valokeilan sinne, missä ongelma on. Koulukiusaamisessa ongelma on kiusaajassa ja hänen ajattelutavassaan, ei kiusatussa. Etelä-Afrikassa ei ollut mustaa ongelmaa, vaan valkoinen ongelma. Kun valokeila on kohdistettu oikein, alistajan tai kiusaajan on mahdollista parantua. Tässä mielessä alistetut tai marginaaliin

59 EG § 2–3.

60 EG § 6, 8, 26, 30, 39, 178, 266.

61 TTL § 22, 33, 48–49, 62, 75–78; Moenga 2013, 224–227. Myös EG (186–188) kehottaa purkamaan rakenteelliset syyt syrjäytymiseen ja köyhyyteen. Marginaalien missio epämuikavuusalueena kirkkoille, ks. Vernon 2012.

62 Myös Manchala 2016, 311.

joutuneet voivat tulla myös alistajan parantumisen agenteiksi vapautusta vaatiessaan.<sup>63</sup> Edelleen on syytä huomioida, että marginaali ei ole staattinen tai homogeeninen. Ne ihmiset, jotka näyttävät olevan vallan keskiössä joiltakin osin, saattavat kuulua marginaaliin yhtä aikaa.<sup>64</sup>

Teologisissa lähtökohdissaan marginaalien missiota voi tarkastella luomisen teologian, ristinteologian ja pääsiäisteologian näkökulmista. Se perustuu Jumalan mission paradoksaaliseen luonteeseen: Jumalan Henki liikkuu vetten päällä, kun maa on autio ja tyhjä. Tyhjyyteen Jumala luo kaiken olevaisen. Lopulta Jumala itse syntyy marginaaliin, ihmiseksi köyhien ja sairaiden pariin ja tapetaan ristillä. Kuolemasta syntyy ylösnousemuksen elämää, joka nostaa koko luomakunnan uuteen toivoon. Näin Jumalan missio ojentautuu elämän marginaaliin, vapauttaa kahlitut, kutsuu sairaat, heikot ja syntiset, koskettaa ihmisyyttä sieltä, missä asuu suru ja kärsimys. Se nostaa heikot ja huonot Valtakuntansa valoon ja kansansa keskuuteen.<sup>65</sup>

Teologisissa lähtökohdissa marginaali piirtyy jokaisen ihmisen sydämeen. Vain sieltä käsin voi liittyä haavoitettuun Jumalaan ja toiseen ihmiseen. Vain oman elämänsä marginaalissa, surussa, kärsimyksessä ja sairaudessa ihminen voi kohdata uutta luovan ja parantavan Jumalan. Jatkuvassa seurustelussa Kristuksen kanssa sinin vapautuu ja kiinnittyy osalliseksi Jumalaan. Tämä osallisuus on osallisuutta itsensä antavaan Jumalaan ja hänen missioonsa maailmassa.<sup>66</sup> Osallisuus luo iloa: ”Kristinusko on syntynyt kuolemaantuomitun ristiltä, haavoitetun Jumalan sydäimestä ja uuden elämän riemusta. [...] Se puhuttelee sekä ihmisen sisäistä pimeyttä että vapautusta kaipaavaa maailmaa lähellä ja kaukana.”<sup>67</sup>

## 2.5 Loppukatsaus

Ekumeeninen missiologia sisältää kristinuskon kaksi keskeistä käsitettä, ekumenia ja missio. Nimensä mukaisesti se keskittyy sekä osallisuuteen että tehtävään. Käsitteenä ekumeenista missiologiaa on käytetty Kirkkojen

63 Moenga 2013, 236; Pöntinen 2013, 341. Vrt. TTL § 38, 47–48.

64 Myös Manchala 2016, 311–312. Esimerkeiksi voisi ottaa antisemitismin, joka syrjäyttää usein hyvin toimeentulevia kansalaisia, tai väkivallan naisia kohtaan hyvinvointivaltioissa, joissa status quota pidetään yllä ”hiljaisuuden muurilla”.

65 TTL § 13, 36–46. EG § 23, 75, 113.

66 TTL (§ 33) puhuu tästä itsensä antamisesta ja oikeuksista luopumisesta kristityn osana. Ks. Raunio 2015.

67 *Elämään ja oikeudenmukaisuuteen* 2015, 13.

maailmanneuvoston piirissä tehtävästä missiologisesta yhteistyöstä, jossa pääpaino on yhteisesti tuotetuilla asiakirjoilla ja konferensseilla sekä niiden teemojen teologisella tarkastelulla. Kirkkojen maailmanneuvoston Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio koordinoi jäsenkunnan missiologista, yhteistä työskentelyä, jolla on vuorovaikutteinen suhde kirkkojen ruohonjuuritason lähetysyhteistyön kanssa. Viime vuosikymmeninä myös ekumeenisen liikkeen keskeisten arvojen näkökulman terävöittäminen ja kirkkojen yhteisen äänen vahvistaminen globaalissa todellisuudessa ovat muodostuneet ekumeenisen missiologian tehtäväkentäksi.

Ekumeenisen missiologian keskeinen teologinen paradigma, Jumalan missio (*missio Dei*), ikään kuin palauttaa missiologisen ajattelun takaisin valistuksenjälkeisestä kaksijakoisesta maailmankuvasta kokonaisvaltaiseen ajatteluun. Samoin se irtautuu Eurooppa-keskeisestä vientiajattelusta sekä individualistisesta ja ihmiskeskeisestä näkemyksestä tarkastelemaan suurempaa kokonaisuutta ja ihmisen osallisuutta siinä. Missio lähtee Jumalan sydäimestä ja syylee koko luomakuntaa liittäen sen omaan missioonsa maailmassa. Se lähettää rakkaudesta, palvelee solidaarisuudessa ja liittää rakkauteen. Kirkkojen maailmanneuvoston asiakirjan sanoin ”Lähetys alkaa Kolmiyhteisen Jumalan sydämessä ja rakkaus, joka sitoo yhteen Pyhän Kolminaisuuden vuotaa ylitse kaiken ihmisyyden ja luomakunnan”.<sup>68</sup>

Ekumeeninen missiologia käyttää asiakirjoissaan yhdessä lausumisen puhetapaa. Tämä puhetapa on kontekstuaalista ja muutokseen tähtäävää luonteeltaan. Edellinen on sidoksissa kulttuuriseen kristinuskon tulkintaan ja jälkimmäinen vapautuksenteologiseen metodiin. Kirkkojen maailmanneuvosto lanseerasi myös uuden missiologisen käsitteen marginaalien missio, joka on helpommin ymmärrettävissä tarkastelemalla sen taustalla olevaa postkoloniaalia puhetapaa, jossa tietoisesti rakennetaan vasta-argumentti alistavien rakenteiden ja ajatusmallien kumoamiseksi ja ihmisarvoisen elämän rakentamiseksi.

Marginaalien missio on käsitteenä syntynyt stigmatisoitujen ihmisryhmien kokemuksesta. Se haastaa ja kutsuu kirkkoja uudelleenlaiseen tietoisuuteen ja muutokseen Kristuksen seuraamisessa. Paavi Franciscuksen sanoin, Jumala tahtoo meidän koskettavan Kristuksen haavoja ja inhimillistä kurjuutta toisten ”kärsivässä lihassa”, jotta tuntisimme hellyyden voiman.<sup>69</sup> Tämä hellyyden voima lähtee haavoitetun Jumalan sydäimestä ja kuljettaa luomakuntaa vapautteen orjuudesta. *Together towards Life* -asiakirja päättyy hyvin kauniiseen

---

68 TTL § 2.

69 EG § 270.

kuvaan, jossa Kolmiyhteinen Jumala kutsuu koko luomakuntaansa Elämän pitoihin. Yhteisellä matkallaan luomakunnan pitoihin kristityt rukoilevat: ”Elämän Jumala, johda meidät oikeudenmukaisuuteen ja rauhaan.”<sup>70</sup>

## Lyhenteet

|      |                                           |
|------|-------------------------------------------|
| CWME | Comission on World Mission and Evangelism |
| EG   | <i>Evangelii Gaudium</i>                  |
| IMC  | International Missionary Council          |
| KMN  | Kirkkojen maailmanneuvosto                |
| LML  | Luterilainen maailmanliitto               |
| TTL  | <i>Together towards Life</i>              |
| WCC  | World Council of Churches                 |

## Lähteet ja kirjallisuus

Annala, Pauli

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

Appiah, Kwame Anthony

2010 The Honor Code. How Moral Revolutions Happen. New York: W. W. Norton.

Arusha Call

2018 Arusha Call to Discipleship. – Mission Quo Vadis? International Review of Mission 107/2, 542–546.

Auvinen-Pöntinen, Mari-Anna

2015 Missionary discipleship as the innovation of the Church in Pope Francis’ *Evangelii Gaudium*. – *Evangelii Gaudium* and Ecumenism. International Review of Mission 104/2, 302–313.

Auvinen-Pöntinen, Mari-Anna & Jørgensen, Jonas Adelin (eds.)

2016 Mission and Money. Christian Mission in the Context of Global Inequalities. Theology and Mission in the World Christianity. Vol.1. Leiden: Brill.

---

70 TTL § 112.



Bevans, Stephen B.

- 2002 *Models of Contextual Theology*. Rev. and exp. ed. Faith and Cultures Series. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 2013 *Kumppanuuteen Jumalan kanssa. Lähetystyön arviointia. – Uskonto ja valta; näkökulmia kirkon missioon. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 43–54.*
- 2018 *Transforming Discipleship and the Future of Mission. Missiological Reflections after the Arusha World Mission Conference. – Mission Quo Vadis? International Review of Mission 107/2, 362–377.*

Bevans, Stephen B. & Schroeder, Roger P.

- 2011 *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Biko, Steve

- 1978 *I Write What I Like. A Selection of his Writings*. Ed. by Aelred Stubbs. London: Heinemann.

Boff, Leonardo & Boff, Clodovis

- 1987 *Introducing Liberation Theology. Liberation and Theology*. Translated from the Portuguese by Paul Burns. New York: Orbis Books.

Bosch, David J.

- 1991 *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books.

Cape Town Commitment

- 2010 *The Cape Town Commitment. A Confession of Faith and a Call to Action. The Third Lausanne Congress on World Evangelization. Cape Town, 16–25 October 2010.*

Coorilos, Geevarghese

- 2015 *The Joy of the Gospel of Life. – Evangelii Gaudium and Ecumenism. International Review of Mission 104/2, 324–335.*
- 2018 *WCC/CWME World Mission Conference – Arusha, Tanzania, 8–13 March 2018: Moderator’s Address. – Mission Quo Vadis? International Review of Mission 107/2, 311–319.*

Diop, Cheikh Anta

- 1974 *The African Origin of Civilization. Myth or Reality*. Ed. and transl. by Mercer Cook. Chicago: Lawrence Hill Books.

EG

2013 *Evangelii Gaudium*. Paavi Franciscuksen apostolinen kehotuskirje *Evangelii gaudium* (Evangeliumin ilo) piispoille, papeille, diakoneille, Jumalalle vihityille ja uskoville maallikoille evankeliumin julistamisesta nykymaailmassa. 24.11.2013 Libreria Editrice Vaticana. Suomenkielinen laitos 2014. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Elämään ja oikeudenmukaisuuteen

2015 *Elämään ja oikeudenmukaisuuteen*. Suomen Lähetyseuran toiminnan teologinen perusta ja yhteistyön periaatteet. Helsinki: Suomen Lähetyseura.

Gutiérrez, Gustavo

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

Hahnel, Robin

2012 *Kilpailusta yhteistyöhön. Kohti oikeudenmukaista talousjärjestelmää*. Suom. Arvi Tamminen. Helsinki: Suomen rauhanpuolustajat ja Like kustannus.

Ham, Adolfo

2017 *Toward a Cosmic and Holistic Mission. A Biblical Reflection on Romans 8:14–24a. – Missional Formation*. *International Review of Mission* 106/1, 116–120.

Jackelén, Antje

2018 *Witness*. Keynote in 4.6. in CEC Assembly, Novi Sad, Serbia. [https://assembly2018.ceceurope.org/wp-content/uploads/2018/07/GEN\\_24\\_Witness-180529\\_revised\\_EN.pdf](https://assembly2018.ceceurope.org/wp-content/uploads/2018/07/GEN_24_Witness-180529_revised_EN.pdf) (viitattu 7.3.2019).

Keum, Jooseop

2013 *Dynaamisuus ja moniäänisyys – Ekumeeninen näkökulma lähetystyöhön muuttuvassa maailmassa. – Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon*. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetyseura. 241–266.

2016 *The Prospects for Ecumenical Missiology. – Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*. Ed. by Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi & Roderick R. Hewitt. *Regnum Edinburg Centenary Series Vol. 35*. Oxford: Regnum. 565– 575.

- 2018 CWME Director's Report. From Athens to Arusha. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/report-of-the-cwme-director-jooseop-keum-from-athens-to-arusha> (viitattu 7.3.2019).
- Keum, Jooseop (ed.)
  - 2015 Evangelii Gaudium and Ecumenism. International Review of Mission 104/2 Nov. 2015. Geneva: A World Council of Churches Publication.
- Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus
  - 2007 Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/6C351E635CF63C11C2257E2E0012D44D/\\$FILE/KH\\_ilmasto-ohjelma.netti.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/6C351E635CF63C11C2257E2E0012D44D/$FILE/KH_ilmasto-ohjelma.netti.pdf) (viitattu 7.3.2019).
- Kim, Kirsteen
  - 2011 Mission's Changing Landscape. Global Flows and Christian Movements. – A Century of Ecumenical Missiology. International Review of Mission 100/2, 244–267.
  - 2012 Introducing the New Statement on Mission and Evangelism. – New Milestone in Mission. International Review of Mission 101/2, 316–321.
- Kirkko: yhteistä näkyä kohti
  - 2013 Kirkko: yhteistä näkyä kohti. Suomen Ekumeenisen Neuvoston julkaisuja CII. Englanninkielisen alkuteoksen The Church: Towards a Common Vision julkaissut WCC Publications, Geneve 2013. Suom. Minna Hietämäki, toim. Tomi Karttunen & Heikki Huttunen. Helsinki: Kirkkohallitus, Ulkoasiain osasto.
- Kiros, Theodros
  - 2006 Franz Fanon (1925–1961) – A Companion to African Philosophy. Ed. by Kwasi Wiredu. Malden: Blackwell Publishing. 216–224.
- Knuuttila, Simo
  - 2003 Aristoteles. – Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus. 57–76.
- Kombo, James Henry Owino
  - 2007 The Doctrine of God in African Christian Thought. The Holy Trinity, Theological Hermeneutics and the African Intellectual Culture. Leiden: Brill.

Korkman, Sixten

2017 Globalisaatio koetuksella. Miten Suomi pärjää? Helsinki: Otava.

Kuhn, Thomas

1970 The Structure of Scientific Revolutions. Enlargened 2nd ed.  
Chicago: University of Chicago Press.

Larsson, Birgitta & Castro, Emilio

2004 From Missions to Mission. – A History of the Ecumenical Movement. Vol. 3. 1968–2000. Ed. by John Briggs, Mercy Amba Oduyoye & Georges Tsentsis. Geneva: World Council of Churches. 125–148.

Long, Charles

2000 Foreword. – African Spirituality. Forms, Meanings and Expressions. Ed. by Jacob K. Olupona. Vol. 3 of World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York: The Crossroad Publishing Company. xiii–xiv.

Maluleke, Tinyiko Sam

2002 The Rediscovery of the Agency of Africans. An Emerging Paradigm of Postcold War and Post-apartheid Black and African Theology. – African Theology Today. Ed. by Emmanuel Katongole. Scranton: The University of Scranton Press. 147–169.

2007 Postcolonial Mission. Oxymoron or New Paradigm. – Swedish Missiological Themes 95/4, 503–527.

2016 Christian Mission in a World under the Grip of an Unholy Trinity. Inequality, Poverty and Unemployment. – Mission and Money. Christian Mission in the Context of Global Inequalities. Ed. by Mari-Anna Auvinen-Pöntinen & Jonas Adelin Jørgensen. Theology and Mission in the World Christianity. Vol.1. Leiden: Brill. 63–84.

Manchala, Deenabandhu

2016 Margins. – Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission. Ed. by Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi & Roderick R. Hewitt. Regnum Edinburg Centenary Series. Vol. 35. Oxford: Regnum. 309–319.

Mannermaa, Tuomo

1995 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. 2. täyd. p. Helsinki: Suomalainen Kirjallisuusseura.

1995 Pieni kirja Jumalasta. Helsinki: Kirjapaja.

Martey, Emmanuel

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

McGrath, Alister E. (ed.)

1993 *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Malden: Blackwell Publishing.

Miles, Margaret R.

2000 *Roman North African Christian Spiritualities. – African Spirituality, Forms, Meanings and Expressions*. Ed. by Jacob K. Olupona. Vol. 3 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York: The Crossroad Publishing Company. 350–371.

*Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation*

1982 *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation*. Geneva: World Council of Churches.

*Mission in Context*

2004 *Mission in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*. Geneva: LWF.

Moenga, Cosmos

2013 *Pyhän Hengen rooli kirkkojemme missiossa. Trinitaarinen näkökulma. – Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon. Toim. Mari-Anna Pöntinen*. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 220–240.

Mulenga-Kaunda, Mutale

2018 *Transforming Disciples, Transforming the Future. – Mission Quo Vadis? International Review of Mission* 107/2, 320–330.

Niebuhr, H. Richard

1946 *The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church. – Theology Today* 3/3, 371–84.

Niles, Damayanthi M. A.

2011 *It is Time to Dance with Dragons. – A Century of Ecumenical Missiology. International Review of Mission* 100/2, 268–280.

Oduyoye, Mercy Amba

1986 *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Ogbonnaya, A. Okechukwu

1998 *On Communitarian Divinity. An African Interpretation of the Trinity*. St. Paul, Minnesota: Paragon House.

Potter, Philip

1987 *From Missions to Mission. Reflections on Seventy-Five Years of the IRM.* – *International Review of Mission*. April 1987, 155–172.

Pöntinen, Mari-Anna

2013 *African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana*. Leiden: Brill.

2013b *Kirkon missio, aika ja ajattelu.* – *Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon.* Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 17–42.

2015 *Kulttuuri, uskonto ja valtasuhteet kirkkojen välisessä lähetysyhteistyössä.* – *Uskonto ja kehitys. Näkökulmia suomalaiseen kehitysyhteistyöhön ja -tutkimukseen.* Toim. Elina Vuola. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 169–190.

Raunio, Antti

2015 *Kultainen sääntö, empatia ja toisen asemaan asettuminen – Luterilainen näkökulma diakonisen toiminnan lähtökohtiin.* – *Diakonian tutkimus 3.* Toim. Anne Birgitta Pessi & Heikki Hiilamo. *Diakonian tutkimuksen seura*. 230–251.

Robinson, Marilynne

2010 *Absence of Mind. The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*. Yale: University Press.

Ross, Kenneth R. & Keum, Jooseop & Avtzi, Kyriaki & Hewitt, Roderick R. (ed.)

2016 *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission.* *Regnum Edinburg Centenary Series*. Vol. 35. Oxford: Regnum.

Saarinen, Risto

1994 *Johdatus ekumeniikkaan*. Helsinki: Kirjaneliö.

Schreiter, Robert J.

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

Simon, Benjamin (ed.)

2018 *Mission Quo Vadis? International Review of Mission* 107/2, Dec. 2018. Geneva: A World Council of Churches Publication.

TTL

2012 *Together towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*. Geneva: WCC.

Tutu, Desmond

1978 *Whither African Theology? – Christianity in Independent Africa*. Ed. by Edward Fasholé-Luke, Richard Grey, Adrian Hastings & Godwin Tassie. Bloomington: Indiana University Press. 364–369.

Vernon, Rachele E.

2012 *A Boat in Restless Seas: Mission from the Margins*. – New Milestone in Mission. *International Review of Mission* 101/2, 365–369.

Vicedom, Georg F.

1965 *The Mission of God. An Introduction to a Theology of Mission*. Transl. by Gilbert A. Thiele & Dennis Hilgendorf. Saint Louis: Concordia.

Wilfred, Felix

2016 *Asian Perspectives on Global Economic Inequality*. – Mission and Money. *Christian Mission in the Context of Global Inequalities*. Ed. by Mari-Anna Auvinen-Pöntinen & Jonas Adelin Jørgensen. *Theology and Mission in the World Christianity*. Vol.1. Leiden: Brill. 40–62.

Vuola, Elina

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

Vähäkangas, Mika

2010 *Mission Studies, Syncretism and the Limits of Christianity during the Time of the Heretical Imperative*. – *Swedish Missiological Themes* 98/1, 7–22.

### 3 MUUTOKSEN MISSIO. TRANSFORMAATIO LÄHETYKSEN UUTENA AVAINKÄSITTEENÄ

*Matti Repo*

#### 3.1 Lähetys muuttuu ja muuttaa

Muutos, englanniksi *transformation*, on noussut keskeiseksi lähetysteologian käsitteeksi 2000-luvun alussa. Ekumeenisesti ja kansainvälisesti näkyvin osoitus siitä oli maaliskuussa 2018 Tansanian Arushassa pidetty Maailman lähetysten ja evankelioimisen konferenssi, joka kokosi tuhatkunta osallistujaa maapallon eri puolilta pohtimaan lähetystä syvälleikäyväenä muutoksena.<sup>1</sup> Kokouksen teema *Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship* kääntyy kömpelösti suomeksi, osaksi siihen sisällytettyjen monimerkityksisten käsitteiden vuoksi, osaksi suomalaisessa kirkollisessa puheessa vähemmän käytettyjen sanojen vuoksi. Sellaisia ovat paitsi transformaatio myös ”liikkuminen” ja ”opetuslapseus”. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön keskus (KLK) suomensi Arushan teeman *Hengessä eläen: kutsu muuttavaan opetuslapsuteen*, mikä välittää osan lauseen merkityksistä.

Tässä artikkelissa tarkastellaan *transformation*-käsitteen taustaa sekä merkitystä nykyisessä lähetysteologisessa keskustelussa. Sanaa ei kaikissa yhteyksissä ole luontevaa suomentaa vain muutokseksi, sillä muutos voidaan lähetysten yhteydessä ymmärtää liian kapeasti tai pinnallisesti. Siksi tässä artikkelissa käytetään myös englannista – tai pohjimmiltaan latinasta – taivutettua muotoa transformaatio.

Transformaation käsite esiintyy usein kaksimerkityksisissä lauseissa. Arushan teemassa sillä kuvataan sekä kristityissä ja heidän elämäntavoissaan tapahtuvaa muutosta että Kristuksen seuraamisen maailmaa muuttavaa

---

1 Ks. <https://www.oikoumene.org/en/mission2018>.



voimaa. Esikuvaa kahtalaisuudelle on näyttänyt etenkin eteläafrikkalaisen David Boschin vuonna 1991 julkaisema *Transforming Mission*. Teos lienee vuosituhannen vaihteen merkittävimpiä ja vaikutusvaltaisimpia lähetysteologisia kirjoja. Se on käännetty ainakin tusinalle kielelle, ja viimeisin, kuudes uusintapainos otettiin kaksikymmentä vuotta teoksen ilmestymisen jälkeen. Kirjan otsikko oli kustantajan ehdotus, joka ei aluksi miellyttänyt kirjoittajaa kaksinaisuutensa vuoksi. Otsikko on kuitenkin osoittautunut eläväksi iskulauseeksi kuvaamaan sekä muuttuvaa lähetystä että lähetysten muuttavaa voimaa.

Bosch itse ei varsinaisesti määritellyt lähetystä transformaatioksi, vaan tyytyi toteamaan kyseisen sanan palvelevan kahdessa merkityksessä.<sup>2</sup> *Transforming Mission* keskittyy kuvaamaan lähetysten historiassa tapahtuneita paradigmaattisia eli suuntaa määrääviä muutoksia. Teoksessa esitellään lähetysteologian korostuksia Uuden testamentin kirjoituksista alkaen aina kirkkohistorian eri vaiheisiin. Modernin ajan paradigman muutoksia ovat olleet pohjoisesta etelään suuntautuneen lähetysten vaihtuminen etelän kirkkojen omaksi tehtäväksi, lähetysten mukautuminen kulloiseenkin kontekstiin ja kunkin yhteiskunnan tarpeisiin, sekä lähetysten näkeminen osallistumisena Jumalan kokonaisvaltaiseen lähetykseen (*missio Dei*), joka muuttaa ihmisiä, yhteisöjä ja yhteiskunnallisia rakenteita.

Boschin monumentaalista teosta on arvosteltu sen vähäisestä kolmannen maailman osuudesta sekä köyhien unohtamisesta mission lähtökohtana. Siinä ei myöskään kriitikoiden mukaan käsitellä riittävästi perheiden ja yhteisöjen merkitystä eikä pohdita kysymystä vallasta. Myös helluntailaisuuden kasvun vaikutus puuttuu Boschin teoksesta.<sup>3</sup> Kirja lienee kuitenkin saanut aikaan, että transformaatiolla kuvataan nyt sekä lähetysteologian kehitystä että kokonaisvaltaista muutosta, joka läpäisee ihmiset ja heidän yhteisönsä. Olenaisena lähtökohtana on muutos kirkoissa, sillä Kristuksen kirkon tehtävänä on ennakoida tulossa olevaa Jumalan hallintaa. Nimenomaan kirkko voi olla Jumalan transformoivan työn välikappale maailmassa. Kristuksen evankeliumin tuoma muutos ilmenee vääryyksien korjaamisena, oikeudenmukaisuuden voimaan saattamisena sekä kaikinpuolisena elämän olosuhteiden kohentumisena. Kyse on muutoksesta, jonka hengellisenä voimanlähteenä on Jumalan työ maailman transformoimiseksi.

”Meidät on kutsuttu kasteen kautta muuttuvaan ja muuttavaan opetuslapsuuteen, Kristus-keskeiseen elämäntapaan maailmassa, jossa monet ihmiset

2 Bosch 2011, xxi.

3 Samuel & Sugden 1999, 513; Tizon 2008, 7.

kohtaavat epätoivoa, torjuntaa, yksinäisyyttä ja arvottomuutta.”<sup>4</sup> Arushan kokouksen otsikon sanoissa *transforming discipleship* heijastuu viime vuosikymmenten laaja lähetysteologinen keskustelu, mutta toisaalta siinä kuuluu myös etäinen kaiku apostoli Paavalin kirjeestä Rooman seurakuntalaisille: ”Kaikki, joita Jumalan Henki johtaa, ovat Jumalan lapsia. [...] Ne, jotka hän edeltäkäs in on valinnut, hän on myös edeltä määrännyt oman Poikansa kaltaisiksi” (Room. 8:14,29). Paavalin mukaan Henki kuljettaa Jumalan lapsia, joiden päämääränä on muutos Kristuksen kaltaisuuteen. Transformaatiolla on raamatullinen perusta, mutta itse käsitteen taustalla on laajempi antiikin filosofinen ja uskonnollinen keskustelu.

### 3.2 Transformaation filosofiset ja raamatulliset juuret

Transformaatio on latinalainen muoto alkuaan kreikkalaisesta sanasta metamorfoosi eli muodonmuutos. Sanan yleisyydestä antiikissa todistaa roomalainen kirjoittaja Ovidius, keisari Augustuksen aikalainen. Hänen teoksensa *Metamorphoses* välitti kreikkalaisen mytologian latinan kielellä roomalaiseen kulttuuriin. Ovidius kokosi tarinoita, joita yhdistää jokin muodonmuutos: jumalolennon ilmeneminen ihmisasussa tai esiintyminen jonkin toisen jumaluuden hahmossa, ihmisen muuttuminen eläimeksi ja niin edelleen. Näissä tarinoissa voi sankari muuttua luonteeltaan toiseksi tai maailmankaikkeus vaihtaa olomuotoaan. Joku tai jokin näyttäytyy toisena, mutta identifioituu kuitenkin edelleen samaksi.<sup>5</sup>

Metamorfoosi-ajatuksen taustalla on Aristoteleen filosofia, jonka mukaan kaikki olevainen koostuu kahdesta tekijästä. Ne ovat latinaksi *forma* ja *materia*, tai kreikaksi *morfee* ja *hylee*, pelkistäen suomennettuina muoto ja aine. Tällainen suomennos kuitenkin sopii kuvaamaan vain konkreettisia kappaleita, kuten yleisesti käytetyn esimerkin mukaan savesta tehtyä tiiltä. Tiili on tiettyyn muottiin lyöty savikimpale. Pelkkä savimöykky ei ole tiili, koska siltä puuttuu muoto. *Forma* tekee möykystä nimenomaan tiilen, siinä oleva savi eli *materia* puolestaan tekee siitä juuri jonkun tietyn tiilen. *Forma* on siten olennainen identifioija, joka muuttuessaan voi samaa *materiaa* määrittäen tehdä siitä toisen asian tai esineen, joka kuitenkin pohjimmiltaan pysyy samana. Materia on muovaamattomassa tilassa täynnä mahdollisuuksia

4 The Arusha Call to Discipleship 2018.

5 Castrén 2017, 17–18.

erilaisiin ilmenemisiin. *Forma* ei ole vain ulkonainen hahmo vaan olemuksellinen tekijä yhdessä *materian* kanssa.<sup>6</sup>

Samaa kahden tekijän erottelua on aristotelisen metafysiikan avulla käytetty kuvaamaan myös käsitteellisempiä asioita, kuten teologian historiassa ”rakkauden muovaamaa uskoa”. Siksi *forman* kääntäminen pelkäksi muodoksi johtaa helposti harhaan. Aristoteleen erottelu kuitenkin auttoi antiikissa ymmärtämään, miten mikään muutos tai kehitys oli mahdollista. Esimerkiksi perhosen toukka kokee metamorfoosin eli pysyy samana olentona jalostuen kuitenkin toiseksi.

Transformaatiolla on kristillisessä kielenkäytössä myös raamatullinen taustansa. Se on tullut latinan vaikutuksesta läntisen Euroopan kieliin ja edelleen englannin vaikutuksesta nykyiseen kansainväliseen missiologiseen keskusteluun. Uuden testamentin kreikkaa latinaan käännettäessä valittiin kolme verbiä, joissa esiintyy sana *forma*, vaikka kaikkien taustalla ei ole kreikan sanaa *morfēe*: *conformare*, *reformare* ja *transformare*. Ensinnäkin *conformare*-verbillä käännettiin Roomalaiskirjeen 8:29 sana, jonka mukaan Jumala on määrännyt pelastuvat ”oman Poikansa kaltaisiksi” (kr. *symmorfos*) sekä 12:2 kehoitus ”älkää mukautuko (kr. *syskheematizomai*) tämän maailman menoon”. Mukautumisen vastakohtasta käytettiin jakeessa 12:2 verbiä *reformare*, sillä samassa yhteydessä kehoitettiin laajasti ”muuttukaa (kr. *metamorfōo*), uudistukaa mieleltänne”. Vain kohdassa 2. Kor. 3:18 esiintyy sana *transformare*: ”muutumme (kr. *metamorfōo*) saman kirkkauden kaltaisiksi, kirkkaudesta kirkkauteen”.

Viimeksi mainitussa Uuden testamentin Vulgata-käännöksen ainoassa *transformare*-kohdassa verbi liittyy eskatologiseen kirkastumiseen, ylösnousemuksessa Kristuksen kaltaiseksi tulemiseen. Mutta sanan taustalla oleva kreikan metamorfoosi esiintyy useammin, esimerkiksi kun apostoli Paavali kehottaa muuttumaan mielen uudistumisessa. Siihen Hieronymus kuitenkin valitsi verbin *reformare*. Myös, kun evankeliumeissa puhutaan Kristuksen kirkastumisesta vuorella, käytetään kreikan sanaa metamorfoosi, mutta latinaksi se käännettiin sanalla *transfiguratio* (Matt. 17:2, Mark. 9:2). Kyseessä oli näky, jossa Kristuksen hahmo (*figura*) muuttui hohtavaksi ja häikäiseväksi, kun taas eskatologisessa pelastuksessa odotetaan perusteellista uudeksi tulemistä.<sup>7</sup>

Ei ole kuitenkaan itsestään selvää, että transformaatio olisi nykyiseen englanninkieliseen ekumeeniseen kielenkäyttöön tullut nimenomaan Raamatun

6 Jones 1970, 220–223.

7 Braumann 1990, 540–542; Kittel & Gerhard 1985, 607–609.

sanastosta. Anglosaksisessa protestantismissa vaikutusvaltaiseksi muodostunut King James -käännös ei seurannut Vulgatan esikuvaa sen ainoassa *transforma-*re-sanan esiintymiskohdassa (2. Kor. 3:18) vaan tyytyi kuvaamaan pelastuvien lopunajallista muutosta verbillä *change*. Sitä vastoin Roomalaiskirjeen jakeessa 12:2 metamorfoosi kääntyi kuningas Jaakon Raamatussa transformaatioksi. Samoin 2. Kor. 11:13–15 kreikan metaskeemalla ja latinan transfiguraatiolla lausuttu valeapostolien tekeytyminen Kristuksen apostoleiksi ja saatanan tekeytyminen valkeuden enkeliksi ilmaistiin englanniksi transformaationa, vaikka kyseessä oleva muutos oli vain petollista teeskentelyä eikä todellista jalostumista.

Nykyaikaisessa mielessä transformaation lieene tuonut teologiseen keskusteluun H. Richard Niebuhr teoksessaan *Christ and Culture* (1951), jossa hän pohti kirkon ja yhteiskunnan suhdetta. Niebuhr katsoi vaihtoehtoja olevan viisi: Kristus kulttuuria vastaan, Kristus ja kulttuuri paradoksissa, Kristus kulttuurin transformoijana, Kristus kulttuurin yläpuolella ja kulttuurin Kristus. Kaikkia näitä saattoi Niebuhrin mukaan perustella Raamatun teksteillä, mutta parhaana hän piti mallia, jossa Kristus transformoi kulttuurin. Tämä malli ei tyydy asettamaan evankeliumia etusijalle kulttuuriin nähden vaan myös antaa kulttuurille positiivisen arvon, pyrkii sen kanssa vuorovaikutukseen ja transformoimaan sen. Niebuhrin näkemyksen tavoin myöhempi niin evankelikaalinen kuin ekumeeninen lähetysteologia on nähnyt transformaation käsitteen keinona välttää fundamentalistinen erottautuminen maailmasta ja silti pyrkiä tietoisesti vaikuttamaan siihen Kristuksen evankeliumilla.<sup>8</sup>

Transformaation juuria erityisesti missiologisena avainkäsitteenä voidaan etsiä ekumenian kentällä ainakin kolmesta suunnasta. Yhteistä niille on kehitys näkemään kirkon lähetys laaja-alaisena ja maailmaa muuttavana. Se kattaa evankeliumin julistamisen ja elinolosuhteiden parantamisen. Niin ikään yhteistä on pyrkimys toimintaan rauhan ja oikeudenmukaisuuden puolesta sekä köyhien asettaminen etusijalle. Nämä piirteet näkyvät selkeästi 1960-luvun jälkipuolelta alkaen lähetysteologisissa asiakirjoissa niin Roomalaiskatolisessa kirkossa, Kirkkojen maailmanneuvostossa kuin evankelikaalisia kirkkoja yhdistävän Lausannen liikkeen piirissä. Käsittelen seuraavassa transformaatio-käsitteen ilmestymistä lähetysteologiseen keskusteluun näissä kolmessa sekä neljänneksi myös Luterilaisen maailmanliiton piirissä. Kussakin näistä on tapahtunut yhtäaikainen kehitys, mikä osoittaa, että kysymys

8 Grams 2007, 195–196.

on laajasta ekumeenisesta konsensuksesta kirkon missiosta. Lopuksi palaan Arushan kokoukseen ja sen merkitykseen.<sup>9</sup>

### 3.3 Vatikaanista vapautuksen teologiaan

Vatikaanin toisen konsiilin jälkeisessä ekumeenisessa ja maailmalle avautuvassa ilmapiirissä paavi Paavali VI julkaisi kiertokirjeen *Populorum progressio* (1967). Jo konsiili oli tunnistanut globaalin oikeudenmukaisuuden tarpeen, ja siksi paavillinen ensyklika otettiin mielenkiinnolla vastaan. Kiertokirjeen lähtökohtana oli maailman jakautuminen kehittyneisiin ja kehittyviin maihin. Köyhyys, nälkä, epäoikeudenmukaisuus, sodat, koulutusmahdollisuuksien ja vapauksien puute ja niin edelleen vaativat kirkkoa osallistumaan ihmisen ja yhteiskunnan muuttamiseen. Kiertokirjeen englanninkielisessä versiossa tästä käytetään yhden kerran käsitettä *transformation*: ”Changes must be made; present conditions must be improved. And the transformations must be permeated with the spirit of the Gospel.” Espanjankielisessä versiossa käsite esiintyy toisessa paikassa, mutta samaan tähtäävänä. Epäoikeudenmukaisuudet poistava kehitys vaatii rohkeita muutoksia: ”El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras.”<sup>10</sup> Kiertokirjeen voi nähdä vaikuttaneen Jumalan valtakunnan julistamisen ja poliittisen muutoksen tavoittelun suhteen uuteen arviointiin etenkin Latinalaisessa Amerikassa ja siten toimineen inspiraationa vapautuksen teologian synnylle.

Paavin kiertokirje näki toivoa kansojen kehityksessä. Kehitys-käsitteeseen (*progressio, development*) kätkeytyi kuitenkin ongelma, jota ei Euroopassa havaittu. Teollistuneissa maissa oli uskottu, että köyhien maiden kehittyminen taloudellisesti ja teknisesti tuottaa niissä myös yleisen elintason nousun ja ihmisten olosuhteiden paranemisen. Latinalaisessa Amerikassa samaan aikaan syntyneen vapautuksen teologian edustajat kuitenkin kritisoiivat, että usko taloudellis-teknologiseen kehitykseen vain lisäsi ongelmia. Se sitoi paikallisia tuottajia palvelemaan kansainvälisiä yrityksiä tyydyttämään niiden kasvavaa tarvetta raaka-aineisiin, ohjasi varallisuutta pois köyhien ulottuvilta sekä

9 Mikäli transformaatiota lähestytään ilmiönä eli tietoisena kirkon pyrkimyksenä maailman muuttamiseen, sille voidaan luonnollisesti osoittaa varhaisempiakin lähtökohtia, ks. Botha 2016, 283–289. Tässä artikkelissa rajaudutaan transformaatio-käsitteen yleistymiseen.

10 *Populorum Progressio* 1967, §§ 32, 81. Vatikaanin latinankielisissä asiakirjoissa käytetään muutoksesta usein sanaa *mutatio*, mutta niin englantiin kuin romaanisiin kieliin käännettyissä versioissa tavallisesti sanaa transformaatio eri muodoissaan, minkä tässä artikkelissa pyrin nostamaan esiin.

kasvatti eriarvoisuutta. Länsimaisen kapitalismin ihannoima kehitys tuotti ”kolmannen maailman” maissa hyvää vain pienelle eliitille, kun enemmistö tuli entistä riippuvaisemmaksi toisten avusta. Kehitysmaiden ihmisiä ei voinut syyllistää heidän tilanteestaan; kyse ei ollut yksilöiden piittaamattomuudesta eikä laiskuudesta vaan rakenteellisista ongelmista yhteiskunnassa ja sen talousjärjestelmässä.<sup>11</sup>

Latinalaisen Amerikan katolisen piispainneuvoston (CELAM) yleiskokous etsi Kolumbian Medellinissä 1968 paavi Paavali VI johdolla ”Vatikaanin toisen konsiilin valossa kirkon uutta ja entistä dynaamisempaa läsnäoloa Latinalaisen Amerikan ajankohtaisessa muutoksessa (esp. *transformación*)”. Kokouksessa piispat yhdessä asettivat tavoitteeksi vapauttaa ihmiset köyhyyden tuottamasta ”institutionaalisesta väkivallasta”. Köyhien asema nostettiin toimintaohjeeksi, ja pieniä perusyhteisöjä ryhdyttiin muodostamaan lukutaidon kehittämiseksi Raamatun tekstien avulla. Tähtäimessä oli kirkon kielen ja elämän transformoiminen Vatikaanin II konsiilin kirkko-opillisen *Lumen Gentium* -asiakirjan mukaisena hengellisenä yhteisönä. Kokous muistutti, että Kristus ei ainoastaan rakastanut köyhiä, vaan hän, vaikka oli rikas, tuli itse köyhäksi ja eli köyhyydessä sekä perusti kirkkonsa tämän köyhyyden merkiksi. ”Köyhä kirkko” sanoutuu irti tämän maailman hyvyksien epäoikeudenmukaisesta puutteesta ”eläen itse hengellisessä köyhyydessä lapsenmielisessä avoimuudessa Herralle”. Näin kirkko köyhänä ja köyhien yhteisönä osoittaa kärsivien solidaarisuudessaan itse Kristukseen sekä köyhien ihmisten mittaamattomaan arvoon Jumalan silmissä.<sup>12</sup>

Noin kolmen vuoden välein kokoontuva Roomalainen piispainsynodi käsitteli vuonna 1971 aihetta ”Oikeudenmukaisuus maailmassa” ja tuotti merkittävän julkilausuman evankeliumin julistamisen ja oikeuden toteuttamisen välisestä suhteesta. ”Toiminta oikeudenmukaisuuden puolesta sekä osallistuminen maailman transformaatioon näyttäytyy meille selvästi olennaisena evankeliumin julistamisen ulottuvuutena eli osana kirkon missiota ihmiskunnan lunastamiseksi ja vapauttamiseksi kaikista sortavista tilanteista.” Synodin mukaan kristillistä lähimmäisenrakkautta sekä oikeudenmukaisuuden vaatimusta ei voida eristää toisistaan, vaan rakkauden julistuksen tulee ilmetä myös tekoina oikeuden puolesta. Muuten se ei saavuta ”uskottavuutta

11 Bosch 2011, 444–445.

12 Scherer 1987, 206–208.

aikamme ihmisten silmissä”. Pelastusta Kristuksessa ja vapautusta kaikenlaisesta sorrosta ei voida irrottaa toisistaan.<sup>13</sup>

Vuoden 1974 Roomalainen piispainsynodi jatkoi samaa teemaa, mutta teki selvemmän eron poliittisen vapautuksen ja evankeliumin tuoman ”täydellisen vapautuksen” välillä. Kirkon tehtävänä oli piispojen mukaan olla ihmisten luona ja tuoda heidän elämäänsä Kristus, inkarnoitunut Sana, ja siten löytää mahdollisuus evankeliumin julistamiseen autenttisenä vapauttamisena. Paavi Paavali VI otti tästä lähtökohdan apostoliselle kehotuskirjeelleen *Evangelii nuntiandi* (1975), jonka mukaan maailman evankeliointi ei ole kirkolle valinnanvarainen vaan olennainen tehtävä. ”Evankeliointi merkitsee kirkolle Hyvän sanoman tuomista koko inhimillisen elämän alueelle, ja sen vaikutuksesta ihmisyyden transformoimista ja uudistamista sisältä käsin.”

Kristus toteuttaa evankeliumin julistusta myös ulkonaisin merkein, joissa tapahtuu muutos ja jotka myös kutsuvat ihmistä muuttumaan: sairaat paranevat, vesi muuttuu viiniksi, leivät monistuvat ja kuolleet heräävät henkiin. Nöyrät ja köyhät kuulevat evankeliumin ja tulevat Kristuksen opetuslapsiksi. ”Näin ne, joiden elämä on transformoitunut, käyvät sisään yhteisöön, joka itse on transformaation merkki, elämän uutuuden merkki. Se on kirkko, pelastuksen näkyvä sakramentti.”<sup>14</sup>

Paavin kehotuskirjeen mukaan evankeliumi haastaa ja torjuu väärät inhimilliset arvojärjestelmät, sillä evankeliumi ei samaistu kulttuuriin. Samalla Jumalan valtakunnan rakentaminen kuitenkin edellyttää inhimillisen kulttuurin elementtien lainaamista. Asiakirja liittää vapautuksen ja pelastuksen toistensa yhteyteen, mutta asettaa ne tiettyyn tärkeysjärjestykseen. Kirkon hengelliselle kutsumukselle kuuluu etusija, sillä inhimillinen vapautus ei voi korvata Valtakunnan julistamista.

Medellinissä esiin otettu köyhien asettaminen tietoisesti etusijalle muokattiin seuraavassa CELAM-yleiskokouksessa Meksikon Pueblassa 1979 tietoisesti periaatteeksi *opción preferencial por los pobres*, jossa muodossa siitä tuli vapautuksen teologian ohjelmallinen lähtökohta. Edeltäjänsä tavoin tähänkin kokoukseen osallistui paavi Johannes Paavali II, joka avauspuheessaan seurasi *Evangelii nuntiandi* -asiakirjan sekä Roomalaisen piispainsynodin viitoittamaa tietä painottaen evankeliointia sekä koko ihmisen kohtaamista ja hänen arvonsa ja oikeuksiensa puolustamista. Paavi varoitti sekoittamasta evankeliumia Kristuksesta poliittiseen vapautusohjelmaan, mutta tähdensi

13 *A Justiça no Mundo* 1971. Scherer 1987, 200–201.

14 *Evangelii nuntiandi* 1975, §§ 12, 18, 23.

kuitenkin kirkon sanoman ytimeistä löytyvän inspiraation toimia oikeuden, rauhan ja ihmiskunnan veljeyden puolesta kaikkea sortoa ja orjuuttamista vastaan. Kristuksen sanoma ja missio ”koskee täydellistä ja eheää pelastusta rakkaudessa, joka tuottaa transformaation, rauhan, anteeksiannon ja sovituksen”. Pueblan kokous vahvisti vapautuksen teologialle ominaiset köyhien etusijan sekä perusyhteisöjen luomisen Katolisen kirkon ohjelmaksi Latinalaisessa Amerikassa.<sup>15</sup>

### 3.4 Kirkkojen maailmanneuvosto yhdistää lähetysten, vapautuksen ja köyhät

Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) neljäs yleiskokous Upsalassa 1968 heijasti aikansa yhteiskunnallisia haasteita ja poliittista liikehdintää. Sen lähetysjaoston raportti otti huomioon niin vallankumoukselliset liikkeet kuin ylioppilasmellakat ja kehotti kirkkoja määrittelemään kantansa ”uuden ihmisyiden” puolesta toimimiseen siellä, missä järjestyksen ylläpitäminen on oikeudenmukaisuuden toteutumisen este. Lähtökohtana on Uusi ihminen, Kristus, jonka puoleen kääntyminen merkitsee myös uudella tavalla lähimmäisen kohtaamista. ”Uusi elämä vapauttaa ihmiset yhteiskuntaa varten ja tekee heidät kykeneviksi kaatamaan rodulliset, kansalliset, uskonnolliset ja muut raja-aidat, jotka jakavat ihmiskunnan ykseyden.” ”Edistysaskeleita, joita on tehty suuremman oikeudenmukaisuuden, vapauden ja ihmisarvon saavuttamiseksi, on pidettävä osana tosi ihmisyiden uudistumista Kristuksessa.”<sup>16</sup>

Upsalan yleiskokous nojautui osin myös paavi Paavali VI ensyklikaan *Populorum progressio* ja kiinnitti huomiota maailman taloudelliseen ja yhteiskunnalliseen kehittämiseen. Se kehotti kirkkoja toimimaan yhdessä kehityksen hyväksi ja osallistumaan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden tavoitteluun. Se piti ajan polttavimpana kysymyksenä rikkaiden ja köyhien välistä kuilua, jota kilpavarustelu vielä syventää. Ekumeenisen yhteisön tulee edistää Kristuksen kirkon ykseyttä, sillä kirkon tehtävänä on heijastaa ennakolta Jumalan valtakunnan tuloa ja uudistunutta ihmisyyhteisöä.<sup>17</sup> Yleiskokouksen jälkeen KMN käynnistikin oman komission kirkkojen osallistumiseksi

<sup>15</sup> Scherer 1987, 209–212; Bosch 2011, 446.

<sup>16</sup> Upsala 1968, 50–54; Scherer 1987, 119–121.

<sup>17</sup> Upsala 1968, 60–71, 99–100.



kehitysyhteistyöhön (CCPD) sekä Katolisen kirkon kanssa yhteiskunnan, kehityksen ja rauhan kysymyksiä käsittelevän toimielimen (SODEPAX).

Bangkokissa 1973 järjestetty yhdeksäs Maailman lähetyksen ja evankelioimisen konferenssi painotti teemallaan ”Pelastus tänään” lähetyksen kokonaisvaltaisuutta. Upsalan yleiskokouksen ohjaamana nähtiin Jumalan pelastavan toiminnan toteutuvan historiassa taisteluna taloudellisen oikeudenmukaisuuden puolesta riistoa vastaan sekä ihmisoikeuksien puolesta sortoa vastaan. Niin hengellisiä kuin sosiaalisia näkökohtia pidettiin yhtä velvoittavina kirkon missiolle. Pelastus ymmärrettiin laaja-alaisesti. Bangkokissa globaalin etelän kirkkojen ääni alkoi ensi kertaa aidosti kuulua ekumeenisessa liikkeessä. Niiden kritiikissä länsimaiden kirkkojen lähetystä pidettiin kolonialismin jatkeena ja kulttuurisena ylivalta, josta oli vapauduttava. Jotta entiset lähetyskirkot voisivat aidosti itsenäistyä, tulisi läntisten kirkkojen ja järjestöjen pidättäytyä lähettämästä lähetystyöntekijöitä (moratorio). Eurooppalaista kristillisyyden mallia ei voinut enää pitää ainoana oikeana tai edes ylipäättään elinvoimaisena, vaan Kristuksen kirkko oli tunnustettava monikulttuuriseksi. Tämä kaikki merkitsi myös pelastuksen tulkittamista poliittisin termein vapautukseksi (*liberation*). Kokous ei kuitenkaan onnistunut täysin vakuuttavalla tavalla yhdistämään vapautusohjelmaa kirkkojen julistamaan evankeliumiin Kristuksesta, vaikka se vetosi Jeesuksen ohjelmajulistukseen Nasaretin synagogassa (Luuk. 4:18) ja tähdensi ”hyvän sanoman vapautuksesta olevan tuotava syrjittyjen, alistettujen, riistettyjen, heikkojen, köyhien ja vammaisten kuultavaksi”.<sup>18</sup>

Bangkokin jälkeen seuraava Maailman lähetyksen ja evankelioimisen konferenssi pidettiin Melbournessa 1980. Kokouksen teema ”Tulkoon sinun valtakuntasi” kattoi neljä osa-aluetta, joista ensimmäinen käsitteli ”hyvää sanomaa köyhille” ja toinen ”Jumalan valtakuntaa ihmisten kamppailuissa”. Köyhien, sorrettujen ja syrjäytettyjen asemasta tuli keskeisin arviointiperuste pohdittaessa kirkon tehtävää maailmassa. Teologinen perustelu nähtiin Jeesuksen toiminnassa: Jumalan Poika luopui asemastaan keskuksessa ja valitsi siirtyä reunoille. Hän etsi poljettuja ja marginalisoituja sekä samaistui heihin kuollen itse muurien ulkopuolella. Kristuksen persoonassa Jumalan

18 Bangkokin I ja II jaoston raporttien *Culture and Identity* sekä *Salvation and Social Justice* teksti: Kinnamon 2016, 278–281. Konferenssin kulusta ja merkityksestä ks. Scherer 1987, 121–124; Bosch 2011, 406; Botha 2016, 289–290. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisessa oppikeskustelussa Järvenpäässä 1974 laadituissa teeseissä arvosteltiin, että Bangkokissa oli ”aivan riittämättömästi puhuttu ihmisen pelastuksesta Kristuksen evankeliumin kautta sekä hänen siveellisestä täydellistymisestään” eikä ”pelastuksen varsinainen ulottuvuus ollut tullut täysiyttävänä kuuluiin”. Pihkala 2017, 128–129.

valtakunnan tuleminen kiinnittyi juuri köyhille julistettavaan evankeliumiin. Melbournessa myös jatkettiin Bangkokissa aloitettua vapautuksen teeman käsittelyä. Siinä missä Bangkok kiinnitti huomionsa kehittyvien maiden vapauden kaipuuseen, kulttuuri-identiteettiin sekä pohjoisen ja etelän kirkkojen epätasaiseen vaikutusvallan jakautumiseen, Melbourne näki vapautuksen ennen muuta haasteena voittaa köyhyyden ongelma. Vuotta aiemmin Pueblassa pidetyn Latinalaisen Amerikan katolisen piispainneuvoston päätös asettaa köyhät tietoisesti etusijalle sai aikaan, että myös Melbournen kokous muistutti Jumalan toimivan niin (*preference for the poor*). Kokous antoi myös tunnustusta vapautuksen teologian piirissä käynnistyneille perusyhteisöille. Niissä köyhistä itsestään oli tullut evankeliumin lähettäjiä.<sup>19</sup>

Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokous Nairobissa 1975 oli samana vuonna julkaistun paavin kehotuskirjeen *Evangelii nuntiandi* tavoin tähdentänyt evankeliumin julistamisen ja solidaarisuuden kuuluvan yhteen. Nairobin yleiskokouksen sekä Melbournen lähetyskonferenssin liikkeelle laittamana KMN:n keskuskomitea hyväksyi 1982 asiakirjan *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* (EA), josta tuli järjestön virallinen lähetyslinjaus kolmeksi vuosikymmeneksi. Se kertoo monia Melbournen lausumia, mukaan lukien Kristuksen esikuvallisuuden mennä reunamille ja identifioitua siellä köyhiin, kärsiviin ja syrjäytettyihin sekä ottaa osaa heidän taisteluunsa vapautuksen puolesta. EA kuitenkin puhuu Bangkokia ja Melbournea enemmän evankelioimisesta. Kaksinkertaisena epäoikeudenmukaisuutena pidetään sitä, että maailman köyhät ovat vääristyneiden taloudellisten rakenteiden tai poliittisen sorron uhreja ja samaan aikaan myös vailla mahdollisuutta kuulla evankeliumia Kristuksesta. ”Hyvän sanoman kuuluttaminen köyhille merkitsee heidän oikeuksiensa palauttamisen aloittamista.” Jumalan muistutetaan asettavan köyhät etusijalle, mitä sen vuoksi onkin pidettävä ”mittakeppinä” arvioitaessa yksittäisen kristityn, seurakunnan tai lähetysten aitoutta maailmassa. Köyhien nähdään olevan mission toteuttajia; he julistavat vapauttavaa evankeliumia ja myös herättävät ihmiskunnan omatuntoa katumukseen, oikeuteen ja rakkauteen.<sup>20</sup>

19 Melbournen I jaoston raportti *Mission and Evangelism*: Kinnamon 2016, 248–251. Konferenssin merkityksestä Scherer 1987, 131–136, 142–143; Bosch 2011, 445–446.

20 EA §§ 32, 34, 36. Asiakirjan *Ecumenical Affirmation* teksti: Kinnamon 2016, 290–297. Sen suhteesta Bangkokin ja Melbournen raportteihin Scherer 1987, 145–152.

### 3.5 Evankelioiva lähetysliike avartuu

Kirkkojen maailmanneuvoston piirissä esiintynyt ymmärtämys poliittisia vapautusliikkeitä kohtaan herätti 60-luvun jälkipuoliskolla hämmennystä evankeliointiin keskittyvien liikkeiden parissa. Sitä pidettiin merkinä kääntymykseen tähtäävän julistuksen unohtamisesta ja Kristus-uskon sijasta ajallisten päämäärien etusijalle nostamisesta. Jo 1966 kokoontui Wheatonissa kansainvälinen kongressi, joka vahvisti sitoutumisen ”evangeliumin kaikille luoduille saarnaamisen ensisijaisuuteen”, ja samana vuonna järjestettiin myös Berliinissä vastaavanlainen kokous tukemaan evankelikaalisten kirkkojen ja järjestöjen yhteistyötä. Wheatonin ja Berliinin kongressien tarkoituksena oli tarjota konservatiivinen vaihtoehto ekumeenisen liikkeen liberaaliksi ja poliittiseksi mielletylle lähetysnäylle, mihin Upsalan yleiskokous 1968 sekä Bangkokin lähetyskonferenssi 1973 näyttivät antavan lisää aihetta.<sup>21</sup>

Samaan aikaan evankelioimisliikkeet tulivat kuitenkin itse maailman sosiaalisten tarpeiden haastamiksi. Myös evankelikaaliset kirkot ja järjestöt olivat koko toisen maailmansodan jälkeisen ajan ottaneet osaa kehitysyhteistyöhön, mutta niiden piirissä sosiaalisen vastuun jäsentäminen evangeliumin julistamisen yhteyteen ei ollut itsestään selvää. Vaikka evangeliumin julistamisen saarnaamalla ja opettamalla nähtiin olevan etusijalla, oli myös inhimillisten tarpeiden täyttäminen ollut alusta asti osa protestanttista lähetysnäkyä. Elinolosuhteiden parantaminen oli kuitenkin teologisesti jäsennetty pikemminkin uskon seuraamukseksi ja uuden kuuliaisuuden osoitukseksi kuin sisäisen uskon näkyväksi ilmenemismuodoksi, saati uskon tai lähetysksen olennaiseksi ulottuvuudeksi.

Evankeliointiin keskittyneiden järjestöjen lähetysnäky avartui 1970-luvulla sosiaalisten ja yhteiskunnallisten ongelmien, oikeudenmukaisuuden ja rauhan kysymyksille. Suuntaa osoitti Lausannessa 1974 Billy Grahamin koolle kutsuma Maailman evankelioimisen kongressi. John R. W. Stottin johdolla laadittiin *Lausanne Covenant* (LC), johon yhtyneet vahvistivat omalta osaltaan Raamatun arvovallan, Kristuksen ainutlaatuisuuden sekä evangeliumin julistamisen kiireellisyyden, mutta myös kristillisen sosiaalisen vastuun välttämättömyyden. Asiakirjassa kaduttiin, että evankeliointia ja sosiaalista huolenpitoa oli joskus pidetty toisensa pois sulkevinä. Sitä vastoin muistutettiin, että ”saamamme pelastuksen tulisi transformoida meidät persoonallisten ja sosiaalisten vastuidemme täyteydessä”. Kristuksen evankelistojen tulee

21 Scherer 1987, 166–167; Ahonen 2012, 151–152.

”nöyrästi tyhjentää itsensä kaikesta paitsi autenttisuudestaan voidakseen tulla toisten palvelijoiksi, ja kirkkojen tulee pyrkiä transformoimaan ja rikastamaan kulttuuri Jumalan kunniaksi”.<sup>22</sup>

Jo 60-luvun evankelikaalisissa konferensseissa olivat erityisesti Latinalaisen Amerikan teologit puhuneet sosiaalisten tarpeiden välttämättömästä huomioon ottamisesta lähetystyössä. Heidän sanomallaan oli vaikutusta loppuraportteihin, mutta se ei tehnyt läpimurtoa ennen Lausannea.<sup>23</sup> Lausannea ”radikaalin opetuslapseuden” puolesta puhuneet kolmannen maailman teologit, erityisesti C. René Padilla ja Samuel Escobar, saivat viimeisenä kokouspäivänä sekä puheenjohtajan että satojen osallistujien tuen omalle julkilausumalleen.<sup>24</sup> Lausannesta tuli käänteentekevä evankelikaalisessa lähetyskäsitteessä. Siitä lähtien sosiaalista vastuunkantoa ja yhteiskunnallisiin ongelmiin vaikuttamista on pidetty elimellisenä osana Kristuksen antamaa tehtävää, joskaan sen suhde evankeliumin julistamiseen ei tullut vielä selväksi. Missiota ei kuitenkaan enää voitu kaventaa yksinomaan kääntymysten tavoittelemiseksi tai seurakuntien kasvattamiseksi.

### 3.6 Kehitys ja vapautus korvataan transformaatiolla

Lausannen evankelioimiskongressi 1974 osoitti suunnan, joka useampien kokousten ja jännitteisten näkemysten selvittelyjen jälkeen huipentui paluuna Wheatoniin 1983.<sup>25</sup> Maailman evankelinen allianssi<sup>26</sup> isännöi konferenssia, joka käsitteli kirkon olemusta ja tehtävää. Sen kolmas osa-alue käsitteli teemaa *The Church in Response to Human Need*, mitä tarkoitusta varten oli painatettu samanniminen artikkelikokoelma.<sup>27</sup> Kokouksessa Latinalaisen Amerikan niin sanotut ”radikaalit evankelikaalit” arvostelivat kehitysyhteistyötä osana kirkkojen lähetystyötä ja katsoivat, että käsite kehitys (*development*) antaa

22 LC §§ 5, 10. Asiakirjan *Lausanne Covenant* teksti: Kinnamon 2016, 281–285.

23 Padilla 1985, 27–28. – Padilla kiittää erityisesti Paavo Kortekangasta tämän Amsterdamissa Euroopan evankelioimiskonferenssissa vuonna 1971 pitämästä esitelmästä *Social Implications of Evangelism* (28).

24 Julkilausuman ”radikaalista opetuslapseudesta” teksti Tizon 2008, 239–242; Lausannen kokouksesta ks. Padilla 1985, 29; Scherer 1987, 167–177; Sugden 1990, 9; 2006 (1989), 30–34; Ahonen 2012, 153–156.

25 Padilla 1985, 29–31; Scherer 1987, 190–195; Sugden 1990, 10; 2006 (1989), 35–41; Ahonen 2012, 156–161; Botha 2016, 290–291.

26 Tuolloin World Evangelical Fellowship, nykyään World Evangelical Alliance.

27 Sine 1983; julkaistu myöhemmin täydennettynä: Samuel & Sugden 2003 (1987).

väärän kuvan kolmannen maailman maiden ongelmista ja niiden poistamisesta. Köyhyys ja nälkä eivät ole seurausta teknisestä takapajaisuudesta tai asukkaiden välinpitämättömyydestä vaan maihin juurtuneista epäoikeudenmukaisista sosiaalisista rakenteista. Köyhyyden ja nälän poistaminen edellyttää syihin puuttumista eli sosiaalisen oikeudenmukaisuuden voimaansaattamista. Kritiikkiä osoitettiin myös amerikkalaisten kirkkojen kulutuskeskeistä elämäntapaa sekä evankelioimisessa markkinamaailman oppien soveltamista kohtaan.<sup>28</sup>

Paitsi evankelikaalien suosimaa käsitettä *development* oli radikaalien keskuudessa arvosteltu myös katolisen kirkon ja ekumeenisen liikkeen käyttämää sanaa *liberation*. Siinä missä edellinen kytkeytyi uskoon tekniikan ja markkinoiden kaikkivoipaisuuteen, jälkimmäisen nähtiin liittyvän marxismiin ja poliittiseen vallankumoukseen. Kumpikin ideologinen sivumerkitys oli rasite mission kannalta. Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologien vaikutus kuitenkin tuntui radikaalien evankelikaalien pyrkimyksissä, joskaan itse vapautuksen käsite ei riittänyt kuvaamaan evankeliumin aikaansaamaa perinpohjaista muutosta.<sup>29</sup>

Uudeksi käsitteeksi nousi Wheatonin kokouksen kolmannelta jaostosta transformaatio, jolla, kuten edellä on nähty, oli taustansa jo aiemmissa ekumeenisissa asiakirjoissa. Jaosto tuotti pastori Vinay Samuelin puheenjohtajuudessa julkilausuman, joka tunnetaan nimellä *Wheaton Statement on Transformation*.<sup>30</sup> Luonnoksen laatinnutta ryhmää oli johtanut René Padilla, ja siihen oli kuulunut myös David Bosch. Wheatonin julkilausuman pääotsikko kuului alunperin ”sosiaalinen transformaatio”, mutta pian ensimmäinen sana jätettiin pois, sillä itse julkilausuma puhui muutoksesta, joka on pohjimmiltaan hengellinen ja yltää sosiaalisia suhteita syvemmälle. Jumalan voima transformoi koko ihmiselämän. Se haastaa individualismin ja yksityisen omaisuuden tavoittelun ja velvoittaa oikeudenmukaisuuteen yhteiskunnallisissa rakenteissa.<sup>31</sup>

Wheatonin julkilausuma vetoaa apostoli Paavalin sanoihin, joiden mukaan Kristuksen seuraajia ei ole kutsuttu mukautumaan (*conform*) yhteiskunnan arvoihin vaan muuttamaan (*transform*) ne. ”Ihmisen elämän transformaatio toteutuu yksityisten ja yhteisöjen kuuliaisuutena Kristukselle, jonka voima

28 Ahonen 2012, 149, 157.

29 Tizon 2008, 65–69.

30 *Wheaton Statement* 1983.

31 Padilla 1985, 31; Tizon 2008, 31, 65–68; Bosch 2011, 417.

muuttaa ihmiset vapauttamalla heidät synnin syyllisyydestä, vallasta ja sairauksista sekä saa heidät vastaamaan Jumalalle ja lähimmäiselle rakkaudella, tehden heidät näin uudeksi luomukseksi.” Transformaation tähtäyspistettä kuvaa Raamatun näky Jumalan valtakunnasta, jossa vallitsee ”rauha ihmisten, rotujen ja kansojen välillä ja jossa ennakkoluulot, pelot ja väärät mielikuvat on voitettu” ja jossa ”resurssit kuten ruoka, vesi, terveydenhoito ja tieto jaetaan” ja ihmiset voivat ”osallistua heidän elämäänsä vaikuttavaan päätöksentekoon”.<sup>32</sup>

Käsitteen käyttöönottoa perustelee Wayne G. Braggin vuonna 1984 julkaistu artikkeli *Beyond Development to Transformation*, joka sisältyi jo kokouksen vuonna 1983 painettuun valmistelumateriaaliin.<sup>33</sup> Artikkelissa ehdotetaan kehitys-käsitteen korvaamista transformaatiolla, sillä se kuvaa kokonaisvaltaisempaa muutosta. Bragg otti tukea paavi Paavali VI ensyklikasta *Populorum progressio* ja kiinnitti huomiota siihen, että kirkot ovat kyllä osallistuneet kehitysyhteistyöhön mutta eivät pitkäjänteisesti arvioineet tapahtunutta muutosta. Kirkon missioksi ei riitä kehittäminen, vaan on edettävä transformaatioon. Kristillisessä perinteessä transformaatio tarkoittaa Braggin mukaan muutosta, jossa olemassa oleva todellisuus jalostuu uutta tarkoitusta tai päämäärää varten: orjuutetusta Israelista tulee kutsumuksestaan tietoinen kansa, viidestä leivästä ja kahdesta kalasta tuhansien juhlallinen ateria, leivästä ja viinistä hengellisen Kristus-yhteyden symboli, Jeesuksen inhimillisestä hahmosta kirkastettu ylösnousemusruumis.<sup>34</sup>

Transformaatio merkitsee ihmisen uudistumista Jumalan kuvana. Hän muuttuu saalistajasta Jumalan kanssa-luojaksi, ja hänen sosiaaliset ja taloudelliset suhteensa muuttuvat vastaamaan Valtakunnan arvoja, kuten rauha, oikeus ja rakkaus, jotka tulevat ilmi ihmisyyhteisössä Jumalan kansana. Transformaatio on holistinen, se sisältää sekä aineellisen että hengellisen muutoksen. Siksi todellista kehitystä ei Braggin mukaan tapahdu ilman transformaatiota. Kääntyminen Jumalan puoleen on ensisijainen muutos. Ihmisiä sortavien ja heitä köyhyydessä pitävien sosiaalisten rakenteiden muutos on yhteydessä yksilöiden muuttumiseen Jumalan valtakunnassa. Inhimillisen ja sosiaalisen muutoksen ytimessä on hengellinen transformaatio, joka ”vapauttaa ihmisiä

32 *Wheaton Statement* 1983, §§ 5, 11, 13.

33 Bragg 1984. Monet esitelmät Wheatonissa käsitelivät aihetta *Social Transformation* eri näkökulmista, ks. luettelo Billy Graham Centerin arkistossa: <https://www2.wheaton.edu/bgc/archives/guides/598.htm#5>. Tizon (2008, 69) huomauttaa, että vaikka kehitys-käsitteen ongelmat oli tunnistettu jo pitkässä teologisessa valmisteluprosessissa, siitä luopuminen ei ollut evankelikaaliselle liikkeelle helppoa edes itse kokouksessa.

34 Bragg 1984, 153–157.

ja yhteiskuntia kehittymään kohti lisääntyvää eheyttä sopusoinnussa Jumalan kanssa, oman itsen kanssa, toisten kanssa ja ympäristön kanssa”.<sup>35</sup>

Wheatoniin kokoontuneiden mielestä niin evankelikaalisessa kuin eku-meenisessa lähetysteologiassa oli hengellinen ja materiaallinen pidetty erillään eikä evankeliumin panos päässyt vaikuttamaan kehitystä saati vapautusta. Jumalan tarkoitus kuitenkin on, että kaikilla elämän alueilla tapahtuu transformaatio. Niin hengellinen, materiaallinen, persoonallinen, sosiaalinen, paikallinen, kansallinen kuin rakenteellinen ulottuvuus ovat evankeliumin piirissä.<sup>36</sup> Wheatonin julkilausuma ei käsitellyt asiaa kaksijakoisesti ja siksi kykeni ylittämään vastakkainasettelun, joka oli vallinnut evankelioimiseen ja sosiaaliseen vastuuseen tähdenneiden lähetyskäsitusten välillä.

Wheatonin jälkeen syntyi kokonaisvaltaisen lähetyskäsitteen edistämiseksi aikakauskirja *Transformation: An International Dialogue on Evangelical Social Ethics*. Ensimmäisessä numerossaan tammikuussa 1984 lehti julkaisi Wheatonin julkilausuman. Lehden lähtökohdaksi ilmoitettiin muutokset kirkkojen jäsenmäärän globaalissa jakautumisessa. Enin osa maailman kristityistä eli jo tuolloin teollistuneiden länsimaiden ulkopuolella. Toinen muutos tunnistettiin evankelikaalisten kirkkojen lähetyskäsitteessä. Yksipuolisesta sanallisesta julistuksesta oli jo aiemmin laajennuttu myös kehitysyhteistyön tukemiseen ja toteuttamiseen. Samalla julkaisijat painottivat, että sekään ei ole riittävää ilman hengellistä uudistumista. Lehden toimitus kritisoi marxistista näkemystä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kaikkivoipaisuudesta, ikään kuin uudistunut ihmiskunta syntyisi automaattisesti oikeudenmukaisten rakenteiden voimaansaattamisesta tai sorron ja alistamisen päättymisestä. Lehden julkaisukunta oli vakuuttunut, että ongelma on pohjimmiltaan hengellinen: ihminen on syntyin sidottu ja itsekäs, eikä muutosta voi tapahtua ilman Pyhän Hengen aikaansaamaa kääntymystä ja synnistä vapautumista Kristuksessa.<sup>37</sup>

Vuonna 1991 aikakauskirjan alaotsikko sai muodon *An International Evangelical Dialogue on Mission and Ethics*, ja nykyään otsikko kokonaisuudessaan kuuluu *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*. Lehden nimenmuutos kuvaa kehitystä, joka näkyy myös Wheatonin julkilausuman otsikossa: sosiaalietiikan kysymykset eivät ole lähetyksestä erillinen alue, vaan olennainen osa kokonaisvaltaista missiota. Julkilausuman

35 Bragg 1984, 158–165.

36 Sugden 2006, 41–42.

37 Transformation Vol. 1, No. 1, 1–2.

alkuperäinen nimi koski kirkkojen vastausta inhimilliseen hätään ja se kuvasi sosiaalista transformaatiota, mutta nyttemmin kysymys onkin koko missiosta transformaationa.<sup>38</sup>

### 3.7 Luterilaisen maailmanliiton muuttuva missio

Wheatonin kokouksesta 1983 lähtien on sosiaalisen vastuun ja evankeliumin julistuksen suhdetta kuvattu kansainvälisessä keskustelussa yhä useammin transformaation käsitteellä. Alkuun kyse oli kehitysyhteistyön kattavuudesta ja kirkon laaja-alaisesta tehtävästä yhteiskunnassa, mutta vähitellen sanasta kehittyi kokonaisvaltaista missiota kuvaava avainkäsite. Vuosituhannen vaihteeseen mennessä siitä tuli myös ekumeenista omaisuutta, kun kansainväliset kirkkoliitot ottivat sen käyttöönsä. Se tapahtui osana niiden omaa lähetysteologista kehitystä kapeasti ymmärretystä evankeliumin julistamisesta kohti kokonaisvaltaista missiota, joka sisältää myös sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puolesta toimimisen.

Luterilaisen maailmanliiton (LML) piirissä käytiin 1960-luvulla samankaltaista keskustelua kuin Kirkkojen maailmanneuvostossa. Toisen maailmansodan jälkeinen siirtomaiden ja niiden kirkkojen itsenäistyminen vahvisti pyrkimystä kohti tasaveroista kumppanuutta, ja entisiä lähetyskirkkoja tuli myös LML:n jäseniksi. Ne eivät pitäneet itseään enää pohjoisen kirkkojen ja järjestöjen työn kohteena. Sanaa *mission* pidettiin rasitteellisena sen läntiseen ylivaltaan viittaavan sivumerkityksen vuoksi. Viidennen yleiskokouksen jälkeen Evianissa 1970 LML:n maailmanlähetysten osasto vaihtoi nimensä kirkkojen yhteistyön osastoksi. Missio nähtiin jokaisen jäsenkirkon tehtäväksi.<sup>39</sup>

Yleiskokous oli vain vähän ennen alkuaan siirretty Ranskan Evianiin pois suunnitellusta Porto Alegresta Brasiliassa ilmenneiden ihmisoikeusloukkausten vuoksi. Oikeudenmukaisuus nousi väistämättä kokouksen ja koko maailmanliiton asialistalle. Yhteistyön korostaminen merkitsi myös vahvistumista keskinäisessä solidaarisuudessa yhteisen luterilaisen tunnustuksen pohjalta. Se sai erityisen ilmauksensa kuudennessa yleiskokouksessa Dar-es-Salaamissa 1977, kun eteläisen Afrikan apartheid-politiikan torjumisen todettiin olevan tunnustuskysymys (*status confessionis*). Oikeudenmukaisuuden puolesta

38 Tizon 2008, 17.

39 Schjørring ym. 1997, 154–157; Rasolondraibe 2001, 332; Mwombeki 2017, 24–25.



toimimista tuli siten pitää elimellisesti Jumalan sanan julistukseen kuuluvana ja olennaisena, ei valinnaisena kirkon tehtävän osana.<sup>40</sup>

Lähetyskäsityksen kokonaisvaltaiseksi avartumiselle antoi ratkaisevan sytykkeen Etiopian Evankelisen Mekane Yesus -kirkon vuonna 1972 toisille LML:n jäsenkirkkoille lähettämä kirje. Siinä tähdennettiin, ettei evankeliumin julistamisen ja kehitysavun välille voi piirtää rajaa. ”On luovuttava keinotekoisesta jaosta hengellisiin ja aineellisiin tarpeisiin” ja pyrittävä ”koko ihmisen kehittämiseen sellaiseksi, että hän puolestaan kykenisi omalla panoksellaan osallistumaan kehittämisprojektiin”.<sup>41</sup> Samansuuntaisesti määritteli LML:n kirkkojen yhteistyön osaston raportti Dar-es-Salaamin yleiskokouksessa mission ”koko evankeliumin tuomiseksi koko ihmiselle”: ”Evangeliointi, diakoniset palvelut, profeettallinen todistus yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden puolesta sekä kirkkojen keskinäinen vahvistaminen ovat kaikki mission olennaisia osia.”<sup>42</sup>

Dar-es-Salaamin yleiskokous kehotti jäsenkirkkoja voimistamaan niiden missiota niin paikallisesti kuin maailmanlaajuisesti. Kirkkoja haastettiin julistamaan evankeliumia niille, jotka eivät ole kuulleet Kristuksesta, sekä ”evangelioimaan uudelleen nimellisiä kristittyjä”, jotka eivät elä kastettaan todeksi. Tässä missiossa kirkkoja tukemaan oli tarpeen laatia yhteinen asiakirja luterilaisesta lähetyskäsityksestä, joka kokonaisvaltaisella tavalla yhdistäisi sekä evangelioimisen että palvelun. Seitsemäs yleiskokous Budapestissa 1984 antoi suuntaviivat, joiden mukaan lähetys on jokaisen kristityn, jokaisen seurakunnan ja jokaisen kirkon vastuulla, ja että missio joka paikassa on maailmanlaajuisen kirkon etuoikeus ja yhteinen velvollisuus. Budapestin yleiskokouksen käsittelemä kirkkojen yhteistyön osaston raportti lisäsi kokonaisvaltaiseen lähetyskäsitykseen vielä toiminnan rauhan puolesta sekä taistelun niin rasismia ja köyhyyttä kuin taloudellista ja sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta vastaan.<sup>43</sup>

Budapestin yleiskokous 1984 antoi kirkkojen yhteistyökomission tehtäväksi laatia lähetysteologinen asiakirja, joka valmistui 1988. Teologisesti siinä liitettiin ajatukseen Jumalan lähetyksestä (*missio Dei*) sekä katsottiin lähetyksen olevan kaikkien kirkkojen yhteinen tehtävä. Nämä molemmat heijastuvat

40 Scherer 1987, 81–83; Schjørring ym. 1997, 154.

41 Mekane Yesus -kirkon kirje suomeksi: Syrjänen 1979, 312–322.

42 Rasolondraibe 2001, 334.

43 Schjørring ym. 1997, 165–167; Rasolondraibe 2001, 335; Mwombeki 2017, 29–33.

asiakirjan *Together in God's Mission* otsikossa.<sup>44</sup> Asiakirjan lähetyskäsitteys on kokonaisvaltainen. Se painottaa evankeliumin julistamista kutsuna uskoa Kristukseen ja hänessä uuden yhteisön jäseneksi tulemistä sekä toimimista rauhan ja oikeudenmukaisuuden puolesta kaikkia orjuuttavia ja ihmisarvoa alentavia voimia vastaan. ”Kaikki sellainen toiminta viittaa Jumalan valtakunnan todellisuuteen ja sen lopulliseen toteutumiseen historian täytyessä.” Huomio on kohdistettava ”yksilöitä ja rakenteita koskevaan epäoikeudenmukaisuuteen, rasismiin, seksismiin ja sortoon, jota ilmenee sekä kirkossa itsessään että yhteiskunnassa”.<sup>45</sup>

Missiologian ekumeeninen kehitys Katolisen kirkon, KMN:n ja Luthersalaisen liikkeen piirissä 70- ja 80-luvuilla vaikutti *Together in God's Mission* -asiakirjan kokonaisvaltaiseen lähetyskäsitteeseen. Muutamaa vuotta aiemmin annetun Wheatonin julkilausuman transformaatio-käsite ei kuitenkaan noussut sen teemaksi. Transformaation teologinen perusta näyttää silti tulleen lasketuksi, kun asiakirjan mukaan Pyhä Henki ”muuttaa hyviä uutisia julistavat ihmisten sanat, kasteveden, ehtoollisleivän ja viinin sen merkeiksi, että Kristus on läsnä kirkossa, antaen näin kirkolle voiman Jumalan lähetystä varten”.<sup>46</sup> Sakramentaalisesta transformaatiosta olisi voitu edetä ihmisten, kirkon ja maailman transformointiin, mitä asiakirja muuten pyrki edistämään.

### 3.8 Lähetys ja diakonia ovat transformaatiota

Luterilaisen maailmanliiton kahdeksas yleiskokous Curitibaassa vuonna 1990 laajensi kokonaisvaltaisuutta katsoen lähetysten olevan osallistumista ”Jumalan koko lähetykseen koko maailmaan”. Kirkkojen yhteistyön osasto korvattiin uudella lähetysten ja kehityksen osastolla (DMD). ”Missio” palasi organisaation yksikön nimeen aiempaa laajemmassa merkityksessä.<sup>47</sup> Osaston johtaja Ishmael Noko puolusti kahden teeman yhteyttä vuonna 1993 sanoen kehityksen olevan ”ihmisen osallistumista Jumalan suunnitelmaan luomakunnan transformoimiseksi”. Wheatonissa transformaatiota ehdottaneen Wayne Braggin artikkeliin vetosi myöhemmin Amerikan evankelis-luterilaisen kirkon

44 *Together in God's Mission* 1988; suomeksi *Yhdessä Jumalan lähetyksessä* 1988.

45 *Yhdessä Jumalan lähetyksessä* 1988, §§ 29, 70.

46 *Yhdessä Jumalan lähetyksessä* 1988, § 21.

47 Schjørring ym. 1997, 159–160, 173–174.

maailmanlähetysten osasto, mistä käsite näyttää 90-luvulla tulleen osaksi myös LML:n missiologiasta terminologiaa.<sup>48</sup>

LML:n yhdeksäs yleiskokous Hongkongissa 1997 sekä lähetysneuvottelu Nairobissa 1998 käynnistivät uuden asiakirjan laatimisen kokonaisvaltaisesti lähetyksestä. Maailman ja kirkkojen tilanne oli muuttunut, joten myös lähetyskäsitys oli päivitettävä, jotta kirkot saatettaisiin ”Jumalan kansan transformoiviksi yhteisöiksi”. Nairobin neuvottelu kertasi *Together in God’s Mission* -asiakirjan tapaan lähetysten sisältävän julistuksen, palvelun ja oikeudenmukaisuuden edistämisen, mutta lisäsi joukkoon uskontodialogin sekä transformaation henkilökohtaisella, kirkollisella ja yhteiskunnallisella tasolla. Nairobissa muistutettiin, että kirkko ei ole Jumalan ainoa väline yhteiskunnan transformoimiseksi. Kirkkoa ja Jumalan lähetystä (*missio Dei*) ei voida samaistaa, vaan kirkko on yksi Jumalan mission instrumentti maailmassa. Transformaation käsite tarjoaa mahdollisuuksia vuorovaikutukseen ja yhteistyöhön eri toimijoiden välillä.<sup>49</sup>

Nairobin neuvottelu näytti tietä kohti uutta lähetysasiakirjaa, jossa transformatio nousisi mission imperatiiviksi: kirkko on lähetetty transformoitumaan ja transformoimaan. Asiakirjan *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment* käsikirjoitus jaettiin pöydille kymmenennessä yleiskokouksessa Winnipegissä 2003, ja sen teksti hyväksyttiin LML:n neuvostossa 2004. Työryhmän sihteerinä oli toiminut dosentti Risto Ahonen Suomen Lähetysseurasta. Asiakirjan mukaan ”muutos pohjautuu perustavanlaatuisesti Jumalan pelastavaan armoon. Uskova yhdistetään Kristuksen kuolemaan, haudamiseen ja ylösnousemukseen, jotta hänkin alkaisi, ylösnousseen Kristuksen lailla, elää uutta elämää [...]. Muutos, joka ymmärtää vanhurskauttamisen lahjaksi, voimaannuttaa ihmisen tuomitsemaan pahuuden, antamaan ruumiinsa jäsenet Jumalalle vanhurskauden aseiksi [...]. Pyhä Henki johdattaa ja voimaannuttaa kirkkoa myös sellaiseen muutospainotteiseen lähetykseen, jossa keskitytään yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja suhteisiin.” Transformatio asetetaan näin vanhurskauttamisopilliseen kontekstiin. Sen lähtökohtana on Jumalan armo Kristuksessa ja se seuraa uskosta, joka transformoi ihmisiä ja heidän yhteisöjään transformoimaan maailmaa.<sup>50</sup>

Lähetysasiakirjan jälkeen LML julkaisi myös diakoniaa käsittelevän asiakirjan *Diakonia in Context*, jonka teologinen rakenne noudattaa samaa

48 Mwombeki 2017, 40–43.

49 Rasolondraibe 2001, 335; Mwombeki 2017, 45–50.

50 *Mission in Context* 2004, 32–33; suomeksi *Lähetys kontekstissa* 2005, 35–36.

kolmijakoa *Transformation, Reconciliation, Empowerment* (2009). Sen mukaan transformaatio on ”muistutus Jumalan jatkuvasta luomakunnan uudistamisesta, kun yön pimeys muuttuu päivän valoksi”. Transformaatio on Jumalan erityinen lahja, joka ansaitsee ylistyksen ja palvelemisen. Asiakirja muistuttaa apostoli Paavalin sanoista, joiden mukaan kristittyjen ei tule mukautua tähän maailmaan vaan muuttua mielensä uudistuksessa (Room. 12:2). Kirkon kutsumuksena ei ole konformoitua vaan transformoitua ja ottaa siten osaa Pyhän Hengen jatkuvaan työhön muutoksen aikaansaamiseksi kirkossa ja kirkon kautta maailmassa. Se tulee näkyväksi ja koettavaksi myös ehtoollisen sakramentissa, jossa leipä ja viini jaetaan ja nautitaan Kristuksen ruumiina ja verenä. Ehtoollisessa tapahtuu aineiden muutos, joka puolestaan muuttaa syntiset muutoksen tekijöiksi. Transformaation mysteeri on ehtoollisen keskuksessa, mutta se on myös jokaisen ateriyhteyden keskuksessa, jossa Kristus vaikuttaa. Sakkeuksessa havaitaan myötätunto ja oikeudenmukaisuus transformaation tuntomerkkeinä (Luuk. 19:8), ja Emmauksen tien murheelliset opetuslapset kääntyvät voimaantuneina iloiten takaisin Jerusalemiin (Luuk. 24:33).<sup>51</sup>

### 3.9 Transformaatio on sekä eukaristista että karismaattista

Muutoksen, kehityksen ja vapautuksen puolesta puhuneissa paavien kiertokirjeissä käytettiin jo varhain transformaation käsitettä. Sosiaalinen vastuu ihmisistä ja heidän olosuhteistaan sekä pyrkimys yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen vahvistui 70-luvulla niin katolisessa kuin protestanttisessa lähetysteologiassa. Jesuiittajärjestön ylin johtaja Pedro Arrupe käsitteli yleiskirjeessään helluntaina 1978 transformaation avulla inkulturaatiota. Kristinusko kotiutuu kaikkiin kulttuureihin omaksuen niiden muotoja, mutta se vaikuttaa niissä sisältä päin transformoiden ihmisiä ja kulttuuria ”uudeksi luomukseksi”.<sup>52</sup>

Kun kirkot ekumeenisesti tulivat vuosituhaten vaihteessa syvemmin tietoisiksi evankeliumin kokonaisvaltaisuudesta, myös transformaation käsite otettiin laajemmin käyttöön. Aasian katolisten piispainkokousten liitto FABC seurasi paavi Johannes Paavali II sekä paavi Benedictus XVI näyttämää

51 *Diakonia in Context* 2009, 33–34, 43–44.

52 Arrupe 1981.

suuntaa kohti eukaristista spiritualiteettia. Paavien mukaan pyhä ehtoollinen on kommuuniota, yhteyttä, josta avautuu rakkauden kommunikaatio ympäröivään yhteiskuntaan ihmisten kaikkine tarpeineen. Vuonna 2009 Manilassa kokoontunut piispainkokousten liiton yleiskokous julkaisi asiakirjan *Living the Eucharist in Asia*, joka käsittelee messun liturgiaa, teologiaa ja toimittamista. Lähtökohtana on Aasian maiden uskonnollinen, taloudellinen, sosiaalinen, poliittinen ja kulttuurinen tilanne. Siinä tunnistetaan Jumalan Hengen toimivan monella tapaa turvaten köyhiä, naisia, lapsia, maahanmuuttajia ja työtä tekeviä sekä varjellen luomakunnan eheyttä, mutta samaan aikaan asiakirjassa ollaan tietoisia joidenkin kehitysten tuhoisuudesta elämälle.

Aasian piispojen mukaan pyhässä messussa Jumalan sanan mietiskely transformoi uskovien mielen hengellisellä viisaudella. On kuitenkin tärkeää kuunnella myös alistettujen ihmisten kertomuksia, sillä Jumalan puhe voidaan tunnistaa ajan merkeissäkin. Messussa ehtoollisaineiden esiin kantaminen muistuttaa transformaatiosta, jossa ihminen Jumalan työhön osallistumalla tuottaa leivän ja viinin rakkauden lahjoina jaettaviksi. Niiden muuttumista elämän leiväksi ja pelastuksen maljaksi Aasian piispat kutsuvat transformaatioksi, joka tuo toivon luomakunnalle ja työtä tekeville. Yksinkertaisista lahjoista tulee maailmaa transformoivia Jumalan rakkauden merkkejä.<sup>53</sup>

Käsitteellä transformatio voidaan näin katolisessa teologiassa luoda sakramentaalinen suhde ehtoollisen ja köyhien ihmisten elämän ja tarpeiden välille. Tarkoituksena ei kuitenkaan liene korvata filosofisesti vaikeaa oppia transsubstantiaatiosta, mikä tuskin auttaisi, sillä kumpikin käsite on sidoksissa aristoteliseen metafysiikkaan. Sillä voidaan kuitenkin siirtää huomio ehtoollisaineiden substanssionologisesta pohdinnasta sakramentin sosiaaliseen ulottuvuuteen. Aasian piispojen asiakirja ei tutki, miten leivästä ja viinistä voi tulla Kristuksen ruumis ja veri, vaan se tarkastelee muutosta, jonka ne saavat aikaan. Puheella transformaatiosta liitetään ehtoollisen viettämiseen ihmisen ja luomakunnan sekä ajallinen että eskatologinen toivo ja nostetaan esiin sakramentin yhteisöä muuttava voima.

Latinalaisesta Amerikasta on sanottu, että ”Katolinen kirkko valitsi etusijalle köyhät, mutta köyhät valitsivat helluntailaisuuden”. Karismaattisen liikkeen kasvu on ollut räjähdysmäistä globaalissa etelässä. Vapautuksen teologian tuoma sosiaaliin ongelmiin ja rakenteisiin vaikuttamaan pyrkivä missio haastoi myös herätyskristilliset lähetysjärjestöt muuttamaan käsitystään evankeliumin julistamisesta. Transformatio omaksuttiin kuvaamaan mission syvälle käyvää

---

53 FABC 2009, 9–10, 13–14. – Tämän ja edellisen alaviitteen vihjeestä kiitän dosentti Jyri Komulaista.

muutosvoimaa. Osana ekumeenista kehitystä myös helluntailiike on omaksunut kokonaisvaltaisen lähetyksäsityksen, ja vuosituhatien vaihteessa siitä on alettu myös käyttää sanaa transformaatio. Amerikkalaislähtöinen, mutta maailmanlaajuinen Assemblies of God antoi vuonna 1998 Brysselissä julkilausuman, jossa katsottiin, että ”Jumalan valtakuntaan pääseminen vaatii radikaalia transformaatiota, jossa Jumala alkaa katumuksen ja uskon kautta hallita ihmisen elämää”. Pyhän Hengen vaikutuksesta voivat ihmiset todistaa evankeliumin transformoivaa voimaa, kun ”ihmeitä ja merkkejä tehdään sekä laupeuden tekoja harjoitetaan vastauksena ihmisten tarpeeseen”. Jumalan hallintavallan sovittavassa voimassa ”vallitsevat sosiaaliset ja uskonnolliset järjestykset haastetaan ja taloudelliset, rodulliset ja kulttuuriset rajat ylitetään”.<sup>54</sup>

Transformaatio-käsite on Wheatonin 1983 kokouksen jälkeen saanut vahvan aseman evankelioivissa herätysliikkeissä. Lausannen liikkeen toinen maailman evankelioimisen kongressi Manilassa 1989 puhui sen avulla Pyhän Hengen muuttavasta voimasta, joka tekee evankeliumin näkyväksi ihmisten elämässä sitouttaen heidät oikeuden ja rauhan vaatimukseen. Paljon enemmän transformaatio tuli kuitenkin esiin kolmannessa maailman evankelioimisen kongressissa Kapkaupungissa 2010. *The Cape Town Commitment* vahvisti, että jos rakastetaan evankeliumia, rakastetaan myös sen tuottamaa transformaatiota. Evankeliumi on Jumalan elämää muuttava voima, jolla hän tahtoo ”transformoida murtuneen ja tuomion alla hajaantuneen maailman uudeksi ihmiskunnaksi, Kristuksen verellä lunastetuksi ja kaikista kansoista, heimoista ja kielistä Jumalaa ylistämään kootuksi”. Rakkauden palvelu on avainasemassa evankeliumin todistuksessa, sillä ”kun kristityt rakastavat muita uskontoja tunnustavia ihmisiä rakastavalla elämällä ja heitä palvelemalla, he ruumiillistavat Jumalan transformoivaa armoa”.<sup>55</sup>

### 3.10 Hengellinen transformaatio ja maailman muutos yhtyvät

Kirkkojen maailmanneuvoston Maailman lähetyksen ja evankelioimisen konferenssi Ateenassa 2005 ei tullut koolle transformaation vaan sovituksen ja

---

54 *Brussels Statement* 1998, 42–43. Transformaatiosta helluntailaisessa teologiassa Grams 2007, 204–207.

55 *The Cape Town Commitment* 2010, §§ 8, 10. Kapkaupungin julistuksen teksti: Kinnamon 2016, 311–318.

terveeksi tekemisen teemalla. Kirkkoja kutsuttiin kuitenkin olemaan juuri tällaisen muutoksen yhteisöinä. Sitä vastoin seuraavana vuonna Porto Alegressa järjestetty KMN:n yhdeksäs yleiskokous (2006) otti teemakseen muutosta pyytävän rukouksen: *God, in your grace, transform the world*. Pääsihteeri Sam Kobia nosti raportissaan Jumalan muutosta aikaansaavan armon rinnalle myös muutosta tuottavan oikeuden. Jeesuksen vertauksen isäntä, jonka juhlaan saapumasta kutsutut erilaisista syistä kieltäytyivät, toteutti Kobian mukaan transformatiivista oikeutta kutsumalla heidän sijalleen maanteiltä ja kylien kujilta yhteiskunnan marginaaliin joutuneita (Luuk. 14:21–23). Köyhät tehtiin osallisiksi Jumalan juhlasta, jossa totutut sisä- ja ulkopuolisuuden kaavat kääntyvät ylösalaisin.<sup>56</sup>

Kokouksen viestinä lähetettiin kirkkoille rukous, jossa kolmiyhteiselle Jumalalle tunnustettiin synnit ihmisiä ja koko luomakuntaa kohtaan ja pyydettiin omaa sekä maailman transformaatiota, johon ihminen voi Jumalan työoverina ottaa osaa. Rukouksen viimeinen kappale kuului: ”Muuta meidät antaaksemme itsemme niin, että voimme olla sinun kumppaneitasi muutoksen tekemisessä, työskentelemään Kristuksen kirkon täyden ja näkyvän ykseyden puolesta, tulemaan kaikkien lähimmäisiksi, kun me odotamme kaivaten sinun valtakuntasi täyttää tulemistä uutena taivaana ja uutena maana. Jumala, armossasi, muuta maailma.”<sup>57</sup>

Porto Alegressa käynnistettiin uuden lähetyssiakirjan laadinta. KMN:n edellinen lähetykslinjaus, *Ecumenical Affirmation* (EA) oli jo yli kaksikymmentä vuotta vanha, ja maailman muutoksen lisäksi ekumeeninen missiologia oli kehittynyt. Busanin yleiskokoukseen (2013) valmistui uusi asiakirja *Together Towards Life* (TTL). Sitä läpäisee ajatus Pyhän Hengen transformoivasta voimasta, jossa kirkko osallistuu Jumalan työhön. Avainasemassa on transformatiivinen spiritualiteetti eli muutosta aikaansaava hengellisyys, jonka vuoksi kirkon missiolla on niin yhteiskunnallisia, ekonomisia kuin poliittisia vaikutuksia: ”Se vastustaa ja pyrkii muuttamaan kaikki elämää tuhoavat arvot ja järjestelmät niin omassa talousjärjestelmässämme, poliittisessa elämässämme kuin kirkkoissamme ja tekee työtä niiden muuttamiseksi.”<sup>58</sup>

Busanissa työstettiin myös ekumeenisen diakonian kysymyksiä, joihin niin ikään sovellettiin transformaation teemaa. Diakonian nähtiin olevan

56 Sam Kobia KMN:n yleiskokoukselle 2006, §§ 23, 64. Pääsihteerin raportti: Kinnamon 2016, 468–472.

57 *Porto Alegre Message* 2006.

58 TTL, §§ 2–3, 30.

ennen muuta seurakuntien ja paikallisten kirkkojen tehtävä, mutta KMN antoi niille teologista tukea transformationaalisen eli muutoksellisen vision kehittämisessä.<sup>59</sup> Toisin kuin Wheatonin julistuksessa 1983 katsottiin, transformaatiolla ei tarvitse korvata *development*-käsitettä, mikäli kehitys tulkitaan syvälle olosuhteisiin ja asenteisiin käyvän muutoksen merkityksessä. Yhdistyneiden kansakuntien vuonna 2015 hyväksymä lista kestävän kehityksen tavoitteista (SDG) eli Agenda 2030 on koko nimeltään *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, ja kirkolliset ja ekumeeniset avustusjärjestöt seuraavat sitä omissa ohjelmissaan.<sup>60</sup>

Kirkkojen ja avustusjärjestöjen yhteinen elin ACT Alliance on ottanut käyttöön transformationaalisen eli muutoksellisen kehityksen käsitteen. Kyse on kestävästä kehityksestä ja solidaarisuudesta, joille on tunnusomaista yhteisöjen voimaantuminen ja toimintakyvyn kasvaminen, osallisuus päätöksentekoon, ihmisoikeudet, köyhyyden ja syrjinnän väistyminen, sukupuolten tasa-arvo, rauha ja sovinto sekä kulttuurien ja uskontojen kunnioittaminen.<sup>61</sup> Muutoksellinen kehitys tapahtuu oikeusperustaisesti eikä yksinomaan talouden ja tuotannon ehdoilla.

Lähetys ja diakonia ovat ekumeenisessa liikkeessä tulleet yhä lähemmäs toisiaan, kun molemmissa toimitaan samankaltaisten päämäärien hyväksi, tavoiteltua muutosta kuvataan transformaatioksi ja kirkon tehtävänä nähdään olevan osallistua Jumalan transformoivaan työhön maailmassa. Kirkkojen maailmanneuvosto, Luterilainen maailmanliitto ja ACT Alliance laativat Busanin ja Arushan kokousten välissä yhteisen työasiakirjan *Called to Transformative Action* (2018), jonka esittelemän ekumeenisen diakonian käsitteen avulla kehoitetaan kirkkoja sitoutumaan kestävän kehityksen tavoitteisiin. Ekumeeninen diakonia on sekä uskoperustaista että oikeusperustaista; sen lähtökohtana on yhtäältä raamatullinen vanhurskauden vaatimus sekä profeettallinen vääryyksien paljastaminen köyhien oikeuksien puolustamiseksi ja toisaalta ihmisoikeuksien keskeisen merkityksen tunnustaminen oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentamisessa.<sup>62</sup>

Tärkeän Arushan lähetyskonferenssia valmisteleavan artikkelin julkaisi professori Stephen Bevans vuonna 2016 etsimällä Lausannen liikkeen, paavi Franciscuksen ja KMN:n lähetysasiakirjoista konferenssin teemaksi

59 Phiri & Dongsung 2014, 255–260.

60 Esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton *Called to Transform* 2017, 11–15.

61 *Our Understanding of Development* 2013.

62 *Called to Transformative Action* 2018, 10.



yhdistettäviä sanoja *Transforming Discipleship*. Kumpikin sana löytyi, mutta ei yhdessä. Bevans kuitenkin tunnisti materiaalistaan transformoituneen opetuslapseuden: se ei ole vain henkilökohtaista kiintymystä Jeesukseen vaan halua seurata häntä ja noudattaa hänen esikuvaansa ympäristöään muuttavaan opetuslapseuteen. Bevans muistutti kasteen transformoivan ihmisen muuttuneeksi opetuslapseksi sekä muuttavan myös käsityksen opetuslapseudesta sitouttaen kristityn jatkuvaan transformaatioon Jeesuksen seuraamisessa. Ortodoksisessa teologiassa transformaatiota kuvataan Bevansin mukaan jumalallistumisen käsitteellä. *Theosis* on Pyhän Hengen työtä, joka on ollut tekeillä koko universumin ensimmäisestä nanosekunnista alkaen. Opetuslapseus on liittymistä Luojan Hengen transformoivaan työhön, jossa alkuräjähdyksen kaasuista tulee molekyyliä ja taivaankappaleita sekä elämää ja jossa tapahtuu ihmisen synty, Israelin valinta, Jumalan Sanan inkarnaatio ja Jeesuksen opetuslasten muotoutuminen Jumalan kirkoksi, jolla puolestaan on missiona jatkaa transformaatiota.<sup>63</sup>

Arushassa CWME:n puheenjohtaja, metropoliitta Geevarghese Coorilos katsoi transformatiivisen mission ”kääntävän maailman ylösalaisin” (vrt. Ap. t. 17:6): ”Meidänkin, Kristuksen opetuslasten, tulee muuttua, jotta maailma voi muuttua, tulla käännetyksi ylösalaisin meidän toimestamme. Elämme kulutuskeskeisessä maailmassa ilman vähäisintäkään ympäristön huomioonottamista ja kunnioittamista.” Coorilos näki ortodoksiselle hengellisyydelle tyypillisen askeesin sopivan ohjeeksi kirkkoille.<sup>64</sup> Kokoukseen videotervehdyksen lähettänyt Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka Bartolomeos tähdensi niinikään muutoksen kokonaisvaltaisuutta viittaamalla ortodoksisen oppiin jumalallistumisesta (*theosis*) pelastuksen eskatologisena päämääränä. Se merkitsee Pyhässä Hengessä osallisuutta Jumalan elämästä sekä transformaatiota niin vertikaalisessa kuin horisontaalisessa merkityksessä.<sup>65</sup> *Theosis* löysi tiensä myös Arushan kokouksen kirkkoille lähettämään viestiin, jonka mukaan jumalallistumisessa ”me jaamme Jumalan armon osallistumalla Jumalan lähetykseen”.<sup>66</sup>

Arvioidessaan Arushan kokouksen merkitystä jälkeenpäin professori Stephen Bevans katsoi, että juuri theosiksen käsite tarjoaa mahdollisuuksia syventää ”muuttuvan ja muuttavan opetuslapseuden” teemaa ekumeenisessa

63 Bevans 2016, 75–77, 79–83.

64 Coorilos 2018, 2–4.

65 *Ecumenical Patriarch* 2018, 2:45–3:35.

66 *The Arusha Call to Discipleship* 2018.

yhteistyössä. Osallisuus Jumalan elämään ei ole vain yksilöllinen päämäärä, vaan se merkitsee ylipäätään opetuslapseus-käsityksen transformoitumista ja osallistumista Jumalan missionaaliseen luonteeseen.<sup>67</sup> Suomalaisille teologeille tämä palauttaa mieleen sen luterilaisuuden itseymmärryksen syvenemisen, joka kasvoi neuvotteluista Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa etsittäessä vanhurskauttamis- ja jumalallistumisoppien yhteyttä ja joka on auttanut näkemään uskon ja rakkauden yhteenkuuluvuuden ja siten vahvistanut myös käsitystä diakoniasta.<sup>68</sup>

### 3.11 Kirkkojen transformaatio kohti yhteistä missiota

Arushan konferenssi muodostaa tämän artikkelin kulminaatiopisteen, jossa transformaatiosta tulee mission lisäksi koko kristillisyyttä kuvaava käsite. Transformaatio kutsumuksena kattaa niin yksittäisen kristityn kuin hänen kirkkonsa ja yhteisönsä hengellisen elämän. Se kokoaa ihmisen ja hänen yhteisönsä pyrkimykset ja tehtävät yhteen ja jäsentää ne osaksi Jumalan työtä maailman muuttamiseksi. Ortodoksisen teologian sanoin transformaatio tähtää viime kädessä theosikseen, jumalallisesta elämästä osalliseksi tulemiseen. Sellaisena transformaatio myös kokoaa yhteen lähetysteologian kehityksen. Vuosikymmenten ekumeeninen työskentely on tehnyt selväksi, että evankeliumin julistaminen ei merkitse vain sielun pelastusta eikä pelkkää kirkon ja sen seurakuntien kasvua, vaan ihmisten ja heidän olosuhteidensa muuttamista. Se merkitsee myös ihmisen transformoitumista Jumalan lähetystehtävään maailmassa.

Artikkelin alkupuolella esitellyt transformaatio-käsitteen uustestamenttiliset juuret osoittavat kohti eskatologista, lopunajallista kirkastumista. Transformaatio, jota tavoitellaan ihmisten ja maailman muutoksena, on Jumalan hallintavallan koittamista. Siksi kyseessä on perustaltaan hengellinen muutos, joka on samaan aikaan myös ruumiillinen, yhteiskunnallinen ja materiaallinen. Sillä on uskon lähtökohta ja motivaatio sekä rakkauden ja rohkeiden tekojen muoto.

67 Bevens 2018, 375–376.

68 1970-luvun lopulla uuden suunnan suomalaiselle Luther-tutkimukselle näyttänyt professori Tuomo Mannermaa käsitteli jäähyväisluennossaan teemaa *transformatio in imaginem Christi*, ks. Mannermaa 2002.

Edellä on käynyt ilmi yhtenäinen kehitys 1960- ja 70-lukujen asiakirjoista aina 2010-luvun lopulle asti. Transformaatiosta puhuminen alkoi paavi Paavali VI sosiaalieettisistä viesteistä, mutta eteni kuvaamaan kokonaisvaltaista missiota, jossa yhtyvät diakonian ja kestävän kehityksen tavoitteet. Itse käsitteen yleistymisen taustalla oli vapautuksen teologian tuottama haaste evankelioimiseen keskittyneelle lähetysnäylle. Latinalaisen Amerikan evankelikaaliset teologit etsivät korvaavaa sanaa katolisen kirkon ja ekumeenisen liikkeen suosimille kehitykselle ja vapautukselle. Niiden sijalle transformaatiota suosittelevia kutsuttiin herätyskristillisissä piireissä 1970- ja 80-luvuilla radikaaleiksi, mutta tuskin arvattiin, mihin laajuuteen käsite avartuisi. Se on osoittautunut luultua radikaalimmaksi.

Transformaation yleistyminen ekumeeniseen kielenkäyttöön on vahvistanut konsensusta siitä, mikä on Kristuksen kirkon tehtävä maailmassa. Yhteisiä piirteitä ekumeenisessa lähetysnäyssä voidaan transformaatio-käsitteen avulla nostaa esiin useita. Lähtökohtana transformatiivisessa missiossa on osallistuminen Jumalan lähetykseen, jonka päämääränä on Jumalan valtakunta. Se merkitsee ihmisen vapauttamista niistä pahan voimista ja valloista, jotka häntä sitovat niin hengellisesti kuin materiaalisesti ja sosiaalisesti. Kyse on Kristuksen tuomasta sovituksesta Jumalan kanssa, mikä ilmenee ihmisten sovintona ja heidän yhteisöjensä uudistumisena keskinäisessä solidaarisuudessa. Uskolla on vaikutuksensa myös tapaan, jolla ihminen suojelee ympäristöään itse osana luomakuntaa.

Raamatullisena perustekstinä kokonaisvaltaisessa evankeliumissa on Jeesuksen Nasaretin synagogassa lukema ohjelmajulistus, jossa etusijalle nousevat köyhät, sorretut, vangitut ja vammaiset. Syrjittyjen ja marginaaliryhmien puolustaminen, lasten aseman turvaaminen ja erityisesti naisten voimaannuttaminen osallisiksi omaa elämäänsä koskevasta päätöksenteosta merkitsevät sekä yksilöllistä että yhteiskunnallista transformaatiota. Nälän poistaminen edellyttää maailman taloudellisten rakenteiden muuttamista ja epäoikeudenmukaisuuksien korjaamista, ihmisoikeuksien voimaan saattaminen sekä sukupuolten tasa-arvo puolestaan vain asenteiden muutosta ja poliittista tahtoa. Väkivallasta pidättäytyminen ja koston kieltäytyminen tuottavat rauhan ja turvallisuuden, mutta ne kasvavat vain keskinäisestä luottamuksesta, minkä perustana voi olla jokaisen ihmisen transformaatio Jumalan rakkaudessa.

## Lähteet ja kirjallisuus

Ahonen, Risto A.

2012 Maailmanlähetys tienhaarassa. Siirtymävaiheen missiologiaa kysymyksiä. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Arrupe, Pedro

1981 (1978) On Inculturation, to the Whole Society. 14.5.1978. – Other apostolates today. Selected Letters and Addresses, 3. Ed. by Jerome Aixela. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources. 171–181. <https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1978-arrupeinculturationsociety/> (viitattu 18.3.2019).

The Arusha Call to Discipleship

2018 The Arusha Call to Discipleship. World Council of Churches' Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/the-arusha-call-to-discipleship> (viitattu 18.3.2019).  
Suomennos: Hengessä eläen. Kutsu muuttavaan opetuslapseuteen. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/DD28A7601E96BCC3C2257CBB003DD321/\\$FILE/Hengess%E4%20el%E4en\\_kutsu%20muuttavaan%20opetuslapseuteen\\_Arushan%20julkilausuma%202018.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/DD28A7601E96BCC3C2257CBB003DD321/$FILE/Hengess%E4%20el%E4en_kutsu%20muuttavaan%20opetuslapseuteen_Arushan%20julkilausuma%202018.pdf) (viitattu 18.3.2019).

Bevans, Stephen

2016 Transforming Discipleship. Missiological Reflections. – International Review of Mission 105/1, 75–85.  
2018 Transforming Discipleship and the Future of Mission. Missiological Reflections after the Arusha World Mission Conference. – International Review of Mission 107/2, 362–377.

Bosch, David J.

2011 (1991) Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Twentieth Anniversary Edition. American Society of Missiology Studies, No. 16. Maryknoll, New York: Orbis.

Botha, Nico A.

2016 Transformation. – Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission. Ed. by Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi & Roderick R. Hewitt. Oxford: Regnum & Geneva: World Council of Churches. 282–295.

Bragg, Wayne G.

1984 Beyond Development to Transformation. – International Review of Mission 73/2, 153–165.

Braumann, Georg

1990 Gestalt [*morfé*]. – Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Hrsg. v. Lothar Coenen, Erich Beyreuther & Hans Bietenhard. Studien-Ausgabe, Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus. 540–542.

Brussels Statement

1998 Brussels Statement on Evangelization and Social Concern. Produced by the Brussels Consultation of the Division of Foreign Missions of the Assemblies of God. – Transformation 16/2, 41–43.

Called to Transform

2017 Called to Transform. A Lutheran Perspective on Religion and Development. Geneva: The Lutheran World Federation.

Called to Transformative Action

2018 Called to Transformative Action. Ecumenical *Diakonia*. Revised Draft 2018. Lutheran World Federation, World Council of Churches, Act Alliance. <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/ecumenical-diakonia-document-en.pdf>. (viitattu 18.3.2019).

Castrén, Paavo

2017 Antiikin myytit. Helsinki: Otava.

Coorilos, Metropolitan Geevarghese

2018 CWME Moderator's Address. Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship. 9 March 2018, Arusha, Tanzania. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/cwme-moderators-address-metropolitan-geevarghese-coorilos> (viitattu 18.3.2019).

Diakonia in Context

2009 Diakonia in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia. Geneva: The Lutheran World Federation. <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DMD-Diakonia-EN-low.pdf> (viitattu 18.3.2019).

## Ecumenical Patriarch

- 2018 Ecumenical Patriarch: Conference on World Mission and Evangelism (WCC). Video greeting from the Ecumenical Patriarch His All-Holiness Bartholomew I, 8.3.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=3y-agBPxnv0&list=PLI22eVXX9FYkNkyg6y-tXpWY6e0KmwkJD> (viitattu 18.3.2019).

## Evangelii nuntiandi

- 1975 Evangelii nuntiandi. Apostolic exhortation of his holiness Pope Paul VI to the episcopate, to the clergy and to all the faithful of the entire world. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html) (viitattu 18.3.2019).

## FABC

- 2009 Federation of Asian Bishops' Conferences: Living the Eucharist in Asia. Final document. IX FABC Plenary Assembly in Manila, Philippines, 10–16 August 2009. <http://www.fabc.org/plenary%20assembly/FABC%20IX%20PA%20Final%20Document.pdf> (viitattu 18.3.2019).

## Grams, Rollin G.

- 2007 Transformation Mission Theology. Its History, Theology and Hermeneutics. – Transformation 24/3/4, 193–212.

## Jones, W. T.

- 1970 The Classical Mind. A History of Western Philosophy 1. 2nd ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

## A Justiça no Mundo

- 1971 Sínodo dos Bispos: A Justiça no Mundo. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_19711130\\_giustizia\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html) (viitattu 18.3.2019).

## Kinnamon, Michael (ed.)

- 2016 The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices. 2nd ed. Geneva: World Council of Churches.

## Kittel, Gerhard &amp; Friedrich, Gerhard

- 1985 Theological Dictionary of the New Testament. Translated and abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

## Lähetys kontekstissa

- 2005 Lähetys kontekstissa. Muutos, sovinto, voimaannuttaminen. LML:n puheenvuoro ekumeeniseen keskusteluun lähetyksestä. Suom. Tiina Ahonen. Helsinki: Kirkkohallitus.

## Mannermaa, Tuomo

- 2002 (2001) Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttuminen. – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Julkaisija Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos. 2. p. Helsinki: Kirjapaja. 320–332.

## Mission in Context

- 2004 Mission in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission. Geneva: The Lutheran World Federation.  
<https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DMD-Mission-in-Context-EN-low.pdf> (viitattu 18.3.2019).

## Mwombeki, Fidon (ed.)

- 2017 I am not ashamed of the Gospel. The Lutheran World Federation on Mission 1946–2016. Geneva: The Lutheran World Federation.

## Our Understanding of Development

- 2013 (2008) Our Understanding of Development. ACT Development – Revised May 2008. Affirmed as an ACT Alliance document by the Governing Board, January 2013 <https://actalliance.org/wp-content/uploads/2015/07/Our-Understanding-of-Development-ENGLISH.pdf> (viitattu 18.3.2019).

## Padilla, C. René

- 1985 Evangelism and Social Responsibility. From Wheaton '66 to Wheaton '83. – Transformation 2/3, 27–33.

## Phiri, Isabel Apawo &amp; Dongsung, Kim

- 2014 Called to Be a Diaconal Community through a Pilgrimage of Justice and Peace. – The Ecumenical Review 66/3, October 2014, 252–264.

## Pihkala, Juha

- 2017 Uskon ja rakkauden tie. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon dialogin pohjalta hahmotettava yhteinen oppi. Helsinki: Kirjapaja.

### Populorum Progressio

- 1967 Populorum Progressio. Encyclical of Pope Paul VI On the Development of Peoples. March 26, 1967. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) (viitattu 18.3.2019).

### Porto Alegre Message

- 2006 Porto Alegre Message. God, in your Grace, Transform the World. Message of the 9th Assembly of the World Council of Churches: An Invitation to Prayer. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/christian-unity-and-message-to-the-churches/message-as-adopted> (viitattu 18.3.2019). Suomennos: Reseptio 2, 127–128.

### Rasolondraibe, Peri

- 2001 Ecclesiology and Mission. A Lutheran Perspective. – International Review of Mission 90/358, 331–337.

### Samuel, Vinay & Sugden, Christopher (eds.)

- 1999 Mission as Transformation. A Theology of the Whole Gospel. Oxford: Regnum.  
2003 (1987) The Church in Response to Human Need. Eugene: Wipf & Stock.

### Scherer, James A.

- 1987 Gospel, Church, & Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology. Minneapolis: Augsburg.

### Schjørring, Jens Holger & Kumari, Prasanna & Hjelm, Norman A. (eds.)

- 1997 From Federation to Communion. The History of the Lutheran World Federation. Minneapolis: Fortress.

### Sine, Tom (ed.)

- 1983 The Church in Response to Human Need. Monrovia: MARC.

### Sugden, Christopher

- 1990 Theological Developments Since Lausanne I. – Transformation 7/1, 9–12.  
2006 (1989) Evangelicals and Wholistic Evangelism. – Proclaiming Christ in Christ's Way. Studies in Integral Evangelism. Essays presented to Walter Arnold on the occasion of his 60th birthday. Ed. by Vinay Samuel & Albrecht Hauser. Eugene: Wipf & Stock. 29–51.



Syrjänen, Seppo (toim.)

1979 Ylitse kaikkien rajojen. Kirkon lähetystehtävän perusteita ja ulottuvuuksia. Helsinki: Kirjaneliö.

TTL

2012 Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. A New WCC Affirmation on Mission and Evangelism. – Suomennos sekä alkuteksti: Yhdessä kohti elämää. Lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa. Lähetysteologinen aikakauskirja – Journal of Mission Theology 16 (2013), 5–26, 46–66.

Tizon, Al

2008 Transformation After Lausanne. Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective. Regnum Studies in Mission. Oxford: Regnum.

Together in God's Mission

1988 Together in God's Mission. An LWF Contribution to the Understanding of Mission. LWF Document No. 26. Geneva: The Lutheran World Federation.

Upsala 1968

1968 Upsalassa 4.-19.7.1968 pidetyn Kirkkojen maailmanneuvoston neljännen yleiskokouksen asiakirjoja. Toim. Juhani Forsberg. 2. p. Suomen Ekumeenisen Neuvoston julkaisuja XIV. Helsinki: Suomen Ekumeeninen Neuvosto.

Wheaton Statement

1983 Wheaton Statement. Social Transformation. The Church in Response to Human Need. – Transformation 1/1 (1984), 23–28; myös <https://www.lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need> (viitattu 18.3.2019).

Yhdessä Jumalan lähetyksessä

1988 Yhdessä Jumalan lähetyksessä. Luterilaisen maailmanliiton näkemys lähetyksestä. Luterilaisen maailmanliiton toimeenpanevan komitean Addis Abebassa 25.6.1988 hyväksymä lähetysasiakirja. Suom. Timo Vasko ja Marja Matikka. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10224/3804/vasko184-223.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (viitattu 18.3.2019).

## 4 PAAVI FRANCISUKSEN "VETOVOIMAN MISSIOLOGIA"<sup>1</sup>

*Stephen Bevans SVD*

### 4.1 Johdanto

Paavi Franciscuksen lähestymistapaa missioon voisi luonnehtia ”vetovoiman missiologiaksi” jossakin määrin vastakohtana edeltäjiensä ”uuden evankelioimisen” lähestymistavalle. Tämä artikkeli selittää, kuinka ”vetovoiman missiologia” on juurtunut ”puoleensavetävään sanomaan” Jumalan laupeudesta ja hellyydestä. Tuollainen ymmärrys Jumalasta ilmenee ”inklusiivisen kirkon” ”vetovoimaisessa yhteisössä” – kirkon, joka tarjoaa ”puoleensavetävää opetusta”, joka ottaa huomioon kulttuurin ja kontekstin.

*Kristityillä on velvollisuus julistaa sitä [evankeliumia] sulkematta pois ketään, ei uusien velvoitteiden asettamisena vaan ilon jakamisena, kauniin näköalan avaamisena, ihanan juhla-aterian tarjoamisena. Kirkko ei kasva proselytismiin vaan ”vetovoiman” kautta.<sup>2</sup>*

Nämä sanat paavi Franciscuksen apostolisen kehotuskirjeen *Evangelii Gaudium* (EG), suomeksi Evankeliumin ilo) alkupuolella näyttävät minusta ilmaisevan sen, mikä on olennaista Franciscuksen käsityksessä kirkon mis-  
sioista – ”vetovoiman missiologiana”. Vakaumuksen, että kirkko ei kasva proselytismiin painostustaktiikan vaan epäsuoremman keinon eli vetovoiman

1 Julkaistu alun perin englanninkielisenä 19.12.2018 *International Bulletin of Mission Research* -lehdessä. Suomennos Katri Tenhunen.

2 Paavi Franciscus, apostolinen kehotuskirje *Evangelii Gaudium* (EG), 17 (suom. Katolinen tiedotuskeskus 2014 [https://cdn.katolinen.fi/uploads/2014/10/Evangelii\\_gaudium\\_taitto\\_PAINO.pdf](https://cdn.katolinen.fi/uploads/2014/10/Evangelii_gaudium_taitto_PAINO.pdf)). Kohdassa lainataan paavi Benedictus XVI:n saarnaa Latinalaisen Amerikan ja Karibian piispojen V yleiskokouksen avajaismessussa Brasilian Aparecidassa (13. toukokuuta 2007), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070513\\_conference-brazil.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html).

kautta, puki sanoiksi ensimmäisenä Franciscuksen edeltäjä Benedictus XVI saarnassaan Latinalaisen Amerikan ja Karibian piispojen kokouksen avajaisissa Brasilian Aparecidassa vuonna 2007. Tuossa tapahtumassa Franciscus – silloinen Jorge Mario Bergoglio – oli varmasti läsnä. Tuo vakaumus on kuitenkin löytänyt tiensä moniin Franciscuksen kirjoituksiin ja puheisiin, viimeksi hänen puheeseensa Kirkkojen maailmanneuvoston päämajassa ke-säkuussa 2018.<sup>3</sup> Aiemmin Franciscus oli sanonut paljolti samaa erään argentiinalaisen sanomalehden haastattelussa, puheessa italialaisille sääntökuntien esimiehille, puheessa kasvattajille, useissa päivittäisen messun saarnoissaan ja paluulennolla vierailultaan Bangladeshista.<sup>4</sup> ”Vetovoima” tai puoleensavetä-vyyden ajatus esiintyy muillakin tavoin paavin kirjoituksissa. Hän kirjoittaa EG:ssa: ”Jumalan pelastavan rakkauden lohdutuksen ja innoituksen [...] on saavutettava kaikki.” ”Pyhyys on kirkon kauneimmat kasvot”, hän korostaa apostolisessa kehotuskirjeessä *Gaudete et Exultate*. ”Pyhien vetovoima” on synnyttänyt ”uutta hengellistä voimaa ja tärkeitä uudistuksia kirkossa”. Ka-tekeesissa lapsille on tarjottava ”loistavia esikuvia, jotka vakuuttavat heidät kauneudellaan”.<sup>5</sup> Työskentely evankeliumista todistamiseksi ja sen julista-miseksi puoleensavetävällä tavalla näyttää melko keskeiseltä siinä tavassa, jolla Franciscus tahtoi kirkon lähtevän liikkeelle ”lähetystyötä tekevien opetuslasten yhteisönä”.<sup>6</sup>

## 4.2 ”Uuden evankelioimisen” tuolle puolen

Joillakin merkittävillä tavoilla Franciscuksen ”vetovoiman missiologia” edus-taa erilaista suuntausta kuin se missiologia, jota edistivät hänen kaksi edeltä-jäänsä Johannes Paavali II ja Benedictus XVI. Heille keskeisempää oli ”uuden evankelioimisen” missiologia.<sup>7</sup> Ilmaisui ”uusi evankelioiminen” nousi esiin

3 ”Mission is a prerequisite to unity, Pope says in Geneva” 2018. Ks. <https://www.catholicworldreport.com/2018/06/21/mission-is-a-prerequisite-to-unity-pope-says-in-geneva/>.

4 Nämä ovat joitakin niistä hakutuloksista, jotka löysin google-haulla ”kirkko ei kasva proselytismin vaan vetovoiman kautta”.

5 EG 44; apostolinen kehotuskirje *Gaudete et Exultate* (GE), 9 ja 12 (suom. Katolinen tiedotuskeskus 2018); apostolinen kehotuskirje *Amoris Laetitia* (AL), 288 (suom. Katolinen tiedotuskeskus 2016). [Suom. huom. Näissä kohdissa paavin tekstien englanninkielinen käännös käyttää sanoja ”attraction” tai ”attractive”, mutta alkutekstissä ja useimmissa muunkielisissä käännöksissä on toinen ilmaus (innoitus, kaunein, loistava).]

6 EG 24.

7 Seuraavissa kappaleissa esitettyä kehitetään tarkemmin artikkelissa Bevans 2015.

Johannes Paavali II:n paaviuden aikana, ensin ehkä vapaamuotoisemmin, mutta lopulta tavalla, josta tuli yksi hänen pitkän pontifikaattinsa tunnusmerkeistä. *Redemptoris Missio*, hänen keskeinen kiertokirjeensä lähetystyöstä, piti ”uutta evankelioimista” – lähetystyön *ad gentes* ja kristittyjen tavallisen sielunhoidon ohella – yhtenä kolmesta päätavasta, joilla kirkko toteutti lähetystyötään. Sitä kuvattiin lähetystoiminnaksi ”maissa, joilla on vanhastaan kristilliset juuret [...] ja joissa kokonaiset kastettujen ryhmät ovat menettäneet elävän uskon tajun tai eivät enää edes pidä itseään kirkon jäsenenä ja elävät elämää, joka on kaukana Kristuksesta ja hänen evankeliumistaan”.<sup>8</sup> Useita vuosia aiemmin Johannes Paavali II oli kuvannut ”uutta evankelioimista” ”uudeksi paloltaan, keinoiltaan ja ilmaisuiltaan”.<sup>9</sup> Erityisesti lännessä esiin nouseva uusi tilanne oli vaatinut uutta lähestymistapaa missioon.

Vuonna 2005 Johannes Paavali II:n seuraajaksi tuli Joseph Ratzinger. Hän otti tietoisesti nimekseen Benedictus Euroopan suojelijan mukaan, jonka luostarisääntö ja luostarijärjestö olivat tarjonneet vakauden saarekkeita myöhäisantiikin suurten kansainvaellusten aikana. Vielä kardinaalina ollessaan Ratzinger oli voimakkaasti vastustanut postmodernia relativismia ja valistusindividualismia ja kutsunut kirkkoa olemaan ”maailman henkeä” vastustava vähemmistö.<sup>10</sup> Paavina Benedictus XVI sitoutui Euroopan uudelleen evankelioimiseen ja niin tehdäkseen omaksui Johannes Paavali II:n ”uuden evankelioimisen”. Johannes Paavali II oli peräänkuuluttanut ”uutta paloa, uutta sisältöä ja uusia keinoja”. Benedictus XVI korosti erityisen voimakkaasti ”uutta paloa”.

Vuonna 2010 Benedictus XVI perusti Paavillisen uuden evankelioimisen edistämisen neuvoston ja ilmoitti, että vuoden 2012 piispainsynodin tema olisi ”Uusi evankelioiminen uskon välittämiseksi”. Synodia valmistelleessa luonnosasiakirjassa (*Lineamenta*) painotettiin kääntymistä niiden puoleen, ”jotka ovat ajautuneet pois kirkosta perinteisesti kristillisissä maissa”.<sup>11</sup> Yksi *Lineamentan* avainsanoista oli ”rohkeus”. Se esiintyi 13 kertaa asiakirjassa ja jatkokysymyksissä. Niitä seuranneessa synodin työskentelyasiakirjassa (*Instrumentum Laboris*) suositeltiin rohkean apologeettista lähestymistapaa

8 Paavi Johannes Paavali II, kiertokirje *Redemptoris Missio* (RM), 33, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html).

9 Johannes Paavali II, puhe Latinalaisen Amerikan piispainkokouksen XIX kokoukselle (9. maaliskuuta 1983), 3: *L'Osservatore Romano* [engl. viikkoeiditio] (18. huhtikuuta 1983), 9.

10 Ks. Boeve 2007, 209.

11 Piispainsynodin XIII varsinainen yleiskokous, *Lineamenta*, esipuhe, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineamenta-xiii-assembly\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html).

evankelioimiseen vastaten siihen, mitä paavi Benedictus XVI oli kutsunut ”kasvatukselliseksi hätätilanteeksi” uskon tuntemisen suhteen.<sup>12</sup>

Kun synodi kokoontui, alkoi kuitenkin nousta esiin melko erilainen henki. Totta kyllä, monet piispojen puheista keskittyivät länsimaailman ehtyvään uskoon syyttäen moderneja ja postmoderneja asenteita ja peräänkuuluttaen uutta rohkeutta julistukseen. Mutta toiset kaipasivat avoimempaa, dialogista ja kuuntelevaa kirkkoa. Enemmistömaailman piispat eivät niinkään peräänkuuluttaneet keskittymistä lännen uudelleen evankelioimiseen kuin uudistunutta kirkkoa, joka olisi läpikotaisin missionaarinen avoimuudessaan, sitoutumisessaan vuoropuheluun ja suoraselkäisessä todistuksessaan pyhydestä. Esimerkiksi yhden synodin yllättävimmistä puheenvuoroista piti Luis Antonio Tagle, Manilan arkkipiispa. ”Kirkon on löydettävä hiljaisuuden voima”, hän sanoi. ”Kohdatessaan ihmisten surut, epäilykset ja epävarmuudet kirkko ei voi teestennellä antavansa helppoja ratkaisuja. Jeesuksessa hiljaisuudesta tulee tarkaavaisen kuuntelemisen, myötätunnon ja rukouksen tapa.”<sup>13</sup> Muiden samansävyisten puheenvuorojen ohella ”korostettiin myös uudeleen missiota *ad gentes* tai *ad extra* eli niiden tavoittamista, jotka eivät ole vastaanottaneet evankeliumin sanomaa [...]”<sup>14</sup> Synodista oli tullut erilainen kokous kuin sen alun perin piti olla.

Noin neljä kuukautta synodin päättymisen jälkeen paavi Benedictus XVI ilmoitti luopuvansa virastaan ja Jorge Mario Bergoglio valittiin hänen seuraajakseen. Bergoglio otti nimen Franciscus kunnioittaen Franciscus Assisilaisen muistoa. Kuten hän kaksi vuotta myöhemmin kirjoitti kiertokirjeessä *Laudato Si'*, Franciscus Assisilainen on ”kaunis ja innoittava esimerkki”, ”paras esimerkki huolenpidosta heikkoja kohtaan ja kokonaisvaltaisesta ekologiasta, jota eletään todeksi ilolla ja autenttisesti”.<sup>15</sup> Heti ensimmäisestä näyttäytymisestään Pietarinkirkon parvekkeella, kun hän pyysi väkijoukkoa rukoilemaan puolestaan ennen kuin siunasi sen, Franciscus viestitti erilaisesta johtajuustyylistä toivomalleen erityyiselle kirkolle. Hän päätti olla asumatta apostolisessa palatsissa, matkustamatta luksusautolla ja käyttämättä paavillisen asun komeilevampia koristuksia. Joitakin viikkoja paaviksi valintansa jälkeen hän johti kiirastorstain liturgian

12 Piispainsynodin XIII varsinainen yleiskokous, *Instrumentum Laboris*, [http://www.vatican.va/roman-curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20120619\\_instrumentum-xiii\\_en.html](http://www.vatican.va/roman-curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html), 152.

13 Luis Antonio Taglen puheenvuoro, [http://vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bolletino\\_25xiii-ordinaria-2012/xx\\_plurilingue/b07\\_xx.html](http://vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bolletino_25xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b07_xx.html).

14 Witherup 2013, 16.

15 Paavi Franciscus, kiertokirje *Laudato Si'* (LS), 10 (suom. Katolinen tiedotuskeskus 2015, <https://cdn.katolinen.fi/uploads/2012/12/Laudato-si-sisus.pdf>).

roomalaisessa nuorisovankilassa ja – joidenkin konservatiivisten liturgikkojen järkytykseksi – pesi siellä nuorten naisten jalat, jopa joidenkin paikalla olleiden muslimien jalat. Ennenkuulumattomassa haastattelussa, joka julkaistiin maailmanlaajuisesti joitakin kuukausia myöhemmin, Franciscus puhui kirkosta ”kenttäsairaalana taistelun jälkeen” korostaen, että kirkon ensimmäinen tehtävä – toisin sanoen kirkon missio – on ”parantaa haavat. Parantaa haavat.”<sup>16</sup>

Marraskuussa 2013 Franciscus julkaisi tavanomaisen piispainsynodia seuraavan paavillisen vastauksen apostolisessa kehotuskirjeessään *Evangelii Gaudium* (EG). Asiakirjassa oli huomionarvoista se, että se ei kovinkaan paljon käsitellyt ”uutta evankelioimista”, vaan näytti johtavan sen tuolle puolen puhuakseen paljon yleisemmin missionaarisesta kirkosta, jota Franciscus kuvasi ”lähetystyötä tekevien opetuslasten yhteisöksi”.<sup>17</sup> Termi ”uusi evankelioiminen” itse asiassa esiintyi vain 12 kertaa tuossa noin 150-sivuisessa asiakirjassa. Kuten eräs elämäkerturi sen ilmaisi, ”Franciscus puhui vain näennäisesti Benedictus XVI:n uuden evankelioimisen synodista [...] mutta osoitti jokaisessa kappaleessa, mitä evankelioiminen tarkoitti”.<sup>18</sup> Yhdessä lauseessa EG:n alkupuolella Franciscus selitti näkynsä kirkosta mahdollisimman selvästi: ”Unelmoin missionaarisesta optiosta, joka kykenee muuttamaan kaiken, jotta tavat, tyylit, aikataulut, kielenkäyttö ja kirkolliset rakenteet tulisivat oikeanlaisiksi kanavaksi nykymaailman evankelioimisen kannalta eikä itse säilytyksen kannalta.”<sup>19</sup> Se, kuinka Franciscus haluaisi kaiken tämän tulevan kanavoiduksi, käy selväksi tuosta asiakirjasta ja monista hänen myöhemmistä kirjoituksistaan: kehittämällä sitä, mitä tässä kutsun ”vetovoiman missiologiaksi”. Hän kehittää EG:ssä ja muissa kirjoituksissaan missiologiaa, jossa on vetovoimainen sanoma, vetovoimainen kirkko ja vetovoimainen opetus.

### 4.3 Vetovoimainen sanoma: laupeuden ja hellyyden Jumala

Franciscuksen mukaan kirkko ”lähtee liikkeelle” todella hyvän sanoman kantajana. Sillä on vetovoimainen sanoma. Perustavaa tälle hyvälle sanomalle on

16 Paavi Franciscus Antonio Spadaron haastattelussa ”A Big Heart Open to God: An Interview with Pope Francis”, jakso ”The Church as Field Hospital”: <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis>.

17 EG 24.

18 Ivereigh 2014, 210.

19 EG 27.

Franciscuksen kuva Jumalasta laupeuden ja hellyyden Jumalana. Kuten Franciscus julistaa aivan mietteidensä alussa, ”Jumala ei koskaan väsy antamaan anteeksi, me olemme niitä, jotka väsymme pyytämään hänen laupeuttaan”. Myöhemmin samassa asiakirjassa Franciscus lainaa Tuomas Akvinolaista: ”On Jumalalle ominaista osoittaa laupeutta, ja erityisesti tässä ilmenee hänen kaikkivaltiutensa.”<sup>20</sup> Ja asiakirjassa, joka aloitti vuoden, jolla katolinen kirkko vietti Jumalan laupeutta erityisellä tavalla (Franciscus nimesi sen ”laupeuden vuodeksi”), Franciscus siteeraa Augustinusta: ”Jumalan on helpompi pidättää vihansa kuin laupeutensa.”<sup>21</sup> Hän sanoo, että Jumalan laupeus ”ei ole abstrakti ajatus, vaan konkreettista todellisuutta, jossa hän tuo ilmi rakkautensa kuin isä tai äiti, joka rakastaa lastaan koko olemuksensa syvyydestä. Sitä voidaan todella sanoa ’sisälliseksi’ rakkaudeksi. Se lähtee sisimmästä syvänä, luonnollisena, lempeänä, myötätuntoisena, säälivänä ja anteeksiantavana”.<sup>22</sup>

Jeesus, joka on Jumalan laupeuden ”kasvot”<sup>23</sup>, tarjoaa aina ihmisille uuden alun ”hellyydellä, joka ei koskaan petä meitä ja joka aina voi palauttaa meille ilon”.<sup>24</sup> Franciscus ymmärtää tämän henkilökohtaisesti. Haastattelussa, joka julkaistiin pian hänen paaviksi valintansa jälkeen, hän viittasi kiintymykseensä Caravaggion maalaukseen Matteuksen kutsumisesta. ”Matteuksen ele tekee minuun vaikutuksen: hän pitää kiinni rahoistaan ikään kuin sanoakseen ’ei, ei minua! Ei, nämä ovat minun rahani’. Se olen minä, syntinen, johon Herra on kääntänyt katseensa.”<sup>25</sup>

Kuten Franciscus kirjoittaa johdannossaan *Misericordiae vultus* (MV) -asiakirjaan, että kun katsomme Jeesusta ja kohtaamme hänen katseensa, ”voimme havaita kaikkeinpyhimmän Kolminaisuuden rakkauden”.<sup>26</sup> Tuo rakkaus on tehty ”näkyväksi ja kosketettavaksi”<sup>27</sup> Jeesuksen elämässä ja palvelutehtävässä. Kaikki, mitä Jeesus sanoo, kaikki, mitä hän tekee parantaessaan sairaita, samaistuessaan syrjittyihin, vapauttaessaan ihmiset hallitsemattomista

20 EG 37, lainaten Tuomas Akvinolaista, *Summa Theologiae* II–II, 30, 4, resp.

21 Paavi Franciscus, Bulla laupeuden ylimääräisen riemuvouden julistamiseksi *Misericordiae Vultus* (MV), 21 (suom. Katolinen tiedotuskeskus 2015, [https://cdn.katolinen.fi/uploads/2015/05/Misericordiae-Vultus\\_web.pdf](https://cdn.katolinen.fi/uploads/2015/05/Misericordiae-Vultus_web.pdf)). Kohdassa lainataan Augustinusta, Enarr. in Ps. 76, 11.

22 MV 6.

23 MV 1.

24 EG 3.

25 Antonio Spadaron haastattelu, jakso ”Who Is Jorge Mario Bergoglio?”.

26 MV 8.

27 MV 8.

demonisista voimista ”on tarkoitettu opettamaan laupeutta. Kaikki hänessä puhuu laupeudesta. Mikään hänessä ei ole vailla myötätuntoa”.<sup>28</sup>

Franciscuksen saarna päivittäisessä messussa syyskuussa 2016 on uskoakseni hieno esimerkki hänen tavastaan ilmaista evankeliumin sanoma puoleensavetävällä tavalla. Kohta, josta hän saarnasi, oli Luuk. 7:11–17, kertomus Nainin lesken pojan herättämisestä. Jeesus todella *näki* lesken ja hänen surunsa ja hänet ”valtasi sääli” naista kohtaan, hän ”tuli osalliseksi naisen ongelmaan”. ”Evankeliumi sanoo, että hän kosketti paareja. Varmasti hän kuitenkin sanoessaan ’älä itke’ kosketti myös leskeä. Syleily. Koska Jeesus oli liikuttunut. Ja sitten hän teki ihmeen.”<sup>29</sup> Tällainen myötätunto näkyy kaikkialla evankeliumeissa. Jeesus *näki* ihmisjoukot ja tunsu myötätuntoa heitä kohtaan (Matt 9:36); samalla myötätunnolla hän ruokki heidät ja paransi heidän sairaansa. Monet Jeesuksen vertauksista puhuivat Jumalan laupeudesta, huomattavimpina kolme vertausta kadonneesta lampaasta, kadotetusta hopearahasta ja ”isästä, jolla on kaksi poikaa”.<sup>30</sup> Kaikki tämä todistaa siitä, että ”laupeus on aina suurempi kuin mikään synti, eikä kukaan voi rajoittaa anteeksiantavan Jumalan rakkautta”.<sup>31</sup> Sellaista on, kuten hän kirjoitti *Amoris Laetitia* (AL) -asiakirjassa, ”evankeliumin logiikka”.<sup>32</sup>

Varmasti mikään tästä Franciscuksen sanomasta ei ole uutta, mutta silti hän ilmaisee sen tuoreella tavalla, joka tuo uutta valoa evankeliumin sanomaan. Kuten hän sanoo kohdassa, jota lainasin tämän artikkelin alussa, kristityt eivät jaa evankeliumia yrittämällä pakottaa uusia velvoitteita, vaan yksinkertaisesti jakamalla ilonsa, evankeliumin sanoman kauneuden, tarjoamalla kutsua herkulliselle juhla-aterialle. Sanoman on vedettävä puoleensa.

## 4.4 Vetovoimainen yhteisö: kirkko avoimin ovin

Franciscus kirjoittaa, että yksi opetus vertauksessa ”armottomasta palvelijasta” (Matt. 18:21–35) on se, että ”laupeus ei ole ainoastaan Isän toimintaa vaan myös kriteeri sen ymmärtämiseksi, ketkä ovat todella hänen lapsiaan”.<sup>33</sup> Jos

28 MV 8.

29 Morning Meditation 13.9.2016: [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie\\_20160913\\_for-a-culture-of-encounter.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_for-a-culture-of-encounter.html).

30 MV 9. Ks. myös MV 8.

31 MV 3.

32 AL 297.

33 MV 9.



me itse olemme Jumalan laupeuden koskettamia, meidätkin on vuorostamme kutsuttu olemaan laupiaita. ”Jumalan Poika kutsui meidät inkarnaatiossaan hellyyden vallankumoukseen.”<sup>34</sup>

Siksi Franciscukselle Jumalan laupeuden ja hellyyden on saatava konkreettinen muoto kirkossa, joka on itsekin laupias ja hellä. Evankeliumia saarnaa tehokkaimmin yhteisö, jossa evankeliumin sanoma ruumiillistuu ja joka evankelioi vetämällä puoleensa. Viitaten kuuluisaan kohtaan Paavali VI:n apostolisessa kehotuskirjeessä *Evangelii Nuntiandi* (1975) Franciscus kirjoittaa, että ”ihmiset mieluummin kuuntelevat todistajia”.<sup>35</sup>

Lähetystyötä tekevän kirkon pitäisi siis olla ”laupeuden keidas”<sup>36</sup>, ”ilmaisen armahtavaisuuden paikka, jossa kaikki voivat tuntea itsensä tervetulleiksi, rakastetuiksi, anteeksiannetuiksi ja rohkaistuksi elämään evankeliumin hyvää elämää”.<sup>37</sup> Kirkko, joka vetää puoleensa, on kirkko, joka on aina ”Isän avoin koti”.<sup>38</sup> Se tarkoittaa, että ”ovea sakramenteillekaan” ei pitäisi ”sulkea mistä tahansa syystä”.<sup>39</sup> Paaviutensa varhaisvaiheessa Franciscus itse kastoi lapsen, jonka vanhemmat eivät olleet menneet kirkossa naimisiin – tuota kastekäytäntöä hän oli kauan puolustanut, merkinä siitä, että kirkko pysyy suhtautumaan siihen, mitä hän myöhemmin kutsui ”epäsäännöllisiksi tilanteiksi”.<sup>40</sup> Sen sijaan, että eukaristiaan osallistuminen rajattaisiin ”palkkioksi täydellisille” Franciscus korostaa, että se on pikemminkin ”vahva lääke ja ravinto heikoille”.<sup>41</sup> Rippituoli, jossa sovituksen sakramenttia vietetään, ei ole ”kidutuskammio, vaan Herran laupeuden paikka, Herran, joka innoittaa meitä tekemään parhaamme”.<sup>42</sup> AL:ssa Franciscus kehottaa antamaan eronneille ja uudelleen avoituneille tai avoliitossa eläville katolilaisille mahdollisuuksia osallistua kirkon elämään niin täydellisesti kuin mahdollista. Vaikka nuo naiset ja miehet eivät täytä kirkon odotuksia, heidän ei pidä tuntea

---

34 EG 88.

35 EG 150, viitaten Paavali VI:n apostoliseen kehotuskirjeeseen *Evangelii Nuntiandi* (EN), [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html), 68.

36 MV 12.

37 EG 114.

38 EG 47.

39 EG 47.

40 ”Long defending the practice, Pope Francis baptizes child of unmarried couple”, <https://www.catholic.org/news/hf/faith/story.php?id=53862>. Franciscuksen ajatuksista koskien ”epäsäännöllisiä tilanteita” ks. AL 296–300.

41 EG 47.

42 EG 44.

olevansa ekskommunikoituja eikä heidän voi sanoa automaattisesti elävän synnin tilassa.<sup>43</sup> Niille, jotka vastustavat tuollaista jalomielisyyttä (ja heitä on ollut monia) paavi sanoo, että Jumalan hellyyden ja laupeuden kieltäminen ihmisiltä ”on pahin tapa vesittää evankeliumia”.<sup>44</sup>

Vetovoimaisen kirkon pitäisi myös olla tasavertainen kirkko, jossa jokaista kunnioitetaan ja kuullaan. Kirkon on oltava kaikenlaisesta klerikalismista vapaa kirkko ja juurtunut kasteeseen perustuvaan tasavertaisuuteen. Lainaten Johannes Paavali II:a Franciscus kirjoittaa EG:ssa, että kun puhumme sakramentaalisesta vallasta, ”on kysymys viran toimituksesta, ei arvokkuudesta tai pyhydestä”. Hän jatkaa voimakkaasti: ”Palveluviran pappeus on yksi keinoista, joita Jeesus käyttää kansansa palveluksessa, mutta suuri arvokkuus tulee kasteesta, johon kaikilla on pääsy. Papin tuleminen Kristuksen, Pään – mikä merkitsee armon päälähdettä – kaltaiseksi ei merkitse toisten yläpuolelle korottamista.”<sup>45</sup> Usein siteeratussa puheessa sääntökuntien esimiehille marraskuussa 2013 Franciscus puhui klerikalismin vaaroista ja varoitti, että huono pappiskoulutus tuottaa ”pieniä hirviöitä” – ”Ja sitten nämä pienet hirviöt muokkaavat Jumalan kansaa. Se todella saa ihoni kananlihalle.”<sup>46</sup> Puhuessaan viidelle uudelle kardinaalille kesäkuussa 2017 Franciscus ”kärjekkäästi kertoi heille, että heitä ei ole kutsuttu olemaan ’kirkkoruhtinaita’, vaan pikemminkin palvelemaan, silmät avoinna ’maailman synnin’ todellisuutta kohtaan”.<sup>47</sup> Kaikki kristityt on kutsuttu olemaan ”missionaarisia opetuslapsia” kasteensa vuoksi, ei minkään muun vuoksi. Tuo valtuutus antaa myös jokaiselle Jumalan kansan jäsenelle tietyn ”uskon tajun” (*sensus fidei*). Paavi ei tässä nimenomaisesti sitä sano, mutta se antaa tavallisille kristityille auktoriteetin, jota on kuunneltava.<sup>48</sup>

Franciscus korostaa myös, että kirkon on oltava ”köyhä ja köyhiä varten”<sup>49</sup> – lause, jonka hän on toistanut monessa tilanteessa. Kirkon on näytettävä maailmalle, että tässä on sen prioriteetti ja että kaikki ovat tervetulleita

---

43 AL 299–300.

44 AL 311.

45 EG 104. Johannes Paavali II-sitaatti on apostolisesta kehotuskirjeestä *Christifideles Laici* (CL), 51 (suom. Katolinen tiedotuskeskus 2016).

46 Bill McGarvey, ”Pope: Warns that poorly trained priests can become ‘little monsters’”: *America* (verkkoartikkeli), <https://www.americamagazine.org/content/all-things/pope-warns-poorly-trained-priests-can-become-little-monsters>.

47 ”Pope to new cardinals: you are not to be called ‘Princes of the Church’”, *Crux*, <https://cruxnow.com/vatican/2017/06/28/pope-new-cardinals-youre-not-called-princes-church/>.

48 EG 119; ks. 120. Vrt. kuitenkin 31.

49 EG 198.

kirkkoon. Kirkon on tultava keskuudessaan olevien köyhien evankelioimaksi, merkinä siitä vastaanotosta, joka heidän tulisi saada osakseen. Köyhät eivät toisin sanoen ole vain kirkon lähetystyön *kohteita*, he ovat sen aktiivisia osallistujia. Tämä on yksi harvoista yhteyksistä, joissa Franciscus käyttää termiä ”uusi evankelioiminen”; hän sanoo, että se on köyhille ”kutsu tunnistaa heidän elämänsä pelastava voima ja tuoda heidät kirkon vaelluksen keskelle”.<sup>50</sup> Viitaten jälleen Johannes Paavali II:n kirjoituksiin Franciscus sanoo, että köyhien mukaan ottaminen itse kirkon missioon on ainoa tie siihen, että ”köyhät tuntevat jokaisessa kristillisessä yhteisössä olevansa ’kotonaan’. Eikö tämä lähestymistapa olisikin suurin ja vaikuttavin esitys valtakunnan hyvästä uutisesta?”<sup>51</sup>

Inklusion kirkko, tasa-arvon kirkko, kirkko, joka toivottaa köyhät tervetulleiksi – se on kirkko, joka tuo julki evankeliumin ilon, sen kauneuden ja vetovoimaisuuden.

## 4.5 Vetovoimainen opetus: kontekstin huomioiva teologia

Koska kirkko on lähetystyön kirkko, Franciscus kiittää teologien pyrkimyksiä ”edistää vuoropuhelua kulttuuri- ja tiedemaailman kanssa”.<sup>52</sup> Evankeliumin julistaminen ja opettaminen vetovoimaisella tavalla on olennaista kirkon lähetystehtävälle, ja uskon kulttuurisen ja kontekstuaalisen luonteen laiminlyöminen on kirkon lähetystehtävän pettämistä. ”Ei tee oikeutta inkarnaation logiikalle ajatella kristinuskon olevan yksikulttuurinen ja yksiiäninen.”<sup>53</sup> Kirkon on jatkuttavasti etsittävä keinoja ilmaista ”ikuiset totuudet kielellä, joka saa tunnistamaan niiden pysyvän uutuuden”.<sup>54</sup> Franciscus sanoo, että joskus pelkkä oikeaoppinen kieli itse asiassa johtaa ihmisiä harhaan ja he ottavatkin siitä, oman kielenkäyttönsä ja -ymmärryksensä takia, ”vastaan jotakin, joka ei vastaa Jeesuksen Kristuksen todellista evankeliumia”. Muotoilusta kiinni pitäminen yrittämättä soveltaa sitä kontekstiin on todellakin ”suurin

50 EG 198.

51 EG 199, lainaten Johannes Paavali II:n apostolista kirjettä *Novo Millennio Ineunte* (NMI), 303, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html).

52 EG 133.

53 EG 117.

54 EG 41.

vaara”.<sup>55</sup> Epäilemättä yritys ilmaista evankeliumin sanoma kielellä, joka on merkityksellinen eri konteksteissa, on hidas ja täynnä riskejä oleva prosessi. Franciscus kuitenkin sanoo, että meidän ei pidä olla liian pelokkaita. ”Jos sallimme epäilysten ja pelon tukahduttaa kaiken rohkeuden, voi käydä niin, että luovuuden sijasta pysymme mukavuudessa edistymättä lainkaan.” Sen tuloksena kirkko vähitellen ”seisahtuu”.<sup>56</sup>

Uskoakseni tämä huoli vetovoimaisesta, kontekstin huomioivasta opetuksesta innoittaa Franciscusta hänen päivittäisissä saarnoissaan, viikoittaisissa puheissaan ja tärkeimmissä kirjoituksissaan. Hänen kiertokirjeensä *Laudato Si'* esimerkiksi käsittelee yhtä aikamme kiireellisimmistä haasteista.<sup>57</sup> Franciscuksen kiistelty apostolinen kehotuskirje *Amoris Laetitia* käy käsiksi kysymyksiin ja ongelmiin, jotka koskevat avoliitossa ja siviiliavioliitossa eläviä, eronneita ja uudelleen avioituneita pariskuntia. Franciscuksen usko Jumalan laupeuteen ja hellyyteen, monimutkainen tilanne tietyissä kulttuureissa ja nykymaailman monimutkaisuus ajavat häntä menemään kirkon standardi-opetuksen tuolle puolen koskien heidän sakramentaalista osallistumistaan eukaristiaan ja heidän sielunsa tilaa.

Franciscuksen opetuksessa on varmasti näkökohtia, joita monet eivät ole pitäneet puoleensavetävinä. Esimerkiksi se, kuinka hän on peräänantamattomasti pitänyt kiinni siitä, että pääsy pappisvihkimykseen on vain miehille, on vastoin monia nykyaikaisia sukupuolta koskevia asenteita.<sup>58</sup> Hän vastustaa järkkymättömästi samaa sukupuolta olevien liittoja,<sup>59</sup> vaikkakin hänen asenteensa homoseksuaalisuutta kohtaan on jossain määrin monitulkintainen. Franciscus pohti Antonio Spadaron haastattelussa: ”Kun Jumala katsoo homoseksuaalista ihmistä, hyväksykö hän tämän ihmisen olemassaolon rakkaudella, vai torjuuko ja tuomitseeko hän tämän ihmisen? Meidän on aina otettava huomioon ihminen. Tässä käymme sisään ihmisolennon salaisuuteen.”<sup>60</sup> Ei kuitenkaan ole epäilystä siitä, että Franciscuksen usko hellään, armahtavaan Jumalaan ja hänen unelmansa tehdä kirkosta todistaja siitä, että Jumala syleilee kaikkia kansoja, haastaa häntä pyrkimykseen ilmaista opetus niin, että se houkuttelee nykyyhmissiä kohtaamaan evankeliumin lupaaman ilon.

---

55 EG 41.

56 EG 129.

57 Ks. LS 13.

58 Ks. esim. EG 104.

59 AL 52, 251.

60 Antonio Spadaron haastattelu, jakso ”The Church as Field Hospital”.

## 4.6 Johtopäätös

On tietenkin monia muitakin tapoja puhua siitä, kuinka paavi Franciscus ymmärtää kirkon mission. Voisi keskittyä muun muassa paavin ekologiseen sitoumukseen, hänen huoleensa köyhistä, globaalista kristinuskosta ja lähetystyökoulutuksesta. Tässä olen pyrkinyt esittämään paavi Franciscuksen perustavanlaatuisen vakaumuksen: jotta kristityt voisivat julistaa evankeliumia, heidän on oltava vakuuttuneita Jumalan ylitsevuotavasta laupeudesta ja ilmennettävä tuota laupeutta elämässään ja opetuksessaan. Franciscus on vakuuttunut siitä, että kirkko ei kasva proselytismin painostuksen eikä lähetystyöntekijöiden palavuuden kautta. Se kasvaa olemalla selvä Jumalan armon sakramentti – siis ”vetovoiman kautta”.

## Lyhenteet

|    |                             |
|----|-----------------------------|
| AL | <i>Amoris Laetitia</i>      |
| EG | <i>Evangelii Gaudium</i>    |
| GE | <i>Gaudete et Exultate</i>  |
| LS | <i>Laudete Si'</i>          |
| MV | <i>Misericordiae Vultus</i> |
| RM | <i>Redemptoris Missio</i>   |

## Lähteet ja kirjallisuus:

Bevans, Stephen SVD

- 2015 Beyond the New Evangelization. Toward a Missionary Ecclesiology for the Twenty-First Century. – A Church with Open Doors. Catholic Ecclesiology for the Third Millennium. Ed. by Richard R. Gaillardetz & Edward P. Hahnenberg. Collegeville, MN: The Liturgical Press. 3–22.

Boeve, Lieven

- 2007 Europe in Crisis. A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican. – Modern Theology 23/2, 205–227.

Ivereigh, Austin

2014 The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope.  
New York: Henry Holt and Company.

Witherup, Ronald D.

2013 St. Paul and the New Evangelization. Collegeville, MN: Liturgical  
Press.

## 5 KIRKON MISSION SOSIAALINEN ULOTTUVUUS – LUTERILAISEN REFORMAATION KÄSITYS YHTEISÖSTÄ JA HYVÄN TEKEMISESTÄ

*Antti Raunio*

### 5.1 Sosiaalinen ulottuvuus nykyisessä lähetysteologiassa

Tämän kirjoituksen peruskysymys kuuluu, mikä on kirkon lähetysten eli mission suhde yhteiskunnallisiin oloihin ja yhteiskunnalliseen toimintaan. Tarkasteltaessa kirkon olemassaolon ja toiminnan yhteiskunnallista ulottuvuutta luterilaisessa kontekstissa nousevat esiin kysymykset Jumalan kahdenlaisen hallinnan eli regimentin välisen erottelun sisällöstä ja merkityksestä. Ei kuitenkaan ole itsestään selvää, että kahden regimentin erottelu on asianmukainen lähtökohta aiheen tarkastelulle. Todennäköisesti regimenttien erottelun ymmärtäminen erityiseksi opiksi ja luterilaisen yhteiskuntakäsityksen perustaksi on enemmän haitannut kuin edistänyt sen ymmärtämistä. Tutkimuksessa onkin esitetty, että eron tekeminen kahden regimentin välillä ei ole varsinainen oppi tai opinkohta,<sup>1</sup> vaan Lutherin Jumala-käsitykseen sisältyvä erottelu kahdenlaisen toimintatavan välillä.<sup>2</sup> Tätä on syytä vielä täsmentää toteamalla, että kysymys on kolmiyhteisen Jumalan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen kahdenlaisesta toiminnasta maailmassa.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon julkaisemassa lähetysteologisessa raportissa *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt. Missiologian tuntemus ja*

1 Ks. Frostin 1994, 170–172.

2 Raunio 2001; Raunio 2004.

*osaaminen kirkon työssä* viitataan ”regimenttiopin” historialliseen merkitykseen yhtenä hyvinvointiyhteiskunnan rakentamisen aatteellisista kulmakivistä.<sup>3</sup> Euroopan yhdentymiskehityksen myötä teologisten perinteiden, siis myös luterilaisuuden, sosiaalinen ajattelu ja vaikutus on noussut esiin entistä selvemmin, ja aihetta on tutkittu erityisesti 1990-luvulta lähtien. Erityisen mielenkiinnon kohteena on ollut kysymys, onko luterilaisella kristinuskon muodolla jokin osuus pohjoismaisen hyvinvointivaltion tai -yhteiskunnan syntyyn. Kysymykseen on vastattu eri tavoin, mutta enää tuskin kiistetään sitä, että luterilaiseen reformaation sisältyi myös pyrkimys sosiaaliseen uudistukseen.<sup>4</sup> Vaikka uudistus ei lopulta reformaatioaikana toteutunut kovin hyvin, sillä on kuitenkin jälkivaikutuksensa, jonka voi katsoa näkyvän myös esimerkiksi pohjoismaisten yhteiskuntien rakenteissa ja tavoitteissa. Pyrkimykset yhteisvastuullisesti taata kaikille yhteiskunnan jäsenille tietyt elämän perustarpeet ja voittaa köyhyyden ongelma, järjestää koulutusta ja sairaanhoitoa kaikille, pitää yllä puolueetonta oikeuslaitosta ja turvallisia oloja kuuluivat reformaation ohjelmaan. Ainakin pohjoismaisessa luterilaisuudessa näitä on usein pidetty ihmisen luonnollisen järjen ja yhteiskunnallisen toiminnan piiriin kuuluvina eli maallisen regimentin asioina, joilla ei juuri ole yhteyttä kirkon hengellisen tehtävän kanssa. Kristityt voivat ja heidän kuuluukin hoitaa eri tehtäviä näin ymmärretyn maallisen regimentin piirissä viranhaltijoina ja kansalaisina. Nykyäänkin monet ajattelevat, että kirkon ei tule ”sekaantua” mihinkään yhteiskunnallisiin asioihin.

Luterilainen teologia eri puolilla maailmaa on kuitenkin viime aikoina, siis 1900-luvun jälkipuoliskolta lähtien, yhä selkeämmin korostanut sitä, että myös kirkolla on yhteiskunnallinen tehtävä.<sup>5</sup> On palattu reformaation alkuperäisiin näkemyksiin ja pyrkimyksiin. Samalla sellaiset näkemykset, joiden mukaan kirkko elää yhteiskunnasta erillisessä hengellisessä todellisuudessa, on todettu vanhentuneiksi. Tähän näkemykseen liittyen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon uusimmat lähetysteologiset linjaukset liittävät kirkon missioon yhteiskunnallisen ulottuvuuden ja korostavat sen merkitystä. Lähetysthistoria puolestaan kertoo, että ainakin koulutuksen ja terveydenhuollon osalta sosiaalinen aspekti on aina ollut mukana lähetystyössä. Teologisesti

3 *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt* 2018, 30.

4 Arffman 2008; Arffman 2009; Raunio 2017.

5 Mission ja yhteiskunnallisen ulottuvuuden suhteesta luterilaisessa ja ekumeenisessa teologiassa ks. Ahonen 2000, 254–270.



olennaista on, miten se liittyy kirkon olemukseen ja tehtävään ja miten yhteiskunnallisen ja sosiaalisen ulottuvuuden toteuttaminen perustellaan.

Merkittävin viime aikoina julkaistu lähetysteologinen asiakirja on Kirkkojen maailmanneuvoston vuonna 2012 valmistunut dokumentti *Together Towards Life*. Suomeksi se on julkaistu nimellä *Yhdessä kohti elämää*. Dokumentti liittyy samana vuonna valmistuneeseen kansainvälisen työryhmän laatimaan tekstiin *Mission from the Margins: Toward a Just World*. Sen myötä on noussut keskeiseksi vapautuksen teologiasta vaikutteita saanut ajatus Jumalan missiosta, joka lähtee liikkeelle marginaaleista. *Yhdessä kohti elämää* -dokumentti puhuu myös ”lähetyksestä syrjäytettyjen lähtökohdista”. Marginaaleista käsin tapahtuvan lähetyksen nähdään haastavan ymmärtämään monimutkaista vallankäyttöä, globaaleja järjestelmiä ja rakenteita sekä paikallista, tilannesidonnaista todellisuutta.<sup>6</sup> Missiologisen ajattelun keskuksessa ovat siten syrjäytettyjen elinolot, vallankäytön muodot, globaalit rakenteet ja niiden seuraukset sekä paikalliset kontekstit.

*Yhdessä kohti elämää* -asiakirja painottaa, että syrjäytettyjen lähtökohdista tapahtuva lähetys kiinnittää erityistä huomiota epäoikeudenmukaisuuden eri muotoihin ja haluaa ehkäistä epäoikeudenmukaisuutta elämässä, kirkossa ja lähetyksessä. Se pyrkii olemaan vaihtoehto ajattelutavalle, jonka mukaan ainoastaan vahvat voivat harjoittaa lähetystä heikkojen suuntaan, rikkaat köyhien suuntaan ja etuoikeutetut syrjäytettyjen suuntaan. Tällaisten lähestymistapojen katsotaan voivan johtaa sortoon ja syrjäytymiseen. Yhteiskunnan marginaaleilla tarkoitetaan elämää syrjäytyneenä oikeudenmukaisuudesta ja ihmisarvosta. Toisaalta reuna-alueilla eläminen myös opettaa näkemään asioita, jotka jäävät yhteiskunnan keskiössä eläviltä huomiotta. Reuna-alueilla elävät tietävät usein, mitkä syrjivät tekijät uhkaavat selviytymistä ja tajuavat parhaiten kamppailun kiireellisyys.<sup>7</sup> Asiakirjan yksi merkittävä huomio on, että syrjäytetyiltä jää käyttämättä Jumalalta saatuja lahjoja, koska heiltä on riistetty valta ja eväty mahdollisuudet ja oikeudet.<sup>8</sup> Luterilaisen teologian näkökulmasta olennaista on lähetyksen ymmärtäminen ja toteuttaminen niin, että se liittyy Jumalan jatkuvaan lahjoittavaan toimintaan eikä asetu sen esteeksi.

Lähetyksen tehtäväksi asiakirja toteaa paitsi reuna-alueille syrjäytettyjen siirtämisen vallan keskustaan, myös niiden vastustamisen, jotka pysyvät

6 *Yhdessä kohti elämää*, 37.

7 *Yhdessä kohti elämää*, 38.

8 *Yhdessä kohti elämää*, 39.

keskustassa sysäämällä muut reunoille. Kirkkoja kutsutaan siis *muuttamaan* epäoikeudenmukaisia valtarakenteita.<sup>9</sup>

Keskeistä valtarakenteiden muuttamisessa on syrjäytyneiden ihmisten ymmärtäminen lähetysten vastaanottajien sijasta sen aktiivisiksi toteuttajiksi. Edellä mainitussa yksisuuntaisessa käsityksessä syrjäytyneet ihmiset on ymmärretty lähetystyön vastaanottajiksi eikä sen aktiivisiksi toteuttajiksi. Tällöin lähetystyö on usein jättänyt kyseenalaistamatta sortavia ja elämälle kielteisiä taloudellisia, sosiaalisia, kulttuurisia ja poliittisia järjestelmiä ja niiden joitakin kansanryhmiä syrjäyttäneitä piirteitä.<sup>10</sup> Syrjäytettyjen ihmisten pääasiallinen huolenaihe onkin yhteiskuntien, kulttuurien, sivilisaatioiden, kansakuntien ja jopa kirkkojen kyvyttömyys kunnioittaa *kaikkien* ihmisten arvoa ja arvokkuutta. Tämän ongelman taustalla nähdään epäoikeudenmukaisuus.<sup>11</sup>

Jumalan valtakunnan sanoma puolestaan on lupaus oikeudenmukaisen ja syrjimättömän maailman toteutumisesta. Syrjimättömyys ja kaikkien ihmisten hyväksyminen (*inclusivity*) mahdollistaa oikeudenmukaiset suhteet ihmisyyhteisössä ja luomakunnassa. Oikeudenmukaisuus edistää jokaisen ihmisen mahdollisuutta tulla täydesti osalliseksi yhteisön elämästä ja kaikenlaisen syrjinnän poistamista. Kristukseen kastetut ovat sitoutuneet todistamaan toivosta, joka kohdistuu tällaiseen valtakuntaan. Se toteutuu, kun ylitämme erottavat esteet ja löydämme yhteisen identiteetin Jumalan kaikkivaltiuuden alaisuudessa (Gal. 3:27–28).<sup>12</sup>

Asiakirjan mukaan kirkko sitoutuu Jumalan valtakunnan arvoihin silloin, kun se osoittaa radikaalia vieraanvaraisuutta yhteiskunnasta vieraantuneille (Jes. 58:7). Kirkko tekee Jumalan valtakunnalle tilaa läpäistä ihmisen olemassaolo sanoutuessaan irti itsekeskeisestä elämäntavasta. Kirkko todistaa Jumalan valtakunnan toteutumisesta tässä maailmassa sikäli kuin se kieltäytyy kaikesta fyysisestä, psyykkisestä ja hengellisestä väkivallasta sekä henkilökohtaisella että poliittisten ja sosiaalisten järjestelmien tasolla.<sup>13</sup>

Kirkon tehtävä on toteuttaa Jumalan Jeesuksessa Kristuksessa ilmoittama pyhä ja elämää ylläpitävä suunnitelma maailmaa varten. Tämä tarkoittaa yhteisöä tuhoavien arvojen ja käytäntöjen hylkäämistä. Kristittyjä

9 Yhdessä kohti elämää, 40.

10 Yhdessä kohti elämää, 41.

11 Yhdessä kohti elämää, 42.

12 Yhdessä kohti elämää, 46.

13 Yhdessä kohti elämää, 47.

kutsutaan tunnistamaan kaikenlaisen syrjinnän syntisyys ja muuttamaan epäoikeudenmukaiset rakenteet. Kirkko ei siis voi suojella minkäänlaisia epäoikeudenmukaisia voimia omissa riveissään. Kirkon tulee toimia vastakulttuurisena yhteisönä.<sup>14</sup>

Keskeistä valtarakenteiden muuttamisessa on siis pyrkimys oikeudenmukaisuuteen, jonka ydin on kaikkien ihmisten täysi osallisuus yhteisön elämään. Asiakirja ei kuitenkaan varsinaisesti tarkastele kirkkoyhteisön ja poliittisen yhteisön tai yhteiskunnan välistä suhdetta. Luterilaisen teologian näkökulmasta tämä on kuitenkin yksi keskeisistä kysymyksistä. Se johtaa myös kysymään, miten hengellisen yhteisön uudistus muuttaa poliittisen yhteisön rakenteita ja myös toisin päin, vaikuttaako poliittinen yhteisö muuttuessaan myös hengellisen yhteisön rakenteisiin. KMN:n lähetysteologia näyttää yhtäältä edellyttävän kirkon puuttumista poliittisen yhteisön epäoikeudenmukaisiin rakenteisiin, toisaalta se katsoo, että kirkon tulee olla vastakulttuurinen yhteisö, joka toimii toisin kuin yhteiskunta. On kuitenkin mahdollista, että yhteiskunta tai Jumalan maallinen regimentti voi joissakin asioissa ja tilanteissa toimia oikeudenmukaisesti ja jopa näyttää kirkolle esimerkkiä.

## 5.2 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon panos uusimpaan missiologiseen keskusteluun

Kirkkohallituksen julkaisema raportti *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt* liittyy käsitykseen marginaaleista lähetymisen lähtökohtana. KMN:n asiakirjaa selkeämmin se puhuu missiosta kirkon toimintana, joka muuttaa sekä kirkkoa itseään että pyrkii vaikuttamaan myös yhteiskunnassa. Sen mukaan missiossa on kysymys Jumalan pelastavasta, parantavasta ja uudistavasta toiminnasta langenneessa maailmassa, ja tämä Jumalan toiminta tapahtuu marginaalista käsin. Tällaisella kosketuksella köyhyyteen, osattomuuteen ja syrjäytyneisyyteen voi olla kirkon perinteisille rakenteille, ajattelutavoille ja jopa teologioille hyvinkin syvälle meneviä seurauksia.<sup>15</sup>

Mietintö pitää uskon ja etiikan käsitteellistä erottelua tärkeänä luterilaisen teologian oivalluksena. Samalla se katsoo erottelun voivan muodostua ongelmaksi kokonaisvaltaiselle missiolle, jos sitä käytetään perusteluna kirkon tehtävän rajaamiselle puhtaasti hengellisiksi miellettyihin asioihin. Asiakirja

14 *Yhdessä kohti elämää*, 49.

15 *Kaikkialta kaikkialle*, 18.

kehottaa arvioimaan regimenttiopin tulkintoja tämän päivän luterilaisuudessa ja pitää regimenttioppia yhtenä aatteellisena kulmakivenä hyvinvointiyhteiskunnan rakentamiselle sekä antaa sille positiivisen arvon siltä osin kuin se painottaa yhteiskunnan vastuuta köyhimmistä. Tämä muotoilu implikoi, että joiltakin muilta osin sillä ei ole positiivista arvoa. Kontekstista ei kuitenkaan selviä, millaista regimenttiopin kokonaistulkintaa tarkoitetaan. Kriittisesti arvioidaan sellaisia tulkintoja, joiden mukaan kirkon tulee pysytellä hengellisissä asioissa eikä puuttua yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Mietinnön mukaan ne eivät vastaa regimenttiopin alkuperäistä intenttiä. Luterilaisuus ymmärretään väärin, jos vaaditaan kirkkoa vaikenemaan yhteiskunnallisista vääryyksistä. Vastakkain asetetaan KMN:n lähetysasiakirjaan liittyen nykyinen ”ahneuden talousjärjestelmä, joka palvelee vapaiden markkinoiden kapitalistista jumalaa, mammonaa” ja jumalallisen rakkauden, jakamisen ja oikeudenmukaisuuden armotalous.<sup>16</sup>

Toinen tuore asiakirja *Yhteinen todistus: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetysten peruslinjaus* (2018) puhuu ”kokonaisvaltaisesta lähetyksestä”, joka ottaa huomioon koko ihmisen ja sisältää myös yhteiskunnallisen ulottuvuuden. Kirkon missionaarinen olemus tulkitaan siinä lähtien osallistumisesta kolmiyhteisen Jumalan lähetykseen (*Missio Dei*), johon kaikki kristityt on kutsuttu. Kirkon olemus toteutuu ykseydessä, todistuksessa ja palvelussa. Ykseyden perusta on kaste, jossa heidät on liitetty Kristukseen, hänen kirkkoonsa ja toisiinsa. Jumalan rakkaus johtaa kristittyjä julistamaan evankeliumia ja palvelemaan lähimmäisiä yhdessä eri kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen kanssa. Kokonaisvaltaiseen lähetykseen kuuluu myös oikeudenmukaisuuden, ihmisarvon, yhdenvertaisuuden ja perusoikeuksien puolustaminen. Kohdatessaan maahanmuuttajia, turvapaikanhakijoita, syrjäytettyjä, syrjään jääneitä ja vainottuja seurakunnat ja lähetysjärjestöt tukevat ja palvelevat heitä, toimivat heidän kanssaan ja heidän puolestaan sekä antavat äänen äänettömille.<sup>17</sup>

Nykyinen lähetysteologia näkee sosiaalisen toiminnan ja pyrkimyksen ihmisten elinolojen parantamiseen sekä yhteiskunnan rakenteiden että ihmisten konkreettisten elämäntilanteiden tasoilla kuuluvan olennaisesti kirkon missioon. Yhteiskunnan ”reuna-alueilla”, erilaisissa marginaaleissa elävien ihmisten asemaa lähetyksessä tarkastellaan ainakin kahdella tavalla. Heidät nähdään Jumalan mission ensisijaisina ”välineinä”, mikä tarkoittaa, että Jumala tekee

16 *Yhdessä kohti elämää*, 30–31.

17 *Yhteinen todistus*, 4–5.

työtään nimenomaan marginaaleissa ja niiden kautta. Toinen näkemys on pitää marginaaleissa eläviä mission yhteistyökumppaneina ja eräänlaisina ”asiakkaina”, mikä tarkoittaa, että lähetystyö pitää esillä heidän tilanteitaan ja puhuu heidän puolestaan yhteiskunnassa ja kirkossa. Voi kysyä, pitävätkö ensimmäisen näkemyksen kannattajat jälkimmäistä kuitenkin syrjäyttävänä ja alistavana, siis epäoikeudenmukaisena? Entä mitä jälkimmäisen kannattajat sanoisivat ensimmäisestä, mennäänkö siinä liian pitkälle poliittiseen suuntaan ja sekoitetaan evankeliumi pelastuksesta yhteiskunnalliseen uudistukseen?

Kolmas vaihtoehto on, että nämä kaksi näkemystä lähetysten ja marginaalien suhteesta eivät välttämättä ole niin kaukana toisistaan kuin saattaa näyttää. Kumpaankin sisältyy ajatus evankeliumin ja ihmisten sosiaalisten olojen parantamisen yhteenkuuluvuudesta. Lähetyksellä on siis asiaan itseensä sisältyvä sosiaalinen ulottuvuus. Eikä kaikki toisten puolesta puhuminen ole heidän alistamistaan tai syrjäyttämistään, vaan voi hyvin olla osa heidän tuomistaan marginaalista keskukseen.<sup>18</sup>

Tarkastelen seuraavassa luterilaisesta ja erityisesti Lutherin teologiasta nousevia näkökohtia kirkon mission sosiaalisesta ulottuvuudesta. Kirjoitan erityisesti Lutherista, koska hänen teksteissään asia on selvästi läsnä, vaikka tietysti terminologia oli 1500-luvulla osittain varsin toisenlaista kuin nykyään. Luterilaiset tunnustuskirjat, joita yleensä pidetään ”virallisen” luterilaisuuden perusteksteinä, ovat syntyneet vastauksina aivan tiettyihin, 1500-luvun loppupuolen luterilaisuuden sisäisiin ongelmiin eivätkä juuri tarkastele kirkon tehtävän yhteiskunnallisia ulottuvuuksia.

### 5.3 Luterilainen käsitys tekojen hyvydestä ja hyvän tekemisestä

Luterilaisen teologian opetus hyvän tekemisestä keskittyy kysymyksiin uskon ja tekojen suhteesta sekä Kymmenen käskyn, rakkauden kaksoiskäskyn ja kultaisen säännön sisällöstä ja toteuttamisesta. Luther korostaa Jumalan antaman lain sisällöllistä ykseyttä, toisin sanoen sitä, että edellä mainitut lain eri muotoilut sanovat pohjimmiltaan samaa. Jumala on ”kirjoittanut tämän lain ihmisen sydämeen” jo luomisessa, ja Pyhä Henki sanelee sitä

18 Ahonen (2000, 260–261) liittää J. Andrew Kirkiin viitaten köyhien ja heikkojen puolesta puhumisen heidän tuomiseensa marginaalista läsnä oleviksi.

sydämessä jatkuvasti.<sup>19</sup> Ilmoitettu laki, siis Kymmenen käskyä, vahvistaa sen, mitä sydämiin kirjoitettu laki sisältää.

Laki, jota Henki sanelee kaiken aikaa ihmisen sydämessä, on luonnollinen laki. Käsky tehdä toisille niin kuin toivoisi itselle tehtävän sisältää saman asian kuin käsky rakastaa Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä niin kuin itseä. Jokainen tahtoo olla rakastettu eikä vihattu, mistä seuraa, että jokaisen tulee rakastaa toista eikä vihata häntä. Lutherin mukaan kultainen sääntö pätee myös suhteessa Jumalaan. Ihminen tahtoo olla Jumalan rakastama, ei hänen vihansa kohde. Jotta hän voisi tulla Jumalan rakastamaksi, hänen täytyy antaa Jumalan olla se, joka Hän todellisuudessa on eli itse hyvyys ja rakkaus ja kaiken hyvyyden ja rakkauden lähde. Tämä tarkoittaa, että ihmisen tulee lakata kuvittelemasta itse olevansa hyvä ja pyrkimästä itse päättämään ja valitsemaan, mikä on hyvää. Jumalaan uskominen ja Hänen rakastamisensa yli kaiken tarkoittaa luottamusta Jumalan hyvyyteen ja suostumista sekä liittymistä hänen tahtoonsa. Vasta tällaisen uskon ja rakkauden yhteydessä ihmisen teot voivat olla hyviä termin varsinaisessa teologisessa merkityksessä. Silloin niillä on ulkoisen hyvyyden lisäksi sisäinen hyvyys. Luterilaisen käsityksen mukaan hyvän tekeminen ei siis ole pelkästään ulkoisten hyvien tekojen tekemistä, vaan siihen kuuluu olennaisesti tekojen ja niiden tekijän sisäinen hyvyys. Tämä Jumalan lain edellyttämä sisäinen hyvyys on keskeistä nimenomaan evankeliumin sanoman toteutumisen kannalta.

Lain toteuttamisen esteinä ovat paha himo ja väärä rakkaus. Näistä Luther puhuu apostoli Paavaliin liittyen ”omansa etsimisenä”. Ne estävät näkemästä sydämeen kirjoitettua ja lakia ja kuulemasta sen sanomaa. Ihmiset eivät lue sydämen kirjaa eivätkä seuraa järjen selvää käskyä. Jos niin tapahtuisi, he eivät tarvitsisi mitään muita kirjoja, opettajia tai lakeja sanomaan, mitä tulee tehdä. Mutta jos ihmiset eivät pahan halun tähden näe järjen valoa, heitä tulee muistuttaa tuosta luonnollisesta valosta ja heidän oman sydämensä sanoma on asetettava heidän silmiensä eteen. Tämäkään ei välttämättä auta, ja siksi heitä pitää rajoittaa ja jopa pakottaa ulkoisilla laeilla, tuomioilla ja rangaistuksilla, jotta he pidättäytyisivät lähimmäistä vahingoittavista teoista.<sup>20</sup> Rakkauden lain toteuttamiseksi Jumala käyttää kahdenlaista valtaa, hengellistä ja maallista: hengellinen regimentti tarkoittaa, että hän synnyttää uskoa ja rakkautta sanalla ja sakramenteilla, ja maallinen regimentti on oikeudenmukaisuuden ja rakkauden edistämistä julkisten virkojen, lainsäädännön ja

19 WA 2, 580, 14–23.

20 WA 17 II, 102, 12–26.

oikeudenkäytön välityksellä. Jumalan kumpikin regimentti tähtää rakkauden toteutumiseen, vaikka ne käyttävät eri keinoja. Hengellinen regimentti vaikuttaa ihmisissä sisäisesti, maallinen puolestaan ainoastaan ulkoisesti. Maallisen ja hengellisen regimentin erottelu ei ole ensisijaisesti valtion ja kirkon välinen, koska sen näkökulma ei ole institutionaalinen. Hieman hankala termi ”regimentti” viittaa oikeastaan siihen, millaisia välineitä Jumala käyttää luodessaan vanhurskautta eli oikeudenmukaisuutta ja rakkautta. Vaikka sitäkin on kahdenlaista, maallista ja hengellistä, ne eivät ole täysin toisistaan erillisiä tai irrallisia.

Muistuttaakseen ihmisiä lain sisällöstä Jumala on antanut sen paitsi luonnollisena lakina myös ilmoitetussa muodossa. Muodostaan riippumatta laki ei kuitenkaan anna kykyä ja voimaa noudattaa vaatimuksiaan. Ihmiset ovat Lutherin mukaan korkeintaan kykeneviä tekemään lain vaatimia ulkoisia tekoja,<sup>21</sup> eikä maallinen regimentti voi omilla keinoillaan saada aikaan muuta kuin ulkoista lain noudattamista. Ihmiset eivät niiden perusteella ymmärrä lain ja hyvien tekojen varsinaista teologista merkitystä. Luther saattaa sanoa jopa niin, että sen enempää yksittäinen ihminen kuin koko maailmakaan ei tiedä, että on käsketty rakastaa. He eivät ymmärrä, kuinka heidän tulisi palvella toisia. Esimerkiksi, jos ihminen on rikas ja pidättäytyy ottamasta toisten omaa, ei kohtelee vaimoaan huonosti eikä vahingoita hänen kunniaansa ja ruumistaan, häntä pidetään kaikkien lakien perusteella hyvänä ihmisenä. Mikään laki ei rankaise häntä, jos hän kuitenkin elää itseään varten, ahnehtii eikä anna mitään omastaan eikä käytä sitä kenenkään avuksi. Ulkoiset lait ainoastaan estävät pahoja tekoja ja rankaisevat niistä, mutta jättävät hyvien tekojen tekemisen vapaaksi asiaksi eivätkä vaadi niitä millään pakottavilla uhkauksilla tai rangaistuksilla.<sup>22</sup> Vaikka Lutherin näkemys ei täysin vastaa nykyisen yhteiskunnallisen lain luonnetta, pitää hänen johtopäätöksensä paikkansa. Vaikka laki täytettäisiin ulkoisessa merkityksessä, rakkauden laki ei tulisi täytetyksi. Vain uskolla vastaanotettujen evankeliumin, kasteen ja ehtoollisen sakramenttien välityksellä ihmiset saavat voimaa tehdä sitä, mitä rakkauden laki vaatii. Siten he tulevat osallisiksi jumalallisesta rakkaudesta eivätkä rakasta omilla voimillaan ja luonnollisilla kyvyillään.

Hyvän tekemisen ymmärtämiseksi on tarpeen tuntee Lutherin erottelu lain filosofisen ja teologisen merkityksen välillä. Filosofinen tai moraalinen merkitys tarkoittaa ”lain tekoja”, joita voi tehdä inhimillisillä kyvyillä.

---

21 WA DB, 34.

22 WA 17 II, 90, 16–26.

Teologisesta näkökulmasta ne ovat ulkoisia tekoja. Niitä voi tehdä ilman uskoa ja rakkauden Henkeä. Teologisessa merkityksessään laki ei vaadi ai-noastaan tiettyjä tekoja vaan myös uskoa ja rakkautta. Ilman uskoa ei olisi mitään todellisia hyviä tekoja. Teologisessa teossa usko on sen hyvyys. Näin on siksi, että usko vastaanottaa kaiken hyvän Jumalalta eikä rakenna ihmisen oman hyvyyden varaan.<sup>23</sup> Uskolle Jumala on itse hyvyys ja ainoa, joka kykenee tekemään hyvää. Koska usko vastaanottaa hyvyyden Jumalalta, se myös sisältää jumalallisen hyvyyden ja ”lainaa” sen kaikille teoille.<sup>24</sup>

Teon sisäinen hyvyys on siis uskossa asuva Kristus. Hyvän teologisen teon kohde puolestaan on lähimmäinen ja päämääränä aina lähimmäisen hyvän toteutuminen. Lähimmäisessä ja kaikissa luoduissa rakkauden tekojen kohteena on samalla itse Jumala. Jumala itsessään on ihmiselle liian ”korkea”, siis tuntematon ja tavoittamaton. Siksi Jumala on antanut itsensä ihmiselle lähimmäisessä. Kristus ja hänessä itse Jumala eivät ole korkeudessa, vaan syvyydessä, toisin sanoen kaikissa köyhissä, kärsivissä ja puutteenalaisissa. Kristushan on tyhjentänyt itsensä ja ottanut orjan muodon ristinkuolemaan saakka.<sup>25</sup> Paitsi lähimmäistä kristitty rakastaa myös Jumalaa, kun hän tekee apua tarvitsevalle ihmiselle sitä, mitä toivoisi itselleen tehtävän, jos olisi samalla tavalla murtunut kuin tämä. Kaiken mitä kristitty tekee köyhälle lähimmäiselle, hän tekee Kristukselle ja Jumalalle.<sup>26</sup> Köyhissä Jumala ottaa teot vastaan aivan kuin ne olisi tehty hänelle. Tästä ristinteologisesta näkökulmasta katsoen maailma on täynnä Jumalaa. Hän on kärsivissä ja puutteen alaisissa ihmisissä, kaikilla kaduilla, naapurissa, oman oven edessä ja omassa kodissa.<sup>27</sup> On tärkeää huomata, että köyhyys samoin kuin muukaan inhimillinen puutteellisuus ei tarkoita pelkästään aineellisia, fyysisiä ja kvantitatiivisia puutteita. Reformaation teologia on alusta asti tuntenut myös ihmiselämän kvalitatiiviset puutteet, jotka koskevat ihmisen arvoa, asemaa yhteisössä ja mahdollisuuksia osallistua yhteiseen elämään.<sup>28</sup> Luther piti esimerkiksi tietojen ja taitojen puuttumista eräänlaisena köyhyytenä, jonka poistamisessa koulutuksella on keskeinen merkitys.<sup>29</sup>

---

23 WA 6, 209, 27–35.

24 WA 6, 204, 25–32.

25 WA 17 II, 99, 10–31; WA 11, 180, 1–17.

26 WA 20, 515, 24–30.

27 WA 20, 514, 25 – 513, 16.

28 Kvantitatiivisesta ja kvalitatiivisesta köyhyydestä ks. Ahonen 2000, 260.

29 Ks. Raunio 2002, 142–143, 151–153.



Tekeminen ja tekemättä jättäminen toisille ihmisille on samalla tekemistä ja tekemättä jättämistä Kristukselle. Lutherin mukaan Jumala ei tahdo tulla ihmisen luokse majesteetissaan enkelten ympäröimänä, vaan hän tulee pyytämään palan leipää. Vastaavasti Kristus sanoo ilmoittaneensa sanassaan, että ruuan ja juoman antaminen ei kohdistu taivaassa Isän oikealla puolella istuvaan Kristukseen, vaan hän asettuu nöyränä, lihaa ja verta olevan ihmisenä toisen ihmisen ovelle ja pyytää juotavaa.<sup>30</sup> Köyhässä, nälkäisessä ja janoisessa ihmisessä Kristus lähestyy toista ihmistä ja pyytää apua. Kristityn tehtävä on asettua lähimmäiseen asemaan ja kohdella häntä aivan kuin itse olisi köyhä, nälkäinen ja janoinen. Näin Kristus vie kristityn samaan marginaalin, jossa hän itse jo toisen ihmisen kanssa on.

Kristuksen toiminta marginaalissa on siis tietyllä tavalla passiivista. Kristus on nöyrä, apua tarvitseva ja vastaanottava. Marginaalissa Kristus asettuu rakkauden kohteeksi ja kutsuu kristityt aktiiviseen rakkauteen. Samalla tällainen rakastava marginaaliin meneminen merkitsee sekä kristitylle että lähimmäiselle liittymistä keskuksen, Jumalaan ja jumalalliseen rakkauteen, joka puolestaan on aktiivista, jatkuvaa toimintaa.

Tarvitseva ja vastaanottava Kristus on tyhjentänyt itsensä jumalankaltaisuudesta. Itsensä tyhjentävä Jumalan Poika ei silti lakkaa olemasta Jumala, mutta luopuu käyttämästä jumalallisia ominaisuuksiaan ja pukeutuu ja kätkeytyy kärsivään ihmisyyteen. Näin kätkeytyneenä hän on paitsi passiivinen vastaanottaja myös aktiivinen toimija. Kristuksen inkarnaatio ja kenosis, ihmiseksi tuleminen ja itsensä tyhjentäminen, vievät hänet sinne, mitä nykyisessä lähetysteologiassa nimitetään marginaaleiksi. Jumaluuden kätkeytyminen vastakohtaansa, inhimilliseen heikkouteen ja köyhyys on luterilaisen ristin teologian ydin. Siksi ”marginaalien lähetyksen” luterilainen versio perustuu ristin teologiaan. Jumala sekä ottaa marginaalissa vastaan ihmisen rakkauden ja teot että toimii marginaalista käsin toteuttaen rakkautta. Vielä on syytä kysyä, millaisesta rakkaudesta on kysymys. Käyttääkö Jumala juuri marginaalista käsin kumpaakin, sekä maallista että hengellistä valtaansa rakkauden toteuttamiseksi? Luterilaisen teologian perusteella tähän näyttää olevan mahdollista vastata myöntävästi.

Uskon mukanaan tuomaa rakkautta tarvitaan, koska vain se kykenee palvelemaan lähimmäistä oikealla tavalla. Lutherin mukaan jumalallinen laki on ”rakkauden laki Hengessä” ja sen tulisi hallita kaikkia ulkoisia lakeja.<sup>31</sup>

30 WA 47, 222, 5–37.

31 WA 17 II, 94, 17–19.

Luther tekee eron ”Hengen lain” ja ”ulkoisen lain” välillä. ”Hengen laki” viittaa rakkauden vaatimukseen ja ”ulkoiset lait” viittaavat erilaisiin konkreettisiin tekoja tai toimintoja koskeviin lakeihin. Kaikki ulkoiset lait tulisi säätää, määrätä ja pitää rakkauden harjoittamiseksi. Kaikkien lakien varsinainen päämäärä on siis rakkauden toteuttaminen, eivät käskyt ja teot sinänsä. Rakkaus toteutuu silloin, kun lähimmäisen todelliseen tarpeeseen on vastattu. Mikäli jokin teko ei ole lähimmäiselle avuksi, se pitää jättää tekemättä.<sup>32</sup> Oikeat teot määräytyvät siis lähimmäisen tarpeesta käsin ja siitä, mikä on hänelle hyväksi. Ei pidä tehdä liian vähän, mutta ei myöskään ylittää toisen tarvetta tai vastaanottokykyä.<sup>33</sup> Rakkauden harjoittamiseen kuuluu siis oppia ymmärtämään, mitä lähimmäinen todella tarvitsee ja mikä on hänelle aidosti hyväksi. Juuri tähän Kristus kutsuu asettuessaan marginaaliin, ja tätä hän saa aikaan toteuttaessaan rakkautta uskon välityksellä.

Lutherin mukaan rakkauden käsky ei ole muihin käskyihin verrattuna oikeastaan lainkaan käsky, koska se ei vaadi mitään tiettyä tekoa, jonka voisi nimetä. Samalla se kuitenkin on käsky tai oikeastaan monta käskyä, koska kaikkien tekojen tulisi olla rakkauden tekoja. Siten se käskyy kaikki teot ja samalla hallitsee niitä. Rakkaus ja lähimmäisen todellinen tarve ovat ne kriteerit, jotka ratkaisevat, mitä tulee tehdä ja mitä jättää tekemättä. Ulkoisia lakeja ja käskyjä sekä niiden mukaisia tekoja tarvitaan, jotta teot tunnettaisiin ja tehtäisiin. Rakkauden tulee vain hallita kirjoitettua lakia ja käskä tekoja ja teoista pidättäytymistä palvelemaan rakkautta niin, että rakkaus ratkaisee, ”milloin teko pysyy ja milloin sen täytyy poistua”.<sup>34</sup>

Lyhyesti sanoen hyvän tekeminen teologisessa mielessä, kirkon ja kristittyjen toimintana, perustuu kahteen asiaan: uskoon, jossa Kristus asuu ja joka tunnustaa Jumalan hyvyyden ja rakkauden ja ottaa ne vastaan, sekä uskossa saatuun rakkauteen, joka jatkuvasti vastaa siihen, mitä lähimmäiset ja heissä asuva Kristus todella tarvitsevat. Tällöin teot ovat sekä sisäisesti että ulkoisesti hyviä.

Koska aiheena on nimenomaan kirkon mission sosiaalinen ulottuvuus, on tarpeen tarkastella millaisiksi luterilaisen teologian mukaan ihmisten suhteet Jumalaan ja toisiin ihmisiin muotoutuvat kirkossa. Lähtökohta ei tässäkään ole moraalinen tai sosiologinen eikä siinä mielessä ulkoinen, vaan

32 StA 4, 251, 23 – 252, 5; WA 17 II, 94, 24–31.

33 WA 17 II, 94, 31–35.

34 WA 17 II, 95, 17–35.

sakramentaalinen, toisin sanoen kysymys on yhdistymisestä Kristukseen ja hänessä toisiin ihmisiin.

## 5.4 Kirkon olemus ja kristittyjen ykseys

Ehtoollisen sakramentti luo ykseyden Kristuksen ja toisten kristittyjen kanssa. Siinä kirkon pää, Kristus, antaa itsensä ehtoolliseen osallistuville, osallistuu heidän kärsimykseensä ja kurjuuteensa ja kantaa heidän taakkansa. Hän tekee niin, jotta kirkon jäsenet puolestaan kantaisivat toistensa kärsimystä. Tällainen itsensä antaminen täyttää yhdistävän rakkauden tarkoituksen: sen välityksellä kaikki, mitä Kristus itse on, ja kaikki, mitä hänellä on, tulee yhteiseksi kristittyjen kanssa.<sup>35</sup> Koska kaikki tulee yhteiseksi, kyse ei ole vain vastavuoroisesta taakkojen kantamisesta, vaan myös kaiken hyvän keskinäisestä jakamisesta.

Kristuksen ja kristittyjen ykseys perustuu sekä kaikkien hengellisten lahjojen että kurjuuden ja synnin jakamiseen.<sup>36</sup> Tässä Kristuksen ja kristittyjen keskinäisen jakamisen yhteisössä kristityt saavat ”nauttia” Kristuksesta ja toisistaan. Vastavuoroinen nauttiminen saa aikaan olennaisen muutoksen ihmisessä: itsekäs rakkaus heikkenee ja yhteisön yhteistä hyvää etsivä rakkaus vahvistuu.<sup>37</sup> Hengelliset lahjat samoin kuin synty ja kärsimys tulevat yhteisiksi vain rakkauden välityksellä. Tämä rakkaus johtaa ihmiset ”itsen ulkopuolelle”; se vapauttaa kaiken, mitä ihmiset pitävät omanaan ja siten estävät sitä tulemasta yhteiseksi. Lutherin käsitys ”itsestä” ja ”omasta” perustuu pitkälti mystiikan teologian näkemykseen, joka ei viittaa minuuteen tai persoonaan psykologisessa mielessä, vaan ihmisen pyrkimykseen irrottautua Jumalasta ja omia itselleen se, mikä on Jumalan. Luther liittää tähän myös pyrkimyksen pidättää itsellä se, mikä oikeastaan kuuluu lähimmäiselle.

Edellä kuvatulta pohjalta koko kirkon olemus on ”itsestä vapaa” rakkaus, joka ei etsi omaansa. Aiheemme kannalta on olennaista, että kirkossa sekä hengelliset että ajalliset lahjat ovat rakkauden välityksellä yhteisiä.<sup>38</sup> Tällaisen yhteisön perusta on Jumalan ihmisille antama keskinäinen yhtä mieltä oleminen, jota he eivät voi itse saada aikaan. Yhtä mieltä oleminen ei tässä

35 StA 1, 276, 31–37.

36 StA 1, 274, 15–18; WA 12, 487, 19–23.

37 StA 1, 284, 16–23.

38 WA 6, 131, 2–6.

tarkoita joitakin asioita koskevien näkemysten jakamista, vaan sitä, että sama todellisuus koskettaa ja liikuttaa ihmisiä ja liittää heidät itseensä. Tällöin heikot ymmärtävät saman kuin vahvat ja vahvoilla on samat vaikeudet kuin heikoillakin. Tällöin kummatkin tekevät toisille niin kuin toivoisivat itselleen tehtävän, jos olisivat heidän sijassaan. Yhtä mieltä oleminen tarkoittaa siis sitä, että kaikilla on sellainen mieli, joka ei etsi omaa vaan toisten hyvää. Lutherin mukaan tällainen hengellinen affekti on kristinuskon voima, jota ilman se ei voi kestää. Tämä on ”samaa mieltä olemisen” kristillinen merkitys. ”Mieli” viittaa sydämen affektiin tai sisimpään liikkeeseen, joka voi suuntautua lähimmäiseen tai tätä vastaan.<sup>39</sup> Lutherin näkemys hengellisestä affektista kristinuskon voimana perustuu tarkasti hänen käsitykselleen rakkauden käskystä ja kultaudesta säännöstä. Kristillinen samanmielisyys tarkoittaa yhteistä pyrkimystä etsiä toisen hyvää.

Kristuksen yhdistymiseen kristittyjen kanssa sisältyy olennaisena piirteenä sosiaalinen ja eettinen ulottuvuus: siitä muodostuu yhteisö (kommuunio), jossa Kristus kantaa kristittyjen taakkoja ja he puolestaan kantavat toistensa hätää. Kantaminen tarkoittaa, että samoin kuin kristityt ovat vastaanottaneet Kristukselta ja hänen kirkoltaan rakkautta ja apua, he vuorostaan osoittavat rakkautta Kristukselle ja hänen ihmisilleen, jotka tarvitsevat heitä. Siksi he kantavat kaikkea sitä kurjuutta, puutetta ja epäoikeudenmukaisuutta, josta viattomat ihmiset kärsivät. Toisten kärsimys on heidän sydämillään niin, että he puolustavat heitä, työskentelevät ja rukoilevat heidän puolestaan niin paljon kuin voivat.<sup>40</sup> Kristillinen yhteisö ei siten ole ainoastaan hengellinen ja sisäinen ykseys, vaan se toteutuu myös työssä kaikkien kärsivien puolesta ja tällä työllä on myös ulkoinen ulottuvuus. Kun kristityt ovat osallisia Kristuksesta, joka on ottanut kaiken kurjuuden, kärsimyksen ja synnin itselleen, he myös osallistuvat kaiken tämän kantamiseen Kristuksen kanssa. Kurjuus, epäoikeudenmukaisuus ja kärsimys eivät ole heille vieraita; he ovat niistä osallisia ja kokevat ne yhdistävän rakkauden välityksellä. Tällä tavalla kristittyjen yhteisö Kristuksen ruumiina ja kaikki sen jäsenet voivat mennä ja menevät sinne, mitä nykyinen lähetysteologia kutsuu marginaaleiksi, ja tulevat itse osallisiksi niistä. Kristukseen yhdistyminen tekee mahdolliseksi marginaalin ja keskuksen välisen rajan ylittymisen ja kumoutumisen.

Lutherin mukaan kristittyjen rakkaus lisääntyy jatkuvasti ja transformoi heitä siten, että heistä tulee ”kaikkien kanssa yhteisiä”. Rakkauden välityksellä

39 WA 7, 484, 6–21.

40 StA 1, 276, 13–27.

”kristityt muovataan toisikseen”. Nämä epätavalliset ilmaisut tarkoittavat, että seuraamalla rakkauden sääntöä he vastaanottavat toisten onnettomuuden ja pahat asiat aivan kuin ne olisivat heidän omiaan ja jakavat lahjansa heidän kanssaan. Ehtoollisen todellinen merkitys on tällaisessa rakkaudessa, joka kantaa toisten kärsimyksen, synnin ja pahuuden, ja siinä Kristuksen ja kristittyjen kommuunio saavuttaa täyteytensä.<sup>41</sup> Samalla tavoin Luther kuvaa elämää, jossa noudatetaan kultaista sääntöä. Kaikki lahjat, jotka Jumala vuodattaa Kristuksen kautta kristityille, tulevat yhteisiksi, ja kirkon jäsenet kohtelevat toisiaan aivan kuin he olisivat itse toisen sijassa. Köyhyyden, kärsimyksen ja heikkouden lisäksi he ottavat lähimmäistensä synnit itselleen, taistelevat niitä vastaan ja palvelevat lähimmäistä aivan kuin tämän synnit olisivat omia. Tämän he tekevät asettamalla uskonsa ja vanhurskautensa Jumalan eteen peittääkseen lähimmäisen syntejä ja etsiäkseen hänelle armahdusta.<sup>42</sup>

Kirkolla rakkauden yhteisönä on kaksi ”ulottuvuutta”. Rakkaus tulee konkreettiseksi tehtäessä työtä kaikkien niiden hyväksi, jotka kärsivät tässä maailmassa. Mutta tämä ei tapahdu vain ulkoisena toimintana tai ulkoisina tekoina vaan samalla vastaanottamisena toisilta niin, että kaikki tulee yhteiseksi. Yhteisön jäsenet palvelevat niin käsillään ja teoillaan kuin uskollaan ja vanhurskaudellaan. Usko ja vanhurskaus ovat siis myös jumalallisen rakkauden mukaisesti toisia varten, ei vain ihmisen omaksi pelastukseksi. Ne ovat toisia varten, koska ne ovat todellisuutta vain Kristuksen ja Pyhän Hengen läsnä ollessa. Kristus on Jumala meille ja meissä toisia varten ja Henki opettaa ja ohjaa elämään toisia varten. Samalla tavalla Kristuksen kirkosta tulee kirkko toisia varten.

Nämä kaksi ulottuvuutta, tekeminen ja vastaanottaminen, kuuluvat yhteen ja ovat olennaisia kirkolle uskon ja rakkauden yhteisönä. Kirkon tehtävä on tuoda sekä materiaalista että hengellistä apua niitä tarvitseville. Kristillinen kommuunio ei jakaudu kahteen puoleen siten, että yhdet harjoittavat lähimmäisenrakkautta ja toiset vastaanottavat rakkauden tekoja. Yhdistävä rakkaus syntyy ja lisääntyy vastavuoroisessa vastaanottamisessa, auttamisessa ja kantamisessa. Kun ihmisestä tulee yhteisön jäsen, hän ei pysy entisellään. Uusi jäsen liitetään itsensä antavan rakkauden liikkeeseen, jossa itsekäs, omaansa etsivä rakkaus hävitetään ja hän tulee osalliseksi jumalallisesta itsensä antavasta rakkaudesta. Tämä rakkauden liike jatkuu kaiken aikaa ja siinä ja sen vaikutuksesta yhteisön jäsenet muuttuvat. Tämä johtaa myös siihen, että enää

41 StA 1, 278, 20–25; 279, 7–12; 281, 12–19.

42 StA 2, 304, 1–11.

ei ole keskusta ja marginaaleja, joita erottavat osallisuus ja syrjäytyneisyys. Kaiken tuleminen yhteiseksi tarkoittaa myös sitä, että jokainen yhteisön jäsen viedään sekä marginaaliin että keskukseen.

Teologiassa keskus–marginaali-erottelu ei ole ilman muuta sama asia kuin maantieteellisessä tai sosiologisessa merkityksessä. Mutta kuten termeillä Lutherin teologiassa on yleensä sekä filosofinen tai yleinen että teologinen merkitys, on mahdollista puhua myös ”teologisesta maantieteestä” ja ”teologisesta sosiologiasta”. Teologiselta kannalta sekä maantieteellisessä että sosiologisessa keskuksessa on kolmiyhteinen Jumala, Isä, Poika ja Henki. Marginaalissa eli erossa Jumalasta ja suorastaan häneltä piilossa on syntiin langennut ihminen. Tässä mielessä kaikki ihmiset ovat lähtökohtaisesti marginaalissa. Itsensä ihmisen hyväksi antava Jumalan Poika kuitenkin liittää heidät jälleen keskukseen, kutsuu pois piilosta ja palauttaa takaisin yhteyden Jumalaan. Ihmisyyteen yhdistyneenä Kristus koko elämänsä ajan kutsui eri tavoin yhteisöllisessä marginaalissa eläviä eli köyhiä, sairaita, valtaa vailla olevia ja eri syistä halveksittuja yhteyteensä. Näin hän liitti heidät teologiseen keskukseen ja tekee samaa nyt maan päällä elävän ruumiinsa eli kirkon kautta. Olemuksensa mukaisesti eläessään Kristuksen kirkko tuo ihmiset marginaalista keskukseen.

Siirtyminen teologisesta marginaalista keskukseen tapahtuu uskossa. Usko puolestaan – kuten Luther opettaa kirjassaan *Kristityn vapaudesta* – tekee ihmisistä samanaikaisesti herroja ja palvelijoita. Tämä perustuu uskon osallisuuteen Kristuksesta, joka on yhtäkaikaa kaiken yläpuolella oleva kuningas ja kaikkien nöyryn palvelija. Mikään ei voi vahingoittaa sellaisen ihmisen autuutta, joka Kristuksen kanssa hallitsee hengellisesti kaikkea maallista, sekä hyvää että pahaa, vaan kaiken täytyy palvella häntä ja edistää hänen autuuttaan.<sup>43</sup> Lisäksi Kristuksen pappeudesta osallisena kristitty ”hallitsee” myös Jumalaa, koska Jumala tekee sen, mitä hän rukoilee ja tahtoo. Tämän herruudenkin tarkoitus on toisten palveleminen, sillä Kristus on lunastanut ihmiset edustamaan toisiaan hengellisesti ja rukoilemaan toistensa puolesta Jumalaa.<sup>44</sup> Tällainen Kristuksesta osallinen ihminen on varmasti keskuksessa, eikä häntä voi syrjiä tai syrjäyttää. Paitsi hyvä myös kaikki paha palvelee häntä. Luther kuitenkin korostaa, että tämä ei tarkoita sitä, että kristityt hallitsisivat ruumiillisesti kaikkea omistaakseen ne ja käyttääkseen niitä. Hengellinen hallinta tarkoittaa, että lopulta kaikki palvelee ihmisen pelastusta. Näin kristityllä on uskossa kaikki, mitä hän tarvitsee, tekoja hän ei tarvitse

43 WA 7, 27, 17–26.

44 WA 7, 28, 9–19.

pelastuksen saavuttamiseksi. Mutta usko tekee hänet halukkaaksi tekemään toisille niin kuin Kristus on tehnyt hänelle.<sup>45</sup> Samoin kuin kristitty on ollut puutteessa Jumalan edessä ja tarvinnut hänen armoaan, lähimmäinen on puutteessa ja meidän yltäkylläisyytemme tarpeessa. Samoin kuin Jumala on Kristuksen kautta auttanut kristittyä ilmaiseksi, hänenkään ei tule teoillaan pyrkiä mihinkään muuhun kuin lähimmäisen auttamiseen.<sup>46</sup> Tässä yhteydessä Luther puhuu *Kristityn vapaus* -kirjassaan konkreettisista ruumiillisista teoista lähimmäisen hyväksi. Toisin sanoen rakkauden harjoittamisessa ylittyy hengellisen ja maallisen välinen raja. Kristukselta saatu apu, anteeksiantamus ja vanhurskaus johtavat palvelemaan lähimmäistä ja tekemään kouriintuntuvia tekoja tämän hyväksi. Ihminen, joka on Kristuksen kanssa kaikkien palvelija, ei aseta itseään kenenkään yläpuolelle eikä halveksi tai vähättele toisten ihmisten tai ihmisryhmien arvoa eikä heidän hengellisiä tai maallisia tarpeitaan.

Nykypäivän lähetysteologiaan sovellettuna edellä sanottu tarkoittaa, että kristityt ovat teologisessa mielessä samanaikaisesti marginaalissa ja keskuk- sessa. Teologisesti keskuksessa oleva voi kuitenkin sosiaalisesti olla joko kes- kuksessa tai marginaalissa. Teologiseen keskukseseen liittyminen eli Jumalaan yhdistyminen ei välttämättä muuta ihmisen sosiaalista asemaa marginaalista keskukseseen, vaikka hengellisen ja maallisen välisen eron ylittyminen kristitty- jen ja kirkon toiminnassa tarkoittaa myös sosiaalisen keskuksen ja marginaalin välisen rajan ylittymistä ja purkautumista. Kristillisen näkemyksen mukaan lopullinen siirtyminen keskukseseen ja täyteen yhteyteen on eskatologinen asia, joka kyllä alkaa täällä, mutta saa täyttymyksensä tulevassa elämässä.

Kirkossa valtarakenteet muuttuvat ensinnäkin siten, että kristittyjen yh- teisössä ei ole keskuksessa olevia ja marginaalin jääneitä erikseen, vaan kaikki ovat sekä marginaalissa että keskuksessa riippumatta sosiaalisesta asemastaan. Lutherin mukaan kirkon olemukseen kuitenkin kuuluu, että kaikki, sekä hyvä että paha, on yhteistä, ei pelkästään toisten kristittyjen vaan ennen muuta Kristuksen kanssa. Siksi paha, tässä yhteydessä erityisesti syrjäytyminen tai marginaaliin joutuminen, on voitettu ja ihminen on liitetty keskukseseen. Toisin sanoen Kristukseen yhteydessä eläminen merkitsee voittoa paitsi hen- gellisestä myös sosiaalisesta syrjäytymisestä. Valtarakenne ei siis käänny päin- vastaiseksi vaan muuttuu kahdella tavalla. Ensiksi se muuttuu ”hengellisessä maantieteessä” niin, että yhteydessä keskukseseen jokainen on sekä keskuksessa että marginaalissa. Tämä on seurausta liikkeestä marginaalista kohti keskusta

45 WA 7, 35, 28–36, 8.

46 WA 7, 36, 16–37, 5; 69, 1–11.

ja vastaa luterilaista käsitystä kristitystä samanaikaisesti syntisenä ja vanhurskaana. Toiseksi valtarakenne muuttuu ”hengellisessä sosiologiassa” niin, että Kristuksesta osallisena jokainen kristitty kirkon jäsen on sekä kaiken korkein herra että kaikkien nöyryin palvelija. Tämä edellyttää sen, että paitsi hengellisesti myös sosiologisesti jokainen on sekä marginaalissa että keskukseksa, toisin sanoen jokainen on sekä köyhä ja avun tarpeessa että rikas ja kykenevä auttamaan toisia heidän puutteessaan tai hädässään. Toisin sanoen, kuten rakkauden lain toteuttamiseen konkreettisin teoin tarvitaan usko, se tarvitaan myös marginaalista keskukseen liikkumiseen, sillä vain usko tekee ihmisestä samanaikaisesti puutteenalaisen ja yltäkylläistä elämää elävän. Ilman tätä hengellistä ulottuvuutta kirkon toiminta ja mission sosiaalinen ulottuvuus ihmisten hyväksi muuntuvat sosiaalityöksi ja -politiikaksi.

Toisten hyvän etsiminen ja heidän palvelemisensa kuuluvat sekä sisäiseen hengelliseen ulottuvuuteen että ulkoiseen maalliseen elämään. Luther tekee eron näiden aspektien välillä, mutta ei irrota niitä toisistaan. Siksi luotu aine tai ruumis ja jumalallinen hengellinen todellisuus kuuluvat luterilaisessa teologiassa hyvin läheisesti yhteen. Vastaavasti myös Jumalan maallinen ja hengellinen regimentti liittyvät toisiinsa. Tämä tulee erityisen selvästi esiin käsityksissä Jumalan lahjoittavasta toiminnasta ja hänen lahjojensa vastaanottamisesta ja käyttämisestä.

## 5.5 Jumalan trinitaarinen itsensä lahjoittaminen

Jumalan lahjoittavan toiminnan tärkein edellytys on jumalallinen luonto. Luther korostaa, että Jumala ei ole ainoastaan kaikkien hyvien lahjojen antaja vaan myös rakkauden substanssi eli olemuksellinen rakkaus. Tämä ei kuitenkaan ole mikään filosofinen totuus tai periaate, joka voidaan tuntea ihmisen luonnollisella järjellä. Siksi Luther yhdistää Jumalan tavan ilmoittaa itsensä Kristuksessa ja ihmisen mahdollisuuden tuntea hänet uskon avulla rakkautena. Ainoa tapa saada tietää, että Jumala rakastaa, on se, että hän itse vuodattaa Poikansa uskovalle. Kun hän tekee niin, hän sekä vuodattaa itsensä kokonaan ihmiseen että antaa tälle sen, mikä on hänen. Lutherin mukaan Jumalan vuodattaminen ihmisiin tarkoittaa samaa kuin lausuma ”me rakastamme, koska Jumala on ensin rakastanut meitä”.<sup>47</sup> Kysymys on siis rakkauden vuodattamisesta.

---

<sup>47</sup> WA 20, 740, 15–741, 4.



Käsitys Jumalasta ”rakkauden substanssina eikä ainoastaan sen antajana” tarkoittaa, että hän antaa itsensä. Jumala itsensä antavana rakkauteen ei ole substanssi vain ”itsessään-olevan” merkityksessä, vaan myös olemista toisia varten. Voi sanoa, että Jumalassa oleminen itsessään ei ole milloinkaan olemista itseä vaan aina toisia varten. Jumalan olemus on itsensä antaminen. Itsensä antava rakkaus on jumalallinen oleminen ja todellisuus. Jumalallisen rakkauden todellisuus ei ole luonnollisen järjen tiedon kohde. Sen sijaan tällainen rakkaus on uskon kohde. Vain usko voi ”nähdä”, että on olemassa sellainen todellisuus kuin jumalallinen itsensä antaminen ja että tämä todellisuus on olemisen syvin olemus. Toinen seuraus edellä sanotusta on, että kristillisen mission ja lähimmäisenrakkauden perusta on Jumalan itsensä vuodattaminen kristittyihin uskon välityksellä.

Usko ei tarkoita vain uskomista rakkauden todellisuuteen vaan myös osallisuutta siihen. Osallisuus jumalalliseen rakkauteen on toisin sanoen osallisuutta olemiseen toisia varten. Luther viittaa tällaiseen osallisuuteen myös edellä tarkastellussa tekstissä sanoessaan ihmisten keskinäisen rakkauden olevan seurausta siitä, että Jumala vuodattaa itsensä Pojassaan heihin.

Luterilaisessa teologiassa uskontunnustuksen sisältöä yhdistävä ajatus on kolmiyhteisen Jumalan itsensä antaminen. Suuren ehtoollistunnustuksensa tiivistelmänä Luther kuvaa, kuinka kolmiyhteinen Jumala, Isä, Poika ja Pyhä Henki, antaa itsensä ihmisille. Tässä yhteydessä Luther lausuu, että Jumala antaa itsensä, sen mitä hän on ja sen mitä hänellä on.<sup>48</sup> Luther selittää harvoin, mitä hän tarkoittaa tehdessään eron näiden kolmen aspektin välillä: Jumalan itsensä, sen mitä hän on ja mitä hänellä on. Olennaista on kuitenkin, että niitä ei irroteta toisistaan. Yksi mahdollisuus ymmärtää näiden merkitys on ajatella, että Jumalan ”itse”, jonka hän lahjoittaa, merkitsee kolmea persoonaa, jotka ovat yhdistyneet yhdessä Jumalassa. ”Jumalan oleminen” puolestaan viittaa itsensä antavaan rakkauteen ja ”se, mitä Jumalalla on”, tarkoittaa jumalallisia ominaisuuksia ja kaikkia Jumalan tekoja. Lutherin teologiset tulkinnat uskontunnustuksesta Ehtoollistunnustuksessa ja Isossa katekismuksessa vahvistavat tätä käsitystä kolmesta aspektista.

Isossa katekismuksessa Luther tiivistää koko uskontunnustuksen toteamalla, että se kertoo, mitä kolmiyhteinen Jumala tekee ja lahjoittaa ihmisille, jotta he voisivat täyttää Kymmenen käskyä.<sup>49</sup> Suuressa Ehtoollistunnustuksessa näkökulmana on Jumalan lahjojen oikea käyttö. Käskyjen täyttäminen

48 StA 4, 251, 23–252, 5.

49 WA 30 I, 192, 17–29.

ja lahjojen oikea käyttö ovat saman kristillisen rakkauden harjoittamisen aspekteja.<sup>50</sup>

Jumalallisessa itsensä antamisessa kaikki kolme persoonaa, Isä, Poika ja Pyhä Henki, antavat itsensä luoduissa olioissa ja niiden välityksellä. Isä antaa itsensä kaikkien luotujen kanssa niin, että ne palvelevat ihmisiä ja ovat heille hyödyksi. Näihin lahjoihin sisältyvät myös asiat, jotka katsotaan maallisen regimentin piiriin kuuluviksi, kuten hyvä hallitus, rauha ja turvallisuus. Adamin lankeemuksen vuoksi tämä jumalallinen lahja on kuitenkin hämärtynyt ja menettänyt hyödyllisyytensä. On tärkeää huomata, että sekä oikea Isän lahjoittavan olemuksen ymmärtäminen että hänen lahjojensa oikea käyttö on käynyt langenneelle ihmiselle mahdottomaksi. Juuri tästä syystä Poika on tullut ihmiseksi Kristuksessa ja antanut maailmalle itsensä ja työnsä, kärsimyksensä, viisautensa ja vanhurskautensa. Lisäksi hän on sovittanut ihmiset Isän kanssa niin, että he uudelleen eläviksi ja vanhurskaiksi tehtyinä voivat tuntea ja omistaa Isän kaikkine lahjoineen. Tällainen armo olisi kuitenkin turhaa, jos se pysyisi salaisena ja kätkeytynä. Siksi Pyhä Henki tulee ja antaa itsensä kokonaan, opettaa tuntemaan Kristuksen hyvät työt, auttaa vastaanottamaan ja käyttämään sekä jakamaan, lisäämään ja vahvistamaan niitä.<sup>51</sup>

Jumalallinen lahjoittaminen on kolmiyhteisen Jumalan olemuksen mukaista. Isän ja Pojan kaikki teot ovat ihmisille jaettuina lahjoja. Tunnustuksen kolmannessa osassa Luther selittää, kuinka nämä lahjat voidaan ottaa vastaan. Ne tulevat ihmisille Hengen välityksellä, ja Henki opettaa kuinka ne tunnetaan ja otetaan vastaan ja kuinka niitä käytetään. Henki tekee tämän sekä ulkoisesti että sisäisesti. Ulkoisesti hän tuo koko luomakunnan sekä Kristuksen ja hänen hyvät tekonsa evankeliumin ja sakramenttien välityksellä. Sisäisesti hän tekee tämän uskon ja hengellisten lahjojen välityksellä. Luther painottaa erityisesti, että Henki tulee ihmisille kolmen ulkoisen ja luodun välineen kautta: evankeliumin, kasteen ja ehtoollisen ja ”harjoittaa Kristuksen kärsimystä uskovissa heidän pelastuksensa hyväksi”. Ainoastaan yhdessä Kristuksen ja Hengen itsensä antamisen ja ihmisten hyväksi tapahtuvan toiminnan kanssa kaikki muut lahjat tulevat jälleen tunnetuiksi ja hyödyllisiksi.<sup>52</sup> Aineellisten asioiden hengellinen käyttö niihin liitetyn Sanan kanssa on mahdollista vain uskolle. Luomisen lahjojen oikea ymmärtäminen

50 WA 26, 505, 38–506, 9. Lahjojen oikean käytön ajatus sisältyy myös uskontunnustuksen selitykseen Isossa katekismuksessa. WA 30 I, 185, 15–28.

51 WA 23, 505, 38–506, 7.

52 WA 23, 506, 4–12.

ja käyttö voi toteutua, kun usko ottaa vastaan Kristuksen kärsimyksen, kuoleman ja syntien anteeksiantamuksen Sanassa ja sakramenteissa.<sup>53</sup>

## 5.6 Jumalan luotujen lahjojen oikea käyttö ulkoisena ja sisäisenä hyvän tekemisenä

Kuten edellä on selitetty, Pyhä Henki auttaa uskovaan ottamaan vastaan, käyttämään ja vahvistamaan Jumalan luotuja ja hengellisiä lahjoja ja tämä tapahtuu Sanan ja sakramenttien välityksellä. Seuraavassa keskitymme kolmiyhteisen Jumalan lahjojen oikeaan käyttöön, joka edellyttää Kristuksen ja Hengen sekä heidän lahjojensa vastaanottamista.

Lutherin mukaan näemme ensimmäisestä uskonkohdasta, kuinka Isä on antanut itsensä meille kaikkien luotujen kanssa ja siten varustanut meidät runsaasti tätä elämää varten.<sup>54</sup> Mutta kuinka kristityn tulisi käyttää kaikkia näitä lahjoja? Luther painottaa, että usko on kaikkien asioiden oikea käyttö. Hänen käsityksensä mukaisen Jumalan lahjojen oikean käytön kaikkia puolia ei voi käsitellä tässä. Isossa katekismuksessa hän selittää, että usko Jumalaan Luojana tarkoittaa sen uskomista, että olen Jumalan luomus. Jumala on antanut minulle ruumiini, sieluni ja elämäni sekä kaikki aistini ja kykyni. Hän myös pitää niitä jatkuvasti yllä. Hän on myös antanut ruokaa ja juomaa, vaatteita, perheen, kodin ja paljon muuta. Lisäksi hän saa kaikki luodut palvelemaan elämän tarpeita, auringon, kuun ja tähdet, päivän ja yön, ilman, tulen, veden, maan ja kaiken mitä se kantaa ja tuottaa, eläimet, viljan ja kaikenlaiset tuotteet. Myös kaikki ruumiilliset ja ajalliset hyvät kuuluvat Jumalan lahjoihin. Kaikkia näitä lahjoja ihmisen tulisi oppia käyttämään oikein. Ensimmäinen askel niiden oikeaan käyttöön on ymmärtää, että ihmisellä ei itsestään käsin ole omaa elämää eikä mitään, mitä hän siihen tarvitsee.<sup>55</sup>

On tarpeen oppia, mitä meillä on Jumalalta vastaan otettuna ja mitä olemme velkaa hänelle. Suhteessa Jumalaan uskova ei lopulta ole vain vastaanottaja – vaikka pelastuksessa niin onkin – vaan hän antaa myös jotakin takaisin. Isossa katekismuksessa Luther opettaa, että kristittyjen tulisi päivittäin harjoittaa uskoa Jumalaan Luojana. Heidän tulisi painaa Jumalan luomistyy mieliinsä ja muistaa se kaikessa mitä näkevät ja kaikessa hyvässä,

53 WA 26, 506, 4–12.

54 WA 30 I, 185, 24–26.

55 WA 30 I, 183, 29–184, 23.

mikä tulee heidän osakseen. Myös aina kun he pääsevät hädästä tai vaarasta, heidän tulisi muistaa, että Jumala tekee kaikki nämä asiat. Silloin he näkevät hänen isällisen sydämensä ja hänen rakkautensa ihmisiä kohtaan ja heidän sydämensä lämpenee ja intoutuu kiittolisuuteen ja käyttämään kaikkia hyviä asioita Jumalan kunniaksi ja ylistykseksi.<sup>56</sup> Yksi osa kaikkien luotujen lahjojen oikeaa käyttöä on tunnustaa Jumala niiden Luojaksi ja antajaksi, ylistää ja kiittää häntä niistä ja palvella häntä niillä.<sup>57</sup> Tämä on kristillistä uskoa, joka sisältää myös rakkauden Jumalaan.

Luotujen lahjojen oikean käytön toiseen puoleen Luther viittaa sanoessaan, että luotujen tarkoitus on palvella elämän tarpeita. Hänen mukaansa mikään ei ole olemassa itseään varten vaan kaikki luodut, myös ihminen, ovat toisia varten.<sup>58</sup> Eukaristian ja luotujen oikean käytön välisen yhteyden Luther esittää esimerkiksi yhdessä katekismussaarnoistaan. Sen mukaan ehtoollisen sakramentin merkitys on kristittyjen ykseys, rakkaus ja yhteisö.<sup>59</sup> Tämä merkitys sisältyy eukaristian elementteihin. Kuten jyvät on jauhettu jauhoksi ja sen jälkeen leivottu yhdeksi leiväksi ja niin kuin rypäleet on puristettu yhteen yhteiseen muotoon, kristittyjen on määrä tulla yhdeksi yhteiseksi ja todelliseksi hengelliseksi ruumiiksi, jossa heillä on yksi pää, Kristus, ja he ovat toistensa jäseniä. He jakavat saman uskon ja saman heikkouden ja köyhyyden. Jos yksi on alaston ja nälkäinen, toinen on sitä myös. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kumpikin kärsii nälkää, vaan että yksi jäsen ei lepää ennen kuin toinen on vaetetettu ja ruokittu. Koska yhteisön jäsenillä on yksi henki ja yksi ruumis, kaikki sekä fyysiset että hengelliset hyvät ja pahat asiat ovat yhteisiä eikä kukaan anna toisen kärsiä mitään puutetta.<sup>60</sup> Eukaristiaan perustuva hyvien ja pahojen asioiden vastavuoroinen jakaminen johtaa luotujen lahjojen oikeaan käyttöön: niitä käytetään lähimmäisen parhaaksi.

Lutherin mukaan sakramentin sekä fyysisen suulla tapahtuvan että hengellisen uskolla tapahtuvan nauttimisen tarkoitus on täyttää sakramentin merkitys, kommuunio. Se toteutuu, kun ateria vastaanotetaan.<sup>61</sup> Kun sakramentti nautitaan, muodostuu Kristuksen ja kristittyjen ykseys. Siinä syntiset tulevat Kristuksen luokse ja antavat tälle syntinsä ja muun pahan ja saavat

---

56 WA 30 I, 185, 15–21.

57 WA 30 I, 184, 34–185, 9.

58 AWA 2, 48, 11–21.

59 WA 30 I, 26, 22–24.

60 WA 30 I, 26, 25–27, 4.

61 WA 30 I, 27, 16–18.

Kristukselta uskon, vanhurskauden, ikuisen elämän ja halun elää Jumalan tahdon mukaisesti. Sitten kristityt antavat toisten kristittyjen ”syödä ja juoda” heidät niin, että vastavuoroinen syöminen ja juominen täyttää lausuman ”kantakaa toistenne kuormia” merkityksen.<sup>62</sup> Vastavuoroisen kantamisen mukaista hyvyttä kristittyjen tulisi harjoittaa kaikkia tuntemiaan ihmisiä kohtaan sekä sisäisesti että ulkoisesti. Lutherin mukaan kristitty sanoo lähimmäiselleen: jos olet köyhä, anna köyhyytesi minulle, tässä on sinulle leipää ja vaatteita. Tällaisessa ihmisten välisessä vaihdossa toteutuu luotujen oikea käyttö: ihmisistä tulee toisilleen lahjoja, joiden välityksellä köyhä lähimmäinen saa sen, mitä tarvitsee elääkseen.<sup>63</sup> Jotakin tarvitseva saa tällä tavoin ”käyttää” toista, jolla on sitä mitä tarvitaan. Kristillisessä yhteisössä ihmiset tekevät näin vastavuoroisesti toisilleen ilman jaottelua antajiin ja vastaanottajiin. Vaikka kyseisessä saarnassa ei sanota asiaa eksplisiittisesti, on selvää, että vastavuoroinen kantaminen ja auttaminen syntyvät itsensä antavassa rakkaudessa, joka vastaanotetaan Sanasta ja sakramenteista ja jota käytetään jokapäiväisessä kristillisessä yhteisöllisessä elämässä.

Samaa ajatusta voi ja tuleeikin soveltaa kaikkiin luotuihin, kuten maahan, ilmaan, veteen, kasveihin, eläimiin, kotiin, ravintoon, maalliseen hallintoon, oikeudenmukaisuuteen, rauhaan ja turvallisuuteen. Niitä kaikkia on pidettävä Jumalan lahjoina, jotka on luotu palvelemaan elämää. Siellä, missä on tällaisia elämää palvelevia ja ylläpitäviä lahjoja, kristittyjen ja heidän yhteisönsä tulisi nähdä vaivaa saattaakseen lahjat sinne, missä niitä tarvitaan. Tämä tarkoittaa, että eivät vain yksittäiset kristityt ole velvollisia palvelemaan kanssaihmiensä näiden tarpeissa. Myös ihmisten yhteisöt tulisi rakentaa ja järjestää niin, että ne kykenevät tunnistamaan ihmisten tarpeet, pitämään huolta puutteenalaisista ja tarjoamaan heille täysivaltaisen jäsenyyden sekä hengellisessä että poliittisessa yhteisössä. Toiminta heidän hyväkseen kuuluu sekä yhteisölle kokonaisuutena että sen yksittäisille jäsenille.

Kuten olen edellä esittänyt, tällaisessa toiminnassa ei ole yksisuuntaista liikettä. Lähetysteologian kielellä ilmaisten liike kulkee sekä teologisesta marginaalista keskukseen että teologisesta keskuksesta kohti marginaalia ja tämä tapahtuu kristittyjen yhteisön kokonaisuudessa ja jokaisessa yhteisön jäsenessä. Kristuksessa Jumala tulee itsensä tyhjentäen ja jumalallisen mahtinsa kätkien keskuksesta marginaaliin ja siirtää marginaalissa elävät keskukseen. Näin hän tekee heidät osalliseksi jumalallisesta rakkaudesta, voimasta, vallasta,

62 WA 15, 503, 25–33.

63 WA 30 I, 27, 6–16; 19–21.

rikkaudesta ja oikeudenmukaisuudesta. Heidän tulee puolestaan rakkaudessa tyhjentää itsensä kaikesta mahtavuudesta ja palata keskukselta marginaaliin pysyäkseen uskossa keskuksen yhteydessä ja liittääkseen marginaalissa eläviä siihen. Kristityt tekevät näin jatkuvasti toisilleen. Näin eläessään ja toimiesaan ylittäen ja hävittäen jatkuvasti keskuksen ja marginaalin sekä sisäisen ja ulkoisen uudistumisen rajan uskon ja rakkauden yhteisö eli Kristuksen kirkko uudistaa sanomallaan ja toiminnallaan myös poliittisen yhteisön rakenteita ja toimintatapoja.

## Lähteet

- AWA Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Hrsg. und bearb. von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. Köln, Wien: Böhlaus 1981–.
- StA Martin Luther Studienausgabe. Hrsg. Von Martin Delius. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1979–1999.
- WA D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Verlag Herman Böhlaus Nachfolger 1883–2009.

## Kirjallisuus

Ahonen, Risto

2000 Lähetyt uudella vuosituhannella. Maailmanlähetyksen teologiset perusteet. Helsinki: Suomen Lähetytseura.

Arffman, Kaarlo

2008 Auttamisen vallankumous: Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

2009 Hyvinvointivaltion synty ja kerjäämisen katoaminen Pohjoismaista. – Kerjääminen eilen ja tänään: historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Toim. Virpi Mäkinen & Anne Birgitta Pessi. Tampere: Vastapaino. 173– 206.

Frostin, Per

1994 Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study. *Studia theologica lundensia*. Lund: Lund University Press.

## Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt

- 2018 Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt. Missiologian tuntemus ja osaaminen kirkon työssä. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 67. Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus.

## Raunio, Antti

- 2001 Luther ja yhteiskunta. – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja. 290–302.
- 2002 Kristittyjen keskuudessa kenenkään ei pitäisi kerjätä – köyhyyden ongelma Lutherin teologiassa. – Lasaruksesta leipäjonoihin. Köyhyys kirkon kysymyksenä. Toim. Virpi Mäkinen. Jyväskylä: Atena. 132–156.
- 2004 Luthers politische Ethik. – Lutherforschung im 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, Beiheft 62). Hrsg. von R. Vinke. Mainz: von Zabern (Vandenhoeck & Ruprecht). 151–170.
- 2017 "Lutheran Impact in the Nordic Socio-Ethical Culture." – Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseeraums. Hrsg. von Heinrich Assel, Johann Anselm Steiger & Axel E. Walter. Berlin: de Gruyter. 655–668.

## Yhdessä kohti elämää

- 2014 Yhdessä kohti elämää: lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa. – Lähetysteologinen aikakauskirja 16. Toim. Risto Jukko. Helsinki: Kirkkohallitus.

## Yhteinen todistus

- 2018 Yhteinen todistus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetysten peruslinjaus 2018. Helsinki: Kirkkohallitus.

## 6 ORTODOKSINEN MISSIOLOGIA

---

*Serafim Seppälä*

### 6.1 Johdanto

Onko ortodoksista missiologiaa olemassa? Kysymys on relevantti. Ala on taustaltaan korostetun protestanttinen, ja ortodoksiteologit ovat joutuneet miettimään missiota erillisenä teologian kysymyksenä tosissaan vasta, kun sitä on heiltä lännestä pyydetty ja kun tämä tyhjiö on heille lähes kädestä pitäen osoitettu. Käännepaikka oli 1970-luvulla, jolloin missiologia oli yksi ekumeenisten foorumien debattien aiheista, ja Kirkkojen maailmanneuvosto rohkaisti ortodoksia kirkkoja osallistumaan keskusteluun ja määrittelemään oman asemansa.

Viimeisen puolen vuosisadan aikana aiheesta on julkaistu monenlaisia pohdintoja, joissa mission tematiikkaa on lähestytty perinteisen ortodoksisen teologian pohjalta. Kuvaavaa on, että suuri osa ortodoksien missiologisista puheenvuoroista on peräisin ekumeenisilta foorumeilta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö niissä esitetty sisältö edustaisi kirkon ominta eetosta.

Kysymykseen voi nykyään jo vastata myöntävästi: ortodoksinen missiologia on olemassa eikä edes voi erityisen huonosti. Esimerkiksi Kreikassa se on vakiinnuttanut asemansa akateemisena teologian alalajina, josta tehdään väitöksiä. Kun akateemisten ortodoksisten teologien ensimmäinen yleismaailmallinen foorumi Iota kokoontui Romaniassa vuonna 2019, missiologia oli itsestäänselvästi mukana yhtenä teologian osa-alueena.

Ortodoksisen missiologian johtavaksi ääneksi on noussut Albanian arkkipiispa Anastasios Yannoulatos (1929–). Orientaalis-ortodoksisten kirkkojen edustajista erityisen näyttävästi esillä keskusteluissa on ollut armenialainen Kilikian katolikos Aram Keshishian (1947–). Ortodoksisten ja orientaalis-ortodoksisten kirkkojen edustajat ovat missiologisissa kysymyksissä osoittautuneet samanhenkiseksi ja muodostaneet jokseenkin yhtenäisen rintaman.

Seuraavassa esitän synteessin käydestä keskustelusta. Etsin vastausta kysymykseen, mistä kirkon leviämisessä ja kristinuskon levittämisessä ortodoksisen



kirkon näkökulmasta perimmiltään on – tai pitäisi olla – kyse. Käsittelen kysymystä puhtaasti ortodoksisen kirkon edustajien kirjoitusten pohjalta. Tarkoitus ei siis ole esitellä omia näkemyksiäni missiosta vaan nostaa esiin käydyin keskustelun keskeisimpiä linjoja. Lopuksi teen kuitenkin joitain kriittisempiä huomioita siitä, miten ortodoksien bysanttilaispohjainen missiologia suhteutuu globaaliin nykytodellisuuteen.

## 6.2 ”Kaiken tähden ja kaiken edestä...”

Ortodoksinen missiologia on alusta alkaen ollut lähtökohdiltaan holistishakuista. ”Missiota” tarkastellaan tyypillisesti triniteettiopin pohjalta, eukaristisesta perspektiivistä ja kosmisia totuuksia silmällä pitäen. Pyrkimyksenä on hahmotella syvätason dogmaattis-ekkesiologis-liturgis-eskatologista dynamiikkaa, joka muodostaa mission ontologisen pohjavireen. Samalla on myös haettu jonkinlaisia vastalääkkeitä ortodoksisten kirkkojen kavahattamaan proselytismiin ja ehkä myös etsitty periaatteita, jotka saattaisivat koitua oman kirkon parhaaksi. Kaiken kaikkiaan on kuitenkin selvää, että keskustelua ei voi pitää käytäntölähtöisenä – paitsi ehkä siinä mielessä, että kirkon eukaristiakeskeinen käytännön kokemus asettuu myös missiologisten pohdintojen ytimeen.

Ortodoksisen missiologian lähtökohdaksi on muodostunut näkemys siitä, että missio ei ole kirkon toiminnan marginaalissa tapahtuvaa erityisluonteista toimintaa vaan *kirkon oman syvimmän elämän ilmaus*. ”Kirkon olemus on missionaarinen; kirkko on missionaarinen tapahtuma”, Aram Keshishian muotoilee. Tästä taas seuraa, että missio ymmärretään liturgisessa, eukaristisessa perspektiivissä. Jumalan valtakunta koskee kaikkea ja kaikkia, ja jumalallisessa liturgiassa tuon valtakunnan näky ilmenee ja tulee läsnäolevaksi. Siksi mission perussuunta ei ole niinkään ulospäin *lähtemistä* vaan yhteen *tulemista*. Kirkko ei pyri menemään itsensä ulkopuolelle kalastelemaan vaan kutsuu ja vetää kaikkia yhteyteensä, sisäpuolelleen. Keshishianin sanoin: ”Missio ei ole vain yksi kirkon funktioista, vaan kirkon elämää, joka menee itsensä ulkopuolelle ottaakseen vastaan (*embrace*) koko ihmiskunnan ja koko luomakunnan.”<sup>1</sup>

Ortodoksisen missiologian perusidean voisi ilmaista myös siitä lähtökohdasta, että kirkko on elävä; jos kirkko on elävä, se kasvaa luontevasti ja luonnostaan. Kasvu ja leviäminen on kirkon luontaista elämää, joka ei

1 Keshishian 1993, 98.

tarvitse strategioita. Silloin missiologian tehtäväksi jää lähinnä syventää sen ymmärtämistä, mitä tuo elämän leviäminen pohjimmiltaan on.

Ortodoksinen korostuksen mukaan *eskatologia* on kirkon maailmalle antaman todistuksen lähtökohta.<sup>2</sup> Eskatologinen valtakunta taas on läsnä liturgiassa. Tämän korostuksen pääarkkitehtejä on edellä mainittu Yannoulatos. Iskulauseeksi on muodostunut ”liturgia liturgian jälkeen”. Ilmaisua käytti ensin Yannoulatos Armenian Etšmiadzinissa vuonna 1975, ja pian romanialainen Ion Bria popularisoi termin ja löi sen läpi kansainvälisesti. Ilmaisun perusajatuksena on, että todistus, joka annetaan liturgian jälkeen, ei ole jotain sekundaarista puuhastelua vaan osa liturgiaa itseään.

Kirkko todistaa eskatologisesta kokemuksestaan ja pyrkii tuon todistuksen antamisessa autenttisuuteen; käännytystyö ei ole kirkon primaarinen tavoite sinänsä. Mutta myös dialogin käyminen kuuluu kirkon omaan olemukseen, kuten esimerkiksi Vassiliadis on painottanut.<sup>3</sup> Apostolien perustama kirkko on keskusteleva kirkko.<sup>4</sup>

### 6.3 Dogmaattissävyyisiä näkökulmia missioon

Käytännössä ortodoksinen kirkko on usein levinnyt erakkomunkkien tai muiden pyhien toiminnan välityksellä. Tämä ei kuitenkaan juuri näy ortodoksisessa missiologiassa, jossa karsastetaan voimakkaasti kaikenlaista ihmis- ja yksilökeskeisyyttä. Perimmiltään missiossa ei näet ole kyse niinkään sankarillisten yksilöiden toimista vaan kirkon itsensä mystisestä elämästä, jonka takana on Jumalan trinitaarinen elämä. Koska missio on *kirkon* missiota, mikä tahansa ekklesiologinen harhaoppi tai vääristymä tekee mission vääristyneeksi tai mahdottomaksi.<sup>5</sup> Tämä painotus on pitkälti ortodoksista reaktiota pluralistisiin teologioihin, mutta joka tapauksessa se pitää sisällään oleellisen painotuksen: mission on levitettävä oikeaa uskoa, ja oikean uskon kriteerit taas ovat ortodokseille historiallisia. Siksi kristillisen mission aatteellinen pohja on sama kuin kirkon muunkin ajattelun pohja: kirkon klassinen trinitaarinen opetus.

2 Vassiliadis 2004, 193.

3 Vassiliadis 1996, 260–261; 2005, 31.

4 Uskontodialogin alalla idän kirkkojen mielenkiintoisin nimi lienee Intian syyrialaisortodoksinen metropoliitta Paulos Mar Gregorios (1922–1996). Ks. esim. Paulos Mar Gregorios 2000.

5 Bria 1975b, 79.

Vaikka oppikysymyksiin ei olisi varsinaisesti puututtu yksityiskohtaisella tasolla, ekumeeniset kohtaamiset jättivät ortodokseille sellaisen yleisvaikutelman, että protestanttinen kristillisyys kaikessa Kristus-keskeisyydessään oli lähestulkoon unohtanut Pyhän Hengen ja Kolminaisuuden dynamiikan. Idässä taas kaikki teologia lähtee triniteetin harmonisesta dynamiikasta, ja tämä koskee myös missiologiaa. Keshishianin sanoin missio on ”omistautumista Jeesuksessa Kristuksessa inkarnoituneen kolminaisen Jumalan työlle”.<sup>6</sup> Anastasios Yannoulatos meni muotoilussaan vielä askeleen pidemmälle: ”Missio on osallistumista Pyhän Kolminaisuuden elämään.”<sup>7</sup>

Ortodoksit pyrkivät luomaan korjausliikkeen monien läntisten kirkkojen ”kristomonismille”, jossa Pyhä Henki tuntui jääneen marginaaliin. John Zizioulas hahmotteli problematiikalle pitkiä aatehistoriallisia juuria esittämällä, että lännessä Pyhä Henki on ymmärretty kokonaan alisteisena Kristukselle ja Kristuksesta riippuvaisena toimijana; idässä taas Pyhä Henki on nähty enemmänkin Kristuksen *lähteenä*. Tästä taas on seurannut idän ja lännen erilaiset tavat ymmärtää missio: lännessä se on menemistä ulos ja toimimista lähetettynä, idässä yhteen tulemista. Zizioulas nimitti idän perspektiiviä eskatologiseksi ja lännen näkökulmaa historialliseksi.<sup>8</sup> Näin missio, pneumatologia ja triniteettikäsitys kietoutuvat toisiinsa. Jos lännessä on viime aikoina ollut taipumusta keskittyä Pyhään Henkeen ”ihmisissä toimijana”, idässä on enemmänkin reflektoitu Pyhän Hengen olemusta osana Kolminaisuutta ja vaikutus maailmassa on nähty tämän heijastuksena.

Myös käytännön hengellisen toiminnan kannalta ortodoksit halusivat syventää perspektiiviä teoista ja toiminnasta asioiden olemuksen tasolle – klassisen kreikkalaisen filosofian olemushakuisuus on edelleen ortodoksisen teologian keskeisiä voimia. Niinpä ortodoksit painottavat mielellään, että kirkon palvelustehtävät eivät ole ainoastaan Kristuksen ”antamia” eivätkä edes pelkästään ”rinnakkaisia” Kristuksen palvelustehtäviin nähden vaan *samoja*, ”identtisiä niiden kanssa”. Tämä mahdollistaa sen, että Kristus toimii kirkossaan. Kristuksen missio tuo maailmaan Jumalan trinitaarisen elämän itsensä-antamisena, ja siksi ”missio on perimmiltään mahdollista vain sellaisessa kommuunion tapahtumassa ja sellaisen kommuunion tapahtuman

6 Keshishian 1993, 98.

7 Yannoulatos 2013, 32.

8 Vassiliadis 2013, 191. On ehkä makuasia, kertooko Zizioulaksen näkemys enemmän kirkon aatehistoriasta vai siitä, millaisena kreikkalaisortodoksinen kirkko näkee ”lännen”. Joka tapauksessa näkemys on hyvä esimerkki siitä, miten ortodoksiteologit näkevät kirkon elämän kaikkien osaluoiden kumpuavan esiin sen opillisista peruslinjoista.

kautta, joka heijastelee Jumalan itsensä trinitaarista olemassaoloa historiassa”.<sup>9</sup> Bria kiteyttää asian näin:

*Missio osoittaa yhteyden (communion) tapahtumaa, jonka Jumala tarjoaa maailmalle Kristuksen ruumiina, kirkkona, eli toisin sanoen historiassa olevana yhteisönä, joka heijastelee Jumalan elämää kommuuniona.*<sup>10</sup>

Yksilöiden toimet irrallaan tästä trinitaarista elämää *historiassa* heijastelevasta yhteisöstä eivät ole aitoa missiota eivätkä siten missiota ollenkaan.<sup>11</sup>

Puheenvuoroissa on myös tunnustettu, että ortodoksisella kirkolla on vaara ylikorostaa historiaa samaan tapaan kuin jotkut uudemmat liikkeet korostavat yksilön pelastuskokemusta tai Raamatun kaikenkattavuutta. Ortodoksisella kirkolla on oma ”patristinen fundamentalisminsa”, joka käyttää kirkkoisia samalla asenteella ja samoilla tulkintamekanismeilla kuin jokin karismaattinen liike Raamattua. Fundamentalistinen tulkinta olettaa oman korpuksensa vastaavan kaikkiin kysymyksiin, mikä helposti johtaa uusien kysymysten kieltämiseen ja kirkon elämää kahlitsevien tiukkojen rajojen lukitsemiseen. Arabiortodoksipiispa George Khudrin sanoin kirkko voi jopa ”kätkeä Kristuksen”, mikäli kirkon missio ja institutionaalinen kirkko ovat ”pelkkää historiallisen jatkuvuuden ilmaisua”.<sup>12</sup>

Ortodoksisen kirkon vahvuus – ja varmasti monien mielestä myös sen heikkous – on universaalisuuden vaatimus, joka nousee historiasta. Edes roomalaiskatolinen kirkko ei käytännön toiminnassaan ole samalla tavalla ekumeenisten kirkolliskokousten (325–787) auktoriteetin varassa kuin ortodoksinen kirkko, sillä vaikka Rooma on tietysti sitoutunut niihin, käytännössä niiden päätökset peittyvät myöhempien kokousten päätösten ja paavien kannanottojen alle. Suomessakin on julkisuudessa herätty ihmettelemään sitä, että ortodoksisen kirkon papistoa koskevat säädökset ovat peräisin 300-luvulta – ”siis ei 1300-luvulta”, kuten suomalainen toimittaja ihmetellen täsmensi.<sup>13</sup> Se, että ortodoksinen kirkko pitää jääräpäisesti kiinni jakamattoman universaalin varhaiskirkon traditiosta mahdollisimman kokonaisena, on

9 Bria 1975b, 79.

10 Bria 1975a, 67.

11 Bria 1975b, 79.

12 Khodr 1971, 67, 69.

13 ”Leskeksi jäänyt pappi meni uusiin naimisiin – ortodoksikirkko erotti virasta ’300-luvulla säädettyjen sääntöjen takia”, Ilta-Sanomat 1.3.2016.

myös ilmiselvä missiologinen haaste kirkon toimiessa de facto vain yhtenä kirkollisena äänenä pluralistisessa maailmassa.

## 6.4 Mission motiivit ja päämäärät

Koska modernit käsitykset ja mielikuvat lähetystyöstä ovat vahvasti protestanttisvetoisia, ortodoksiset teologit ovat keskustelussa ajautuneet usein jossain määrin puolustuskannalle. Erityisesti 1900-luvun evankelinen into tehdä käännästyötä ihmisten siirtämiseksi helvettiin joutuvien joukosta pelastettujen joukkoon on herättänyt oudoksuvia tuntemuksia. Tässä kohdin paradigman laajentamisen ja syventämisen tarve on ollut ilmeinen, ei vähiten protestanttis-evankelisessa rintamassa itsessään.

Tässä missiologiaa koskettaa paitsi soteriologiaa myös ihmiskuvaa. Ortodoksis-patristisen painotuksen mukaan ihmisluonto ei ole suljettu, autonominen tai staattinen entiteetti, vaan sen olemassaolo on Jumalasta riippuvainen. Ihmissielu ei ole itsessään ikuinen vaan voi elää ikuisesti vain Jumalan armosta, kuten kirkkoisät opettivat jo 100-luvulla.<sup>14</sup> Niinpä vaikka kirkon ihmiskuvassa korostetaan vapautta ihmisen keskeisimpien ja arvokkaimpien piirteiden joukossa, toisten pelastamisella tai omalla pelastumisellaan mestarointi ei kuulu ortodoksiisiin painotuksiin. Pelastuminen ei ylipäätään ole kirkollisilla komiteoilla tai opinkappaleilla ratkaistava asia vaan Jumalalle kuuluva mysteeri.

Tämäntapaisella aatteellisella alustalla ei kasvanut sellaista luonnon ja armon dikotomiaa kuin lännessä: idässä pelastuminen ei ole ihmisyydessä kasvamisen prosessista irrallinen asia. Tämä taas *ei* tarkoita sitä, että pelastus olisi Jumalan armosta irrallinen asia tai pelkkää ihmisenä kasvamista. Jumalan armoa tarvitaan jo pelkkään olemassa olemiseen, saati sitten kasvamiseen ja pelastumiseen, ja siinä mielessä mikään ihmisen teko ei voi itsessään olla pelastava.

Ortodoksisessa hengellisyydessä on viimeistään erämaaisien ajoista eli 300-luvulta lähtien korostettu voimakkaasti, että toisten tuomitseminen on synneistä vakavimpia. Kun tämä yhdistetään ihmiskuvan painotuksiin ja eukaristiakeskeiseen visioon kirkon luonteesta, on selvää, että mission lähtökohta ja päämäärä ei voi olla ihmisten tuomitseminen helvettiin ja yksilöiden pelastaminen sieltä vaan paremminkin jotain positiivista: Jumalan

---

14 Esimerkiksi Justinos Marttyyri, Klemens Aleksandrialainen ja Tatianos.

valtakunnan valon jakamista ja ylösnousemuksen ilon levittämistä. Intialainen syyrialaisortodoksi Geevarghese Mar Osthathios muotoili asian niin, että jokainen ihminen on jo sisäisessä mielessä kristitty hänessä olevan Logoksen perusteella – koska olemassaolo on armoa! – ja Kristuksen tunnistaminen tuoksi Logokseksi tekee heidän elämästään rikkaampaa. Tästä avautuu missiolle motivaatio ja päämäärä, joka on Kristuksen antaman ilon jakamista:

*Evankelisilla veljilläni on tapa laskea kadotettuja ja niitä, jotka eivät ole koskaan kuulleet evankeliumia. Minusta tuntuu, että tämä on erittäin vääränlainen lähestymistapa raamatullisesti, teologisesti, psykologisesti ja tosiasiallisesti. [...] Meidän on löydettävä missiolle ja evankelioimiselle uusi motivaatio, jokin muu kuin tämä niin sanottujen kadotettujen ”kadotettuneisuus”. [...] Missiosta on tultava Kristuksen seuraamisen (Christian discipleship) ilon spontaani ilmaisu. [...] Evankeliointi on sen ilon jakamista, jonka Kristus on meille ilmaiseksi antanut.*<sup>15</sup>

Ilon levittäminen ei kuitenkaan vielä riitä mission idean määritelmäksi. Mikä sitten olisi ortodoksisen kirkon oma ajatus mission päämääristä? Ortodoksisen missiologian, tarkemmin sanoen ”mission teologian”, ensimmäisen perusteellisen esityksen laatinut Stamoolis määritteli mission perimmäiseksi tarkoitukseksi Jumalan kunnian ja kirkkauden (*gloria*) levittämisen. Hänenkin perspektiivinsä oli varsin kosminen: jumalallinen kunnia ja kirkkaus oli Pyhän Kolminaisuuden ominaisuus jo ennen maailman luomista ja tulee olemaan vallitseva olotila tämän maailman jälkeen (Joh. 17:5, Ilm. 21:11). Ihminen taas on hylännyt tuon kirkkauden, ja tästä hylkäämisestä maailman ongelmat kumpuavat. Kristuksessa tuo kirkkaus kuitenkin palaa maan päälle; tämä kuului hänen syntyessään ja näkyi hänen kirkastumisessaan. Kirkon olemassaolon ja toiminnan tarkoitus on mahdollistaa ihmiselle osallisuus jumalallisesta kirkkaudesta, ja siksi tämä on myös mission punainen lanka. Toisin ilmaisten mission lopullinen päämäärä on sama kuin Jumalan lopullinen päämäärä: maailman ennalleen asettaminen (*anakefalaiōsis*) Kristuksessa ja osallisuus hänen ikuisen kirkkauteensa. Lopussa Jumala on kaikki kaikessa (1. Kor. 15:28).<sup>16</sup>

Tämän kosmisen näköalan lisäksi missiolla on välittömiä, käytännöllisempiä päämääriä, joiden tarkoitus on palvella tuota periaatteellista päämäärää.

15 Geevarghese Mar Osthathios 1976, 41–42. Ks. myös Geevarghese Mar Osthathios 1987, 18–19.

16 Stamoolis 1986, 49–52.

Näistä tärkein Stamooliksen mukaan on paikalliskirkon perustaminen, mitä hän nimittää ”istuttamiseksi” mieluummin kuin levittämiseksi, sillä kirkkoa ei tuoda jostain valmiina vaan se myös imee aineksia siitä maasta, josta se kasvaa. Päämääränä ei ole vain irrallisten yksittäisten seurakuntien perustaminen vaan kansallisten kirkkojen kasvattaminen. Tämä taas ei tarkoita, että kansan kokonaisuudessaan pitäisi muodostaa totaalinen kansankirkko, vaan että kullekin kansalle tulisi olla tarjolla sellainen ortodoksinen kirkko, jossa sen kielelliset ja kansalliset erityispiirteet on huomioitu ja jolla on siksi omaa luonnettaan.<sup>17</sup> Universaali ortodoksinen kirkko muodostuu näiden erikielisten kansallisten kirkkojen joukosta. Ennen kansallisen tason ongelmiin pääsemistä on kuitenkin toimittava pitkään yksilöiden kanssa: on julistettava evankeliumia, käännytettävä pakanoita, herätettävä kirkosta vieraantuneita kristittyjä, saatettava kääntyneitä toimimaan kirkon elämässä ja ylipäätään ”mobilisoitava” kirkko ja sen elämä eri muodoissaan.<sup>18</sup> Miten tämä käytännössä toteutetaan, siitä ortodoksilla missiologeilla on ollut vähemmän sanottavaa.

Koska päämäärät koskettavat myös kielellisiä ja kansallisia kysymyksiä, mission käytännöllisiin päämääriin voi helposti liittyä myös poliittisia tarkoituksia. Ortodoksinen kirkon historiassa näin on tapahtunut muun muassa Bysantin keisarikunnassa (kasaari-missio 800-luvulla) ja tsaarinajan Venäjällä (Kiinan-missio 1600–1700-lukujen taitteessa).<sup>19</sup> Näyttää tosin siltä, että usein missio on epäonnistunut sitä näyttävämmin, mitä selkeämmin sen taustalla on ollut poliittisia motiiveja.

Mission jonkinasteinen politisoituminen on käytännössä väistämätöntä erityisesti silloin, kun missio toteutuu viholliskansan tai viholliskansan uskontoa edustavan kansanryhmän keskuudessa. Eikä tämä koske vain kaukaisia imperiumeja. Samasta asiasta oli kyse myös menneisyyden pyrkimyksissä käännyttää suomalaisia ortodokseja luterilaisuuteen: vaikka tarkoituksena olisi ollut kuinka hengellinen hyvänsä, siihen aivan oleellisesti liittyi myös ”meidän” ja ”ryssien” välisen dikotomian vahvistaminen ja käyttäminen.

Vääränlaista politisointia on kuitenkin tapahtunut myös kirkon sisällä: historiassa on ollut vaiheita, jolloin Konstantinopolin patriarkaatti on pyrkinyt kreikkalaistamaan ortodoksia bulgaareja tai Moskovan patriarkaatti

17 Tässä mielessä ei periaatteessa ole onnettomuus, jos vaikkapa Virossa vastoin kanonista perinnettä toimii kaksi ortodoksista kirkkoa, yksi virolaisille ja toinen venäläisille.

18 Stamoolis 1986, 52–56.

19 Stamoolis 1986, 56–60.

venäläistämään alueellaan olevia ei-venäläisiä ortodokseja. Tässäkin asiassa voinee sanoa, että syytön heittäköön ensimmäisen kiven: pienessä mittakavassa samaa tapahtui Suomessakin sodan jälkeen, kun ortodoksinen kirkkomme pyrki suomalaistamaan toimintaansa, mikä käytännössä oli jonkinasteista Suomessa asuvien venäläisten ortodoksien suomalaistamista.

## 6.5 Maailman pelastus?

Kirkko on kirkko vain, jos se välittää ihmisen ja Jumalan yhteyttä. Tätä ei kuitenkaan pidä tulkita yksipuolisesti: ”yhteyden yksiulotteinen tulkinta ei tee oikeutta pelastustyön totaalisuudelle.”<sup>20</sup> Yksipuolisuus voi käytännössä merkitä historiattomuutta, ihmiskeskeisyyttä, yksilökeskeisyyttä ja niin edelleen. Sen välttäminen on yksi ortodoksista missiologiaa strukturoiva periaate.

Kokonaisvaltaisen vision tavoittelemisen lopputuloksena ortodoksien – ainakin ekumeenisilla foorumeilla esiintyvien – näkemys on yleensä ollut inklusiivinen ja universalistinen: Jumala toimii kaikkialla, kirkossa ja sen ulkopuolella, kaikkina aikoina ja kaikkien kansojen parissa.<sup>21</sup> Tästä seuraa, että ortodoksinen kirkko on parhaimmillaankin vain keskeinen Jumalan toiminnan väline maailmassa. Keshishian muotoilee tämän kärkevästi: ”Kirkolla itsellään ei ole missiota. Sen missio on osallistua Jumalan missioon.”<sup>22</sup> Toisaalta tämä ei tarkoita, että jokainen kirkko olisi käytännöissään ja ajattelussaan täysin yhtä lähellä totuutta – tai ortodoksisemmin ilmaisten: hyvyyttä, kauneutta ja totuutta.

Kuinka pitkälle universalismissa voi mennä ortodoksisella pohjalla pysyen? Yannoulatos muotoilee vastauksen niin, että vaikka kristinuskon ulkopuolella ihmisillä ei ole täydellistä tietoa Jumalan tahdosta, hekin liikkuvat lakkaamatta ”hänen kirkkautensa mystisessä säteilyssä”; Jumalan tahto on diffusoituneena historian kokonaisuudessa ja koko maailmassa.<sup>23</sup> Mystisyyden painottaminen on sekin ortodoksiselle teologialle tyypillistä: ihmistiedon ja ymmärryksen määrä ei ole oleellisia asioita silloin, kun puhutaan Jumalan läsnäolosta ja toiminnasta maailmassa.

20 Bria 1976, 182. Vrt. Bria 1996, 26.

21 Papathanasiou 2013, 166.

22 Keshishian 1993, 98.

23 Yannoulatos 1989, 327; 1985, 188–89.



Globaalissa ja ekumeenisessa perspektiivissä on tietysti tragikoomista, että kun ortodoksit näissä keskusteluissa puhuvat kirkon ulkopuolisista ihmisistä, he saattavat ajatella juuri niitä, jotka evankelisten mielestä muodostavat pelastettujen ydinjoukon. Kristusta ihannoiva hindu ja Kristusta rakastava helluntailainen saattavat monen ortodoksisen teologin mielestä olla hieman samantyyppisiä tapauksia, vaikka kukaan ei tätä mielellään ääneen sanokaan. Joka tapauksessa ekumeenisilla foorumeilla puhuvat ortodoksiteologit usein tunnustavat kirkon ”muurien ulkopuolella” (*extra muros*): Kristukseen, kosmiseen Logokseen, voi jollain tasolla osallistua myös hänen historiallisen kirkkonsa ulkopuolella.

Kirkon sisäpuolella juuri tämä kuitenkin jakaa näkemyksiä voimakkaastikin. Mitä painavammin tällaisia inklusiivis-universalistisia näkemyksiä ilmaistaan, sitä kitkerämpää kritiikkiä ne saavat antiekumeenisilta ortodokseilta, joista varsinkaan Kreikassa, Georgiassa ja Venäjällä ei ole pulaa. Rehellisyyden nimissä on sanottava, että äänekkäimmät ortodoksiset antiekumeenikot näyttävät tietävän hämmästyttävän vähän ekumeenisista keskusteluista ja niiden aktuaalisista päämääristä: vastustettavana on enemmänkin jokin propagandistinen karikatyyri uuden maailmanuskonnon luomisesta tai muu olkinukke. Toisaalta ongelmia on myös toisella puolella: ekumeenishenkiset ortodoksipiispat ovat olleet todella hiljaa vastustajistaan ja heidän argumentaatiostaan. Osapuolten välillä on kirkon sisällä äärimmäisen vähän dialogia; sen sijaan molemmat käyvät omaa monologiaan, jota kuuntelee lähinnä joukko samanmielisiä. Kirkon tulevaisuuden kannalta asetelma ei ole kovin lupaava.

## 6.6 Kriittisiä huomioita

*Haluaisin painottaa tässä sitä, mitä olemme painottaneet viimeiset kaksikymmentäviisi vuotta: välinpitämättömyys missiolla on ortodoksisuuden kieltämistä.*  
(Anastasios Yannoulatos)

Ortodoksinen missiologia on perusjuonteeltaan Jumalan ja kirkon (historiassa) olemisen tapojen ja näiden välisten suhteiden reflektointia. Tällaiseksi ”missiologian missio” väistämättä muodostui siinä kontekstissa, jossa ortodokseja kutsuttiin esittelemään näkemyksiään lähetyshenkisten protestanttisten kirkkojen edessä.

Ortodoksisen missiologian vahvuudet ovat selkeät. Visio on dogmaattisesti syvälinen ja selkeä. Se pitää sisällään sellaisen holistisen hengellisen

historiannäkemyksen, jota nuorilla kirkkokunnilla ei ole. Monet protestantit ovat pitäneet ortodoksista missiologiaa syvällisenä ja ehkä virkistävänä tuulahduksena – kenties jopa ”nostalgisena”, tulevathan ortodoksisen kirkon perusnäkemykset niiltä vuosisadoilta, jolloin kristikunta oli vielä yhtenäinen. Toisaalta samasta syystä ortodoksisten kirkkojen asenne ekumeniaan voi usein vaikuttaa tunkkaiselta. Kreikkalaiselle teologille voi olla mahdotonta ymmärtää, miksi tai miten kirkon ja sen sisäpuolella olemisen kriteerit voisivat 2000-luvulla olla erilaiset kuin 700-luvulla tai 400-luvulla. Tai miten varhaiskirkon päätökset voisivat jonkun kristityn mielestä lakata olemasta sitovia?

Lopuksi lieneekin syytä esittää muutamia kriittisiä huomioita. Ensinnäkin voidaan ainakin kysyä, kuinka paljon uutta missiologia loppujen lopuksi tuo ortodoksiseen teologiaan. Kyseessä on kuitenkin pitkälti vain patristis-dogmaattisten perusajatusten esittäminen ja soveltaminen kirkon maailmassa olemisen ja toimimisen kontekstissa – minkä pitäisi olla itsestäänselvyys ilman ”missiologiaakin”. Nähdäkseni kuitenkin mission haasteisiin vastaaminen on tuonut ortodoksiseen teologiaan uutta älyllistä raikkautta ja dynaamisuutta, jopa kriittisyyttä, ajanmukaisuudesta puhumattakaan. Niinpä parhaimmillaan kyseessä voi olla jopa varsin antoisa teologian sektori.

Vaikeampi kysymys koskee sitä, onko mission esittäminen kirkon syvimmän elämän ytimeen ja olemukseen kuuluvana asiana paitsi syvällinen visio *myös* eräänlainen silmänpääntötemppe tai ”hätäuloskäynti”: emme tarvitse käytännössä mitään erityistä missiota, jos määrittelemme mission niin, että tavanomainen perustoimintamme on juuri sitä. Toisaalta puhe ”liturgiasta liturgian jälkeen” on saanut ortodokseja miettimään uudella tavalla toimintaansa tai sen puuttumista myös tavanomaisten jumalanpalvelusten ulkopuolella, ja tässä mielessä missiologia on ehkä palvellut kirkon käytännön toimintaa ainakin jossain määrin. Missä määrin tämä on johtanut uusien kirkkojen ”istuttamiseen”, on kuitenkin kokonaan toinen kysymys.

Itsekriittisiäkin näköaloja on ekumeenisten foorumeiden missiologisissa puheenvuoroissa esitetty. Silmiinpistävän usein asialla ovat olleet Intian vanhan syyrialaisortodoksisen kirkon piispat. He ovat kysyneet, toimivatko visiot edes ortodoksisen maailman sisällä: yhteys ei näet aina toimi edes saman kirkkoperheen sisällä, ja erilaisia jakolinjoja ilmenee aika ajoin kansalliskirkkojen välillä, köyhien ja rikkaiden välillä, ihmisen ja luonnon välillä ja niin edelleen. Niinpä on peräänkuulutettu myös ”liturgiaa *ennen* liturgiaa”: monet ongelmat ovat luonteeltaan sellaisia, että ne pitäisi pyrkiä aktiivisesti

ratkaisemaan ennen eukaristiaa eikä odottaa niiden ratkeavan itsestään liturgisen elämän seurauksena.<sup>24</sup>

Ortodoksien missiologisten visioiden äärellä voi kokea myös jonkinlaista hämmennystä. Mieleen saattaa tulla myös provosoivampi kysymys: *Onko teoria varmasti oikein, jos se ei toimi?* Ortodoksinen missiologinen visio on syvällinen, hengellinen, teologisesti koherentti ja historiallisesti relevantti – mutta toimiiko se? Ainakin mikäli visiota verrataan käytännön toimintaan, tilanne on kehnonlainen. Esitän tästä kaksi esimerkkiä.

Ekumeenisilla foorumeilla ortodoksit ovat yhtenä positiivisena esimerkkinä nostaneet esiin Suomen ortodoksisen kirkon,<sup>25</sup> koska sillä pienestä koostaan huolimatta on lähetysjärjestö, joka tukee toimintaa Keniassa. Realiteetti on kuitenkin, että kun Suomen 60 000 ortodoksia järjestää silloin tällöin piskuisia operaatioita Kenian kirkon tueksi, samaan aikaan Suomen 60 000 helluntailaista on ylläpitänyt parhaimmillaan yli 450 lähetystyöntekijää maailmalla. Sanomattakin on selvää, että mikäli sieluja aletaan laskea, helluntailainen sato on monisatakertainen. Jos tämä on positiivinen esimerkki, millaisia ovatkaan negatiiviset!

Toinen esimerkkitapaus on Etelä-Korea, joka on havainnollinen siksi, että ortodoksit ja protestantit aloittivat lähetystyön Koreassa suunnilleen samaan aikaan; joitain sukupolvia myöhemmin saldona oli 2 000 korealaista ortodoksia ja 5,5 miljoonaa protestanttia.<sup>26</sup> Afrikassa tilanne on ollut samansuuntainen, joskin viime aikoina kreikkalainen missio Afrikassa on selvästi piristynyt. Sitä toteutetaan varhaiskirkon kanonien mukaisesti Aleksandrian patriarkan johdolla. Kanonisten ja muiden perinnäissääntöjen tulkinnessa patriarkaatti on ollut varsin raikashenkinen. Paraatiesimerkkinä tästä on naisten (nunnien) vihkiminen diakonissoiksi useiden vuosisatojen tauon jälkeen vuonna 2017 – nimenomaan lähetystyön tarpeisiin.

Kokonaistilanteen verrattain kehnon tilan syitä on usein etsitty kirkkojen kansallispainotteisista toimintatavoista, ovathan ortodoksiset kirkot yleensä keskittyneet tietyn kansallisuuden piirissä toimimiseen ja samalla sen kansallisen kulttuurin ylläpitämiseen. Tämä voi olla vahvuus Kreikassa tai Serbiassa, mutta Kanadassa tai Englannissa se muodostuuikin ennen pitkää heikkoudeksi: kreikkalainen tai serbialainen kirkko Torontossa tai Lontoossa

24 Geevarghese Mor Coorilos 2013, 175–176.

25 Suomen ortodoksisen kirkon lähetystyön mainitsevat esimerkiksi Kosmas (John) Ngige Njoroge (Vassiliadis 2013, 242, 246) ja Yannoulatos (Vassiliadis 2013, 21 ja 24).

26 Tätä esimerkkiä käytti arkkipiispa Anastasios Yannoulatos artikkelissaan *Orthodox Mission: Past, Present, Future* (Vassiliadis 2013), 25.

voidaan nähdä enemmän vanhan maailman reliikkinä kuin Jumalan valtakunnan edustajana. Tämä problematiikka kattaa kuitenkin vain pienen osan epäonnistumisista, ja kaiken kaikkiaan kansallisen kulttuurin ja historian vaaliminen on kuitenkin pääsääntöisesti kirkolle vahvuus ja rikkaus.

Uusiin kirkkokuntiin verrattuna on selvää, että ortodoksisen kirkon kanoninen jäykkyys näivettää toimintaa luomalla eritasoisia ”itseaiheutettuja ongelmia”. Kun esimerkiksi jokin toiminta on määritelty papiston yksinoikeudeksi, seurauksena voi olla, ettei sille löydy lainkaan tekijöitä, ja tämä asenne vieläpä näyttää ajan myötä leviävän aiheuttamaan ongelmia sinnekin, missä niitä ei pitäisi olla. Esimerkiksi kirkko itse suosittelee, että missä papistoa ei ole, siellä toimitettaisiin maallikkopalveluksia, mutta sekä pappien että maallikoiden asennoituminen palveluksiin on usein niin klerikaalista, ettei maallikkopalveluskulttuuria useinkaan saada käytännössä voimistumaan.

Ortodoksisessa maailmassa ei ole aina edes ymmärretty etsiä syitä tai nähdä ongelmia, vaan on ajateltu kaiken olevan hyvin eikä mission kehnoa tilaa ole täysin tiedostettu. Yksi syy itsetyytyväisyyteen on ollut yksinkertaisesti tietämättömyys siitä voimasta ja asenteesta, jolla evankeliset ja karismaattiset kirkkokunnat ja sananjulistajat levittävät omaa sanomaansa. Varsinkaan asian laadullista puolta ei ole uskallettu kysyä. Ortodoksit suhtautuvat karismaattisten kristittyjen toimintaan usein nuivasti kiinnittäen huomiota siihen, mitä kaikkea uusilta ryhmiltä puuttuu – miettimättä sitä, mitä *annettavaa* heillä on. Miksi sadat miljoonat ihmiset vastaanottavat *heidän* sanomansa? Ajatus, että 2000-vuotisella kirkolla olisi jotain opittavaa uudelta tulokkaalta, on monelle ortodoksiteologille ja piispalle vieras, jopa täysin absurdi.

Ortodoksisella kirkolla on suuri ongelma siinä, miten sen aidosti syvällinen kontemplatiivinen visio ja historiallisesti solidi dogmaattinen näkemys saataisiin palamaan suuremmalla liekillä ja vaikuttamaan tehokkaammin ihmisten keskellä. Kirjoittajan onneksi sen ratkaiseminen ei kuitenkaan kuulu tämän artikkelin päämääriin.

## Lähteet ja kirjallisuus

Bria, Ion

1975a Confessing Christ Today: An Orthodox Consultation. – International Review of Mission 64, 67–74.

1975b Confessing Christ Today: Reports of Groups at a Consultation of Orthodox Theologians. – International Review of Mission 64, 74–94.

- 1976 Renewal of the Tradition. – International Review of Mission 65, 182–185.
  - 1986 Go forth in peace: Orthodox perspectives on mission. WCC mission series.
  - 1996 The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective. Geneva: WCC Publications.
- Geevarghese, Mor Coorilos
- 2013 Mission as Liturgy before Liturgy and as Contestation. – Orthodox Perspectives on Mission. Ed. by Petros Vassiliadis. Eugene: Wipf & Stock. 175–178.
- Geevarghese, Mar Osthathios
- 1976 Worship, Mission, Unity – These Three: Response to Bishop Mortimer Arias. – International Review of Mission 65, 39–43.
  - 1987 Divine Sharing: Shape of Mission for the Future. – International Review of Mission 76, 16–20.
- Keshishian, Aram, Archbishop
- 1993 (1992) Orthodox perspectives on mission. Oxford: Regnum & Lynx.
- Khodr, George
- 1971 An Eastern Orthodox Viewpoint. – International Review of Mission 60, 65–69.
- Papathanasiou, Athanasios N.
- 2013 Tradition as Impulse for renewal and Witness: Introducing Orthodox Missiology in the IRM. – Orthodox Perspectives on Mission. Ed. by Petros Vassiliadis. Eugene: Wipf & Stock. 160–172.
- Paulos, Mar Gregorios
- 2000 Religion and Dialogue. Kottayam: Indian Society for Promoting Christian Knowledge.
- Stamoolis, James J.
- 1986 Eastern Orthodox Mission Theology Today. American Society of Missiology Series, No. 10. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Vassiliadis, Petros
- 1996 Mission and Proselytism. An Orthodox Understanding. – International Review of Mission 85, 257–275.

- 1998 Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church.
- 2004 The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World. – The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation. Ed. by Emmanuel Clapsis. Geneva & Brookline: WCC Publications & Holy Cross Orthodox Press. 192–206.
- 2005 Reconciliation as a Pneumatological Mission Paradigm. – International Review of Mission 94, 30–42.
- 2013 Theological Foundations of Mission: An Orthodox Perspective. – Orthodox Perspectives on Mission. Ed. by Petros Vassiliadis. Eugene: Wipf & Stock. 190–196.
- Vassiliadis, Petros (ed.)
- 2013 Orthodox Perspectives on Mission. Regnum Edinburgh Centenary Series 17. Eugene: Wipf & Stock.
- Yannoulatos, Anastasios
- 1985 Eastern Orthodoxy and Human Rights. – International Review of Mission 74, 185–198.
- 1989 Address by the Moderator. – International Review of Mission 78, 316–328.
- 2013 Orthodox Mission: Past, Present, Future. – Orthodox perspectives on mission. Ed. by Petros Vassiliadis. Eugene: Wipf & Stock. 15–33. [Julkaistu alunperin teoksessa Your will be done: Orthodoxy in Mission. Ed. by Georges Lemopoulos. Geneva & Tertios Katerini: WCC Publications 1989. 63–92.]

## 7 KIRKON MISSIONAARISUUDESTA VAPAAKRISTILLISESTÄ NÄKÖKULMASTA

---

*Atte Helminen*

### 7.1 Johdanto

Missionaarisuus eli Jeesuksen antaman lähetystehtävän toteuttaminen on jokaisen vapaakristillisen kirkkokunnan tai yhteisön toiminnan keskiössä. Lähetyskäsky (Mt. 28:19–20) koetaan sekä innoittavana että velvoittavana jokaisessa kirkossa ja yhteisössä. Vapaakristillinen identiteetti on saanut alkunsa reformaatiosta samalla tavalla kuin luterilainenkin usko. Tuo identiteetti näyttäytyy usein samankaltaisena kuin usko ja elämä herätyskristillisissä evankelisluterilaisissa liikkeissä. Lähetystyö ja kirkottomien saavuttaminen ovat jokaiselle yhteisölle tärkeä painopiste.

Vapaakristillisiä kirkkokuntia on Suomessa useita. Suomen vapaakristilliseen neuvostoon (SVKN) kuuluvat Suomen Adventtikirkko, Suomen Vapaakirkko, Suomen Pelastusarmeija, Suomen Baptistikirkko, Suomen Metodistikirkko, Suomen Vapaakirkko ja Suomen Helluntaikirkko.

Oma taustayhteisöni on Suomen Adventtikirkko. Olen aikaisemmin toiminut kirkkokunnan johtajana ja sen kautta myös ekumeenisissa yhteyksissä sekä Helsingin ekumeenisessa toimikunnassa että SVKN:n hallituksessa. Sittenmin olen toiminut pastoreita valmentavassa roolissa niin Adventtikirkossa kuin yrityksessä, joka tekee tiimivalmennuskoulutusta muun muassa kirkkojen työntekijöille, seurakuntien johtajille, opettajille ja yrittäjille. Tehtäväni ja kutsumukseni ytimessä on paikallinen seurakunta, sen työntekijät ja vapaaehtoiset ja erityisesti heidän missionsa, jota palvelen.

Tein vuoden 2018 aikana kyselyn edellä mainittujen kirkkojen työntekijöille koskien kirkon missionaarisuutta. Kyselyyn vastasi myös yhdeksän luterilaista pastoria sekä yksi Vineyard-seurakunnan pastori. Artikkelissa analysoidaan saatuja vastauksia (69 kpl). Kysymykset olivat pääasiassa avoimia

kysymyksiä. Vastauksista välittyy vastaajan oma ymmärrys aiheesta ja jonkin verran myös tunnetila liittyen omaan työhön ja tehtävään kirkon missiossa.

Tässä artikkelissa ei keskitytä vapaakristilliseen missionaariseen lähetystyöhön ulkomailla, vaan pyritään avaamaan enemmänkin kirkkojen missionaarista näkyä Suomessa. Väestön maallistuminen, missionaarisen näyn ja toimenpiteiden puute Suomessa tai monet muut syyt ovat osaltaan johtaneet jäsenmäärän vähenemiseen lähes kaikissa kirkkoissa tai ainakin kasvun pysähtymiseen. Siksi on ajankohtaista selvittää, mikä on erityisesti vapaakristillisten seurakuntien missionaarinen itseymmärrys, ja tarkastella niiden kasvua hidastavia tai lisääviä tekijöitä. Vaikka kyselyyn vastanneiden joukko olikin melko pieni, voidaan vastausten avulla kuitenkin tarkastella vapaakristillistä missionaarista näkyä ja sen tulevaisuuden näkymiä. Olisi ollut mielenkiintoista tehdä myös katsaus vapaakristillisestä missionaarisesta historiasta, mutta se edellyttää enemmän tutkimusta ja oman artikkelinsa.

## 7.2 Missionaarinen ymmärrys vapaakristillisissä seurakunnissa

Vapaakristilliset seurakunnat ovat syntyneet reformaation ja protestantismin tuloksena. Viisi protestanttisen reformaation pääperiaatetta löytyy kaikista vapaakristillisistä seurakunnista: 1) *Sola fide*, yksin uskosta; 2) *Sola scriptura*, yksin kirjoituksista; 3) *Solus Christus*, yksin Kristuksen kautta; 4) *Sola gratia*, yksin armosta ja 5) *Soli Deo gloria*, kunnia ainoastaan Jumalalle. Kaikissa vapaakristillisissä seurakunnissa on käytössä yhtenäiset suomalaiset raamatunkäännökset. Tunnusomaista vapaakristillisille seurakunnille on se, etteivät ne ole pääsääntöisesti ottaneet käyttöön uskontunnustuksia, vaan perustavat uskonsa ja ymmärryksensä yksin Raamattuun.

Vapaakristillisten seurakuntien missionaarinen identiteetti löytyy sekä Vanhasta että Uudesta testamentista. Vanhan testamentin puolella jo paratiisissa Jumala lähestyy langennutta ihmistä armollisesti. Sen sijaan että Jumala olisi vihasunut ja osoittanut sormella Aatamia ja Eevaa kysyen ”mitäs tuli tehtyä”, hän kysyykin ”Missä olet?” (1. Moos. 3:9), eli missä olet suhteessa minuun, miksi lähdit pois, tule takaisin, kaipaan sinua. Tämä Jumalan kutsu vahvistuu myöhemmin Uudessa testamentissa käskyn muodossa: ”Rakasta Herraa, Jumalaasi, koko sydäimestäsi, koko sielustasi ja mielestäsi.” Toinen Jumalan kutsu löytyy lukua myöhemmin, kun Kain on tappanut veljensä Abelin. Sen sijaan että Jumala olisi lähestynyt luotuaan kysyen ”mitäs tuli tehtyä”, hän kysyykin ”Missä on veljesi?” (1. Moos. 4:9). Jumala halusi antaa Kainille mahdollisuuden



kertoa, mitä oli tapahtunut. Hän halusi Kainin miettivän vastuutaan Abelista ja suhdettaan häneen. Tämä Jumalan kutsu vahvistuu myöhemmin käskyksi muodossa ”Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi” (Mt. 22:37–39).

Myöhemmin Jumala vahvistaa missiotaan lupauksensa kautta Abrahamille. Jumala pitää huolta kansastaan ja vahvistaa sen, miten hän tulee toteuttamaan missionsa sanomalla: ”Minä siunaan sinua” (1. Moos. 12:1–3). Sama siunaus näkyy myös siinä, miten Jumala kehottaa kansaansa toimimaan sen ollessa pakkosiirtolaisuudessa Babyloniassa. Sen sijaan, että kansa pyrkisi eristäytymään Babylonialaisista tai tulemaan osaksi vierasta kansaa, Jumala kehottaa profeettansa kautta: ”Toimikaa sen kaupungin parhaaksi, johon minä olen teidät siirtänyt” (Jer. 29:7). Shalom – toimikaa kaupungin parhaaksi, rakentakaa rauhaa, rakastakaa lähimmäistänne. Näissä jakeissa näkyy Jumalan missionaarisuus Vanhan testamentin puolella, ja tässä on myös viittaus siihen, miten menestykselliset vapaakristilliset seurakunnat ovat toimineet. Heissä on yksi yhteinen piirre, heillä on rakkaus lähiympäristöään kohtaan.

Uuden testamentin puolella Jumalan missio kirkastuu ihmiselle entisestään. Jeesuksen elämä, kuolema, ylösnousemus ja todistus ovat muuttaneet maailman ikuisesti. Vapaakristillisen missionaarisuuden perusta löytyy lähetyuskäskystä.

Matteuksen evankeliumissa Jeesus sanoi (Mt. 28:18–20):

*Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä. Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä olen käskenyt teidän noudattaa. Ja katso, minä olen teidän kansanne kaikki päivät maailman loppuun asti.*

Vapaissa suunnissa lähetyuskäsky koetaan ehkä tärkeimmäksi missionaarisen identiteetin näkökulmasta. Kun Jeesus sanoi ”menkää” (kr. *poreuthentes*), hän ei tarkoittanut lähtekää, vaan tuon sanan voidaan ymmärtää tarkoittavan ”kun te olette matkalla” – työssä, opinnoissa, ystävän luona –, tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni. Arjen kristillisyys, pienet sanat ja teot lähimmäistemme elämässä muuttavat ympäristöämme. Lähetyuskäsky on dynaaminen kutsu opetuslapseuteen, jonka tulisi näkyä jokaisen Jeesuksen seuraajan elämässä ja sitä kautta paikallisen seurakunnan elinvoimaisuutena. Opetuslapsi on Jeesuksen seuraaja, oppija, jolla itsellään on myös seuraaja. Opetuslapseuteen liittyy moninkertaistaminen.

Lähetyuskäskyn toteutus näkyy henkilökohtaisten kohtaamisten, evankelioivien tilaisuuksien, pienryhmien, solujen, kotikirkkojen, jumalanpalvelusyhteisöjen ja eri medioiden kautta. Se näkyy siinä, miten me vastaamme

tämän päivän ihmisen perustarpeisiin oman elämäntarkoituksen löytämisessä, ja siihen, että ihminen haluaa kuulua johonkin. Näihin kahteen tarpeeseen vastaa myös tehtävämme tehdä opetuslapsia ja rakentaa yhteisöjä. Joudumme jatkuvasti kysymään, onko meidän toiminnallamme todellista vaikutusta? Kysyvätkö kohtaamamme ihmiset niitä kysymyksiä, joita kristillisen seurakunnan alkujuurilla Pietarin puheen jälkeen kysyttiin: ”Mitä tämä oikein on?” ja ”mitä meidän pitää tehdä?” (Ap. t. 2:12,37).

Lähetyskäskyn toteutus näkyy myös siinä, miten me etsimme Jeesuksen opetuslapseuttamismallia ja rakennamme Jumalan valtakuntaa hänen antamiensa arvojen pohjalte. Jeesus ei tullut ”kutsumaan hurskaita, vaan syntisiä” (Mk. 2:17). Jeesuksen mallissa keskeneräiset ja rehelliset opetuslapset saavat oppia, että Jeesus on kaikki! Apatia häviää, sukupolvien raja-aidat kaatuvat ja rikkoutuneet perheet eheytyvät. Ihmiset, jotka eivät arjessa ole parhaita ystäviä, toimivat yhteisten tavoitteiden eteen. Tällaisessa yhteisössä jokainen jäsen kokee iloa ja merkityksellisyyttä. Siellä ollaan läsnä toinen toisiaan varten rohkaisten ja tukien. Menestys ei niinkään riipu tiedoista ja saavutuksista, vaan kyvystä päästä sydämen tasolle.

Lähetyskäskyn ymmärtäminen johtaa siihen, ettei opetuslapseuttamisesta tehdä superälykästä, hienostunutta tai elämää suurempaa. Opetuslapseus on sitä, miten arki eletään Jeesuksen kanssa. Se on maanantaikristillisyyttä. Jos Jeesus on kaikki kaikessa ja elämäni keskipiste, silloin Jeesus näkyy arjen elämässä. Se näkyy siinä, miten ihminen käyttää aikansa ja miten hän suunnittelee elämänsä. Joskus se vaatii uhrauksia, mutta yleensä vain rakkautta lähimmäistä kohtaan. Se on Paavalin sanojen todeksi elämistä: ”Rakastimme teitä niin hellästi, että olimme valmiit antamaan teille Jumalan valtakunnan evankeliumin lisäksi oman itsemmeikin; niin rakkaiksi te olitte meille tulleet” (1. Tess. 2:8).

Siellä, missä Jeesuksen metodit ovat käytössä, vapaakristillinen missionaarisuus kukoistaa. Jeesus vietti aikaa ihmisten parissa haluten heidän parastaan – ”rauha teille” –, ja hän muun muassa kutsui itsensä syömään ihmisten kotiin. Syödessään hän osoitti heitä kohtaan myötätuntoa ja sympatiaa. Kuunteleminen ja kysymykset ovat Jeesukselle tärkeämpiä kuin ohjeet ja vastaukset. Jeesus kysyi opetuslapsiltaan enemmän kysymyksiä kuin vastasi heidän kysymyksiinsä. Jeesus oli dialogin mestari. Kun Jeesus oli selvittänyt ihmisten tarpeet, hän kohtasi ne ja voitti samalla heidän luottamuksensa. Silloin kun ihminen on tärkeämpi kuin asiat, on helpompaa voittaa heidän

luottamuksensa.<sup>1</sup> Jeesuksen mallissa on aina kutsu, niinpä Jeesus vetosi sanomalla: ”Seuraa minua.”

Jeesuksen opetuslapseusmalli perustuu viiteen kutsuun, jotka hän esitti maanpäällisen elämänsä aikana: 1) Jeesus kutsuu ihmistä ottamaan selvää, kuka hän on sanomalla ”tule ja katso” (Joh. 1:35–39), ja kokemaan hänen läsnäolonsa vaikutus. 2) Seuraavaksi Jeesus sanoo ”seuraa minua” (Joh. 1:43) kutsuen näin ihmistä läheiseen suhteeseen kanssaan. 3) Kolmanneksi Jeesus pyytää kalastamaan kanssaan (Mt. 4:18–22). Näin hän vetää seuraajansa osallistumaan, sillä tekemällä oppii. 4) Neljänneksi Jeesus sanoo ”rakasta vihollista” (Mt. 5:43–45), mikä on ehkä kaikkein vaikein kutsu, koska Jeesus kehottaa uhrautumaan ja toimimaan vastoin normaalia tapaa toimia. 5) Viimeiseksi Jeesus kutsuu ottamaan vastaan Pyhän Hengen (Joh. 20:18–22), jolloin kyse on siitä, mitä Jeesus lupasi lähetyskäskyssään: hän ei jätä meitä yksin vaan pitää meistä huolen ja antaa meille voimansa. Tuohon voimaan perustuu opetuslapseuden moninkertaistuminen.<sup>2</sup> Vapaakristillisessä missionaarisuudessa on tilaa ihmeille eli Jumalan voimateoille ja herätyskristillisyydelle.

Uuden testamentin mission keskiössä on Jumalan valtakunta, muistutihan Jeesus siitä esimerkillisessä rukouksessaan sanomalla ”Tulkoon sinun valtakuntasi...”. Jeesus sanoi myös (Mt. 24:14): ”Tämä valtakunnan evankeliumi julistetaan kaikkialle maailmaan, kaikille kansoille todistukseksi, ja sitten tulee loppu.” Teksti voidaan sanoa myös näin: ”Tämä evankeliumi Jumalan valtakunnasta julistetaan...” Vapaakristillinen painotus Jumalan valtakunnasta on selkeä missionaarinen prioriteetti. Sana ”valtakunta” tarkoittaa alkutekstin mukaan ”hallita”. Jumalan valtakunta on ainutlaatuisen valtakunta, ei ihmisvaltakunta. Maanpäälliset ihmisen valtakunnat ovat nousseet ja kaatuneet, mutta Jumalan hallinto ja valta on pysynyt ikuisesti.

Pilatus kysyi Jeesukselta, millainen kuningas hän on (Joh. 18:33). Jeesus ei sopinut Pilatuksen maailmankuvaan, koska Jeesus ei näyttänyt tai antanut itsestään sellaista hallitsijan kuvaa, mitä Pilatus odotti. Jeesus sanoi Pilatukselle, että ”minun valtakuntani ei ole tästä maailmasta”. Jeesus sanoi seuraajilleen: ”Jumalan valtakunta on sisäisesti teissä.” Hengellisesti me elämme tälläkin hetkellä tuossa valtakunnassa. Sekä Johannes Kastaja että Jeesus

---

1 Warren Bennis sanoo kuuntelemisen taidosta seuraavaa: ”Kun menit illalliselle Gladstonen kanssa, koit illallisen jälkeen, että hän oli kaikkein viehättävin ihminen, jonka olit koskaan tavannut. Kun olit illallisella Disraelin kanssa, koit illallisen jälkeen, että sinä olit hauskin, älykkäin ja viehättävin ihminen.” Bennis 2007. GLS-videokonferenssi, [www.glsuomi.fi](http://www.glsuomi.fi).

2 Roennfeldt 2017, 38.

itse julistivat, että Jumalan valtakunta on jo tullut – se on täällä tänään. Kun me rukoilemme ”tulkoon sinun valtakuntasi”, me pyydämme Jumalaa avaamaan tuon valtakunnan merkityksen meidän sydämissämme. Jumalan valtakunta on maailmankuva, jossa Hänen arvonsa ovat keskiössä. Samanaikaisesti vapaakristilliset seurakunnat odottavat jo sitä päivää, kun Jeesus saapuu ja Jumalan valtakunta saapuu fyysisesti Jeesuksen kanssa.

Arvoperusteinen missionaarisuus kuuluu Jumalan valtakunnan ajatteluun. Jeesus ei kehottanut seuraajiaan perustamaan uutta uskontoa, vaan hänen tavoitteensa oli tehdä opetuslapsia hänen valtakuntaansa. Jeesuksen tavoite oli saada aikaan liike, joka edustaa hänen ajatteluaan ja arvomaailmaansa. Hyvä esimerkki löytyy Luukkaan 10. luvusta. Kun Jeesuksen seuraajat toteuttavat missiotaan, heidän tulee mennä taloon ja sanoa: ”Rauha tälle kodille [...] syökää mitä teille tarjotaan, parantakaa kaupungin sairaat ja kertokaa kaikille: Jumalan valtakunta on tullut teitä lähelle” (Lk. 10:5,8–9). Jeesus haluaa meidän toimivan sen kodin parhaaksi, jossa olemme, ensinnäkin syömällä sitä, mitä meille tarjotaan – eli syödessäsi kuuntele heidän tarinansa. Kaikki tärkeä tapahtuu ruuan ympärillä. Toiseksi ei voi parantaa ketään, ellei tiedä, mihin tarvitaan apua. Jokainen pystyy tähän. Jos osaa syödä, pystyy tekemään opetuslapsia. Syömisen jälkeen on aika rohkaista ja antaa tukea henkilölle, joka on juuri kertonut tarpeistaan. Elämä on pieniä käytännöllisiä asioita, jakamista, rohkaisua ja tarinoiden kertomista. Rukous on myös rohkaisua. Empatia ja rakkaus tekevät ihmeitä. Kolmanneksi tulee kertoa, että Jumalan valtakunta on sinua lähellä juuri nyt. Kysymmekin usein, miten lähelle Jumala pääsee. Jeesus sanoi, että ”hedelmistään puu tunnetaan”. Jumala puhuu seuraajiensa kautta, heidän elämänsä, sanojensa ja tekojensa kautta. Asenne ja pienet rakkauden teot merkitsevät. Usein ei tarvita vastauksia vaan läsnäoloa ja kysymyksiä. Se on välittämistä.<sup>3</sup>

Vanha testamentti päättyy mielenkiintoiseen tekstiin: ”Hän kääntää isien sydämet lasten puoleen ja lasten sydämet isien puoleen. Silloin en tuomitse maata perikatoon, kun tulen” (Mal. 3:24). Vanha testamentti kertoo Jumalan kansan vaiheista, siitä, miten Jumala rakasti kansaansa, mutta he kääntyivät pois eivätkä kuunnelleet Jumalaansa. Jos mietitään, miten Malakian kirjan viimeinen ennustus on toteutunut, voimme katsoa tätä päivää, johon tuo ennustus näyttäisi viittaavan eli aikaan ennen Jeesuksen takaisintuloa. Monissa perinteisissä kristillisissä yhteisöissä opetetaan, että lasten tulee ensin totella isäänsä. Isä sanelee, miten tulee ajatella ja käyttäytyä. Kirkko opettaa, miten

tulee ajatella ja käyttäytyä. Jos taivut kirkon opetukseen ja käytäntöihin, voit liittyä sen jäseneksi. Ensin tulee uskoa, sitten käyttäytyä ja lopuksi kuulutaan osaksi yhteisöä eli liitytään seurakuntaan. Juutalaisuudessa järjestys on usein jopa niin, että ensin kuulutaan yhteisöön, sen jälkeen käyttäydytään yhteisön odotusten mukaisesti ja lopuksi vasta uskotaan oppeihin.

Olisiko tässä se, missä kirkko on epäonnistunut, kun se pyytää ihmisiä ensin ajattelemaan samalla tavalla kuin me? Tämä järjestys näkyy modernismin ajan kirkoissamme, joissa ensin kuunnellaan sanaa, tehdään päätös, onko se totta ja lopuksi johdatetaan seurakunnan jäseneksi. Postmodernismissa ihminen haluaa tutustua ensin yhteisöön, katsoa miten yhteisö elää totuutta todeksi, eli onko se totta heille ja toimiiko se. Tämän jälkeen henkilö lähtee matkaan luotettavan ystävän kanssa etsimään Jeesusta.

Malakian profetia kertoo siitä, miten isän sydän on asiakasrajapinnassa eli isän sydämen tulee kääntyä ensin lasten puoleen, jonka jälkeen vasta lasten sydämet kääntyvät isän puoleen. Opetuslapseus on yhdessä pohtimista, dialogia, kyseenalaistamista, väärinymmärryksiä, anteeksipyyttämistä – eli oppimista. Se ei ole asiakeskeistä asiantuntijuutta, vaan ihmiskeskeistä rakastamista, yhdessä tekemistä, jossa kysytään enemmän kuin annetaan valmiita vastauksia. Tällaistaahan oli myös Jeesuksen viettämä aika opetuslastensa kanssa. Jeesus kysyi enemmän kysymyksiä ja esitti vastakysymyksiä kuin antoi vastauksia. Opetuslapset olivat jatkuvasti hämmentyneitä Jeesuksen opetuksista tai kysymyksistä. Jeesus sai opetuslapset kyselemään, pohtimaan ja oppimaan. Jeesus halusi näyttää, että suhde häneen on tärkeämpi kuin se, että on yhtä harras tai ahkera uskonnonharjoittaja kuin fariseus.

Opetuslasten teologia ja ymmärrys Jeesuksesta muuttuivat matkan aikana. Samalla heidän missionaarisuutensa muuttui. Ensin he ajattelivat, että evankeliumi on vain juutalaisille. Tarvittiin Paavali, joka muutti kaikkien muiden ajattelua. Tarvitaan uutta missionaarista ajattelua, koska kulttuuri on jatkuvassa muutoksessa. Opetuslapseus on kulttuurisidonnaista. Esimerkiksi eri kulttuurit käsittelevät syntikäsitettä eri tavoin. Siksi tarvitaan teologiaa ja uudistuvia yhteisöjä, jotka tutkivat yhdessä Raamattua ja muodostavat yhteistä ajattelua. Perinteiseen modernistiseen seurakunta-ajatteluun kuului tarkka näkemys oikeasta ja väärästä – olet opetuslapsi, jos suoritat oikein. Jeesuksen mallissa ymmärrys kasvoi suhteesta Jeesukseen. Tuossa suhteessa Jeesus esitti kysymyksiään ja laittoi opetuslapset pohtimaan niitä yhdessä.

Opetuslapseuden missionaarisen haasteen ytimessä on johtajuus siinä mielessä, kykenemmekö johtamaan opetuslapseusprosessia Jeesuksen antamaan mallin mukaisesti. Opetuslapseus on perinteisesti ymmärretty opettamiseksi. Se on sitäkin, mutta Uuden testamentin teologiseen ajatteluun kuuluu olennaisesti

myös tekemisen meininki, joka liittyy myös johtamiseen. Tässä kirkko on epäonnistunut. Kirkko on alkanut johtaa teologian kautta eikä kokemuksen kautta. Teologinen ajattelu syntyy sen jälkeen, kun meillä on kokemus. Hyvä esimerkki on Jeesuksen tekemä ruokkimisihme (Mt. 14:13–21). Tilanne oli hämmäntävä, eivätkä tapahtuman järjestäjät, opetuslapset ja Jeesus, olleet varautuneet ruokkimaan yli 5 000 ihmistä. Kun ihmisten tuli nälkä, Jeesus antoi opetuslapsille mahdollittoman tehtävän sanoen: ”Ei heidän tarvitse mihinkään mennä. Antakaa te heille syötävää.” Jeesus ei ratkaissut heti ongelmaa, vaan syntyi dialogi ja ihme. Toinen esimerkki on Luukkaan evankeliumin 24. luvussa, jossa Jeesus ilmestyy ylösnousemuksensa jälkeen kahdelle opetuslapselle Emmauksen tiellä. Opetuslapset eivät tunnistanee Jeesusta, eikä Jeesus kertonut, kuka hän oli. Jeesus selittää kirjoituksia ja vasta perille päästyä hän leipää murtamalla paljastaa itsensä ja katoaa saman tien. Perinteisessä opetusmallissa pyritään antamaan faktat. Jeesus toimii eri tavalla, hän käy jälleen dialogia, hämmäntää kohtaamansa ihmiset ja vasta lopussa paljastaa itsensä.

Jeesus oli psykologian ja kasvatustieteiden mestari. Se, että Jeesus salli seuraajilleen valtavan määrän hämmennystä, kertoo siitä, miten Jeesuksen malli toimii. Ihmiset ottivat kantaa, vihasivat, raivostuivat, syyttelivät Jeesusta.

Perinteisessä kirkossa tunteet lakaistaan maton alle. Usein rohkaistaan vain uskomaan ilman tunnekokemusta. Olemme luoneet kulttuurin, jossa tunneilmaisu on köyhää. Keskiajalla kristillinen maailma oli vielä tunnerikasta. Jos tarkastelemme keskiajan taidetta, musiikkia ja kulttuuria, se oli täynnä uskonnollista sisältöä. Tunneilmaisu on nykyään heikkoa myös digitaalisen viestinnän ja kokouskulttuurin takia. Yhteisöllisyys on suurimpia heikkouksiamme. Kun yhteisöllisyys menetetään, menetetään myös opetuslapseus.<sup>4</sup>

Miten Jeesuksen opetuslapseusmallia voidaan johtaa tai kouluttaa? Olen toiminut johtajuuden ja opetuslapseuden kouluttajana viimeiset 20 vuotta sekä Suomessa että muualla Euroopassa. Kävin myös itse monia eri koulutuksia ja opiskelin valmentajuutta. Yksi ongelma toistui kerta toisensa jälkeen: Hyvän koulutuspäivän jälkeen kaikki olivat innoissaan ja motivoituneita. Muutaman päivän kuluttua kuulijat unohtivat luennosta suurimman osan, ja muutaman kuukauden jälkeen kuulijat turhautuivat siihen, ettei mikään ollut muuttunut. Olin itse turhautunut sekä kuulijana että kouluttajana.

---

4 Ajatus perustuu puhelinkeskusteluuni Jose Turusen kanssa vuonna 2019.

Vuonna 2013 muutama pastorikollegani toisesta vapaakristillisestä kirkosta kävi mestarivalmentajakoulutuksen.<sup>5</sup> Tämä tiimivalmentajille tarkoitettu valmentajakoulutus on kuin suoraan Jeesuksen opetuslapsuusmallin ytimestä, koska se on tekemällä oppimista, dialogia ja yhteisen ajattelun rakentamista. Yhteinen ajattelu rakentuu asiakasrajapinnassa yhteisen tekemisen kautta. Oppimista voidaan johtaa, ja joskus se voi olla vallankumouksellinen kokemus. Näin se oli opetuslapsille Jeesuksen seurassa ja näin se on ollut lukuisille vapaakristillisille johtajille ja viime aikoina myös luterilaisille kirkollisille johtajille, jotka ovat valmistuneet mestarivalmentajiksi.

Ekumeenisesti merkittäväksi ja poikkeukselliseksi koulutuksen tekee se, että mukana on ollut opiskelijoita ja kouluttajia lähes kaikista eri kirkokunnista Suomessa. Siellä ei puhuta teologiaa eikä siellä edusteta mitään uskonyhteisöä. Opetuksessa käytetään pääasiassa businesskieltä, mutta sisältö ja ajattelu ovat suoraan Jeesuksen opetuslapsuusmallista. Hämmäntävää, mutta tämä toimii käytännössä muuttaen ihmisiä ja organisaatioita. MCID-organisaation radikaali johtamismalli on kirjattu näin:

*Johtamisen vallankumouksessa valta ja vastuu siirretään radikaalilla tavalla jokaiselle yhteisön tai organisaation jäsenelle. Johtajuus ei ole enää vain harvojen ja isojen juttu, vaan jokainen johtaa. Vallankumouksellinen johtaminen on siirtymistä pelosta ja kontrollista luottamukseen ja vapauteen. Se tarkoittaa kaikkien kontrolloivien rakenteiden ja prosessien purkamista ja radikaalia luottamista jokaisen yksilön hyvyteen, itsenäisyyteen, potentiaaliin, taitoihin jne. Luottamuksen ja vapauden ilmapiirissä ei ole pelkoa eikä kontrollia koska kulttuurista tulee itseään toteuttava profetia. Vapauden ja luottamuksen osoittaminen luo vapauden ja luottamuksen ilmapiirin. Yksilön on tätä vapautta vasten tunnistettava oma identiteettinsä, vahvuutensa, ja opittava tekemään yhdessä muiden yksilöiden kanssa. Yhdessä tekemällä tiimit oppivat luomaan muutosta arjen keskellä, jolloin pienen ja ison välinen kuilu kuroutuu umpeen ja syntyy muutosta, joustavuutta ja kykyä sopeutua muutospaineessa. Epäilemisen kulttuuri häviää, hierarkkisuus litistyy ja luottamus eri tahojen välillä kasvaa. Syntyy johtamisen uusi normaali, joka on dialogista, oppivaa ja identiteettikeskeistä. Johtajuus ei ole enää titteli, vaan tapa elää.<sup>6</sup>*

5 Suoritin heidän elämänsä ja ajattelunsa muutoksen innostamana saman koulutuksen ja olen toiminut useamman ryhmän valmentajana viime vuosina. Tähän mennessä puoleltoista vuoden koulutuksen on suorittanut yli 250 pastoria, opettajaa, yrittäjää, johtajaa ja muuta ammattilaista.

6 MCID 2019: <https://www.mcid.fi/johtamisen-vallankumous-maaritelma/>, katso myös VESIN: <https://youtu.be/OL3gRTx2t0>.

Opetuslapsuutta ja missionaarisuutta on johdettava, jos halutaan nähdä tuloksia. Siihen eivät riitä pelkästään hyvät ohjelmat tai menetelmät, joilla pyritään kouluttamaan Jeesuksen seuraajia ja kristillisiä organisaatioita. Tarvitaan yhtä radikaali elämää muuttava prosessi ja kokemus kuin Jeesuksen opetuslapsilla ja alkuseurakunnalla oli. Joudutaan menemään epämurkavuusalueelle, yrittämään ja erehtymään. Opitaan luottamaan Jumalaan ja kasvetaan ihmisinä. Palveleva, epäitsekäs ja nöyrä johtajuus on opittavissa. Ihminen tai organisaatio voi muuttua, kun löydetään vastaus niihin kysymyksiin, joita ihmiset Pietarin puheen jälkeen kysyivät: ”mitä tämä oikein on?” ja ”mitä meidän pitää tehdä?”. Samaan tärkeyskategoriaan kuuluvat myös kysymykset ”kuka minä olen?” ja ”kuka Jeesus on?”.

Vapaakristillinen missionaarisuus alkoi reformaatiosta ja kasvoi uskonpuhdistusliikkeenä protestantismien sykkeessä. Esimerkiksi Seitsemännen päivän Adventistit eli Suomessa Suomen Adventtikirkko on aina halunnut puhua itsestään adventtiliikkeenä, eikä niinkään kirkkokuntana. Liikkeelle ominainen toimintatapa on se, että kaikki voimavarat laitetaan evankeliumin levitykseen ja moninkertaistumiseen. Se tarkoittaa sitä, että resurssit löytyvät ruohonjuuritasolta, eivät kirkon johtajista. Samanlainen ajattelu näkyy muissakin vapaakristillisissä liikkeissä. Parhaiten tämän on ominut helluntaiherätys, joka kasvaa voimakkaasti maailmanlaajuisesti.

### **7.3 Missionaariset epäonnistumiset tai kasvua hidastavat tekijät vapaakristillisissä seurakunnissa**

Suomessa vapaakristillisten seurakuntien kasvu on ollut suurinta sotien jälkeen. Sodan aiheuttama hätä ja puute ajoivat ihmiset hakemaan apua ja turvaa seurakunnista ja Jumalasta. Pelastusarmeijalle ominaista avustustoimintaa toteutettiin paljon, ja se kantoi tulosta. Aina 1980-luvulle saakka pidettiin myös menestyksellisiä telttakokouksia ja erilaisia kokoustapahtumia, joiden kautta ihmiset liittyivät eri seurakuntiin. Hengellinen opetus ja oppi kiinnostivat. Vapaakristillisille seurakunnille tyypillinen avoimuus, yhteisöllisyys, herätyskristillisuus, kaavamaisuuden puute ja raamattukeskeisyys vetivät puoleensa. Luterilainen kirkkokin eli kukoistuksen kautta, eikä kirkosta erottu helpolla. Vapaakristilliset seurakunnat nähtiin vielä silloin jokseenkin lahkolaisina, poikkeavina valtakirkosta. Toisaalta uskonnonvapaus teki mahdolliseksi sen, että kaikki saivat järjestäytyä haluamallaan tavalla, ja vapaakristillisistä seurakunnista tuli pysyviä ja aktiivisia toimijoita suomalaisessa yhteiskunnassa.



Vapaakristillisistä kirkoista ainoastaan suurimmat eli vapaakirkko ja helluntaikirkko ovat pystyneet kasvamaan jäsenmäärältään viimeisten vuosien aikana. Kaikissa vapaakristillisissä kirkoissa ollaan huolissaan kasvun pysähtymisestä tai siitä, että suuret ikäryhmät ovat hiipumassa ja uusia jäseniä ei liity riittävästi kasvun ylläpitämiseksi. Seurakuntien jäseniksi ei vapaissa suunnissa yleensä liitytä lapsena, vaan liittyminen tapahtuu omasta vapaasta tahdosta joko nuorena tai aikuisena. Mikäli nuoria ei saada pidettyä seurakunnassa, kasvu on entistään vaikeampaa.

Jos aikaisemmin kasvua tuli kokoustoiminnan kautta, tulevat tämän hetken heikoimmat missionaariset tulokset juuri kokoustoiminnan kautta, oli kysymys sitten jumalanpalveluksista tai muista julkisista hengellisistä tilaisuuksista. Tämä on kaikkien kirkkojen yleinen ongelma, vaikka onneksi poikkeuksiakin löytyy. Perinteisten mainosten tehokkuudessa on tapahtunut radikaali muutos. Ennen isohko lehtimainos toi suuriakin määriä kuulijoita koolle, nykyään vain murto-osa tulee tilaisuuksiin lehtimainonnan tai postitusten kautta.

Uusien seurakuntien istuttaminen ja perustaminen on merkittävä kasvutekijä vapaakristillisissä seurakunnissa. Seurakunta on lähes järjestelmällisesti kasvanut niissä kirkkokunnissa, joissa on systemaattisesti istutettu uusia seurakuntia. Mikäli istutustyö on pysähtynyt, niin on pysähtynyt myös seurakunnan kasvu. Vapaakirkossa on ollut systemaattinen uusien seurakuntien istutusohjelma, jota on seurattu ja tuettu viimeiset 15 vuotta. Tällä on ollut merkittävä vaikutus kirkkokunnan kasvuun. Helluntaiseurakuntia on myös istutettu Suomessa aktiivisesti, ja tämä näkyy yhteisön kasvuna.

Kyselytutkimuksessa tuli esiin myös muita kasvua hidastaneita tekijöitä. Pelastusarmeijalaiset ovat huomanneet, että keskittyminen ruuan jakamiseen suurille ihmisjoukoille ilman henkilökohtaista kohtaamista tai osoituksia toisen ihmisarvon kunnioittamisesta ei tuota haluttua tulosta. Kaikki, mistä puuttuu henkilökohtainen kosketus ja ihmisen kuunteleminen, on johtanut epäonnistumisiin. On huomattu myös, että joskus arastellaan evankeliumia, etteivät ihmiset pelästyisi. Sosiaalinen työ on edelleen erittäin merkityksellistä toimintaa Pelastusarmeijassa, mutta toimintaan on vaikuttanut sosiaalisen työn siirtyminen sellaisille, jotka ovat koulutuksensa puolesta päteviä mutta joiden oma tausta ei ole Pelastusarmeijassa. Samanaikaisesti Pelastusarmeija saavuttaa valtavan määrän ihmisiä, mutta heidän työntekijänsä ja vapaaehtoisensa eivät ehdi tai pysty kohtaamaan heitä. Muilla vapaakristillisillä yhteisöillä kasvua hidastavat tekijät koetaan hyvin samankaltaisiksi. Kirkkojen perustoiminta koetaan usein tuloksettomaksi.

Henkilökohtainen uskosta todistaminen ja monille ominainen katuevankeliointi on vähentynyt. Vaikka ystäväevankeliointi on edelleen maailmalla ja Suomessakin tehokkain tapa seurakunnan koon kasvattamisessa, koetaan sekin vaikeaksi. Ihmiset eivät tule kokouksiin ja jos välillä tulevatkin, todellista kohtaamista ei tapahdu. Jos vielä 1980-luvulla kristillinen kirja oli tehokas todistusväline, nyt kirjojen kustantaminen on radikaalisti vähentynyt erityisesti niissä kirkoissa, joissa kasvua ei nähdä. Sen sijaan vapaakirkon ja helluntaikirkon taustalla olevat yritykset ovat edelleen aktiivisia kirjojen kustantajia Suomessa.

Jos pitäisi etsiä yksi yhteinen nimittäjä kirkkojen missionaariselle heikkoudelle, se on kirkollistuminen. Tämä näkyy tehdyssä kyselyssä erityisesti luterilaisten pastorien vastauksissa. Koetaan, että kirkon laitostuessa sillä ei ole sisäistä pakkoa avautua maailmalle ja marginaaleihin. Toiminnasta tulee ulkokohtaista puuhastelua, eikä antauduta henkilökohtaisella tasolla, kuten eräs vastaajista sen ilmaisi. Tämä johtaa hengellisen syvyyden puutteeseen ja mission kokonaisvaltaisuuden hämärtymiseen. Samat vastaajat kokivat myös julistamisen olevan kriisissä.

Kirkollistuminen nähdään kasvua heikentävänä tekijänä myös vapaakristillisyydessä. Suomi on kulttuuriltaan luterilainen maa, ja sen vaikutus näkyy myös vapaakristillisissä seurakunnissa. Toin tämän esiin eräässä ekumeenisessa neuvottelussa, jossa läsnä oli Suomen vapaakristillisen neuvoston ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkkohallituksen edustajia. Lainasin esityksessäni Leonard Sweetin kirjoitusta, jossa sanotaan:

*2000-luvun seurakuntaelämällä on enemmän yhteistä ensimmäisen vuosituhannen kanssa kuin 1000–2000-luvun modernismin kanssa, joka luhistuu ympärillemme [...] Laitostunut kirkko tulee seuraavien 20 vuoden aikana näyttämään yhä enemmän kuin se vaaleanpunainen Cadillac, jolla on valtava evä peräosassa.<sup>7</sup>*

Totesin, että mekin olemme Adventtikirkossa kirkollistuneet ja meistä on tullut luterilaisia kulttuuriltamme. Tähän arkkikiipsa vastasi pilke silmäkulmassa: ”Tervetuloa äitikirkon huomaa.” Jatkoin Sweetin lainausta:

*[...] Kirkkojen johtajilla on Alzheimerin tauti. Silti me rakastamme heitä. Me muistamme heidän tarinansa ja kerromme niitä eteenpäin. Mutta he elävät toisessa maailmassa. He ovat täysin tietämättömiä maailmasta joka itseasiassa on olemassa siellä. Ongelma on siinä, että he ovat laivan kapteeneja.*

7 Sweet 2000, 2.

Maailma on muuttunut vauhdilla, emmekä me näytä pysyvän perässä. Kun aikaisemmin muutokset olivat jokseenkin ennalta-arvattavia, nykyään mikään muu ei ole ennalta-arvattavaa kuin jatkuva muutos. Jill Hudson haastaa kristillistä kirkkoa synnyttämään itsensä uudelleen ja samalla hän esittää kysymyksen:

*Edessämme on kysymys, tuleeko postmodernissa maailmassa olevasta kirkosta museo vai liike? Tuleeko meistä, kuten apostolinen seurakunta, missionaarinen yhteisö vai jäämmekö kiinni sisäisiin asioihin tehden samoja asioita yrittäen vain enemmän, mutta samanaikaisesti toivoen erilaista tulosta?*<sup>8</sup>

Toisin sanoen voisimme kysyä itseltämme, esittäydymmekö yhteisinä, joilla on oikeat vastaukset kysymyksiin, joita kukaan ei kysy.

Meidän tulisi kysyä itseltämme myös toinen kysymys, joka liittyy haluttomuuteemme reagoida nykyiseen kulttuuriin. McGrath kuvailee asian näin: ”On reilua kysyä, onko eurooppalaisen kristinuskon haluttomuus vastata nykykulttuurin trendeihin johtanut koko kristinuskon luotettavuuden ja vetovoiman eroosioon yhteiskunnassamme.”<sup>9</sup>

Suomessa samoin kuin monissa muissa maissa kristillisyys on tienhaarassa. Minkä suunnan valitsemme? Jatkammeko tilaisuuksien järjestämistä ihmisille, jotka saattavat niihin osallistua, vai muutammeko lähestymistapojamme ja ymmärrystämme ympäröivästä kulttuurista voidaksemme olla enemmän hyödyllisiä tai tarvittuja?

Olen taipuvainen olemaan samaa mieltä Grace Davien ja monien pohjoismaisten sosiologien kanssa siitä, että läntisen Euroopan uskonnollisuudessa ei enää ole kysymys elämäntavoista tai henkilökohtaisista mieltymyksistä. Ne, jotka haluavat kuulua uskonnollisiin yhteisöihimme, haluavat saada mieliteensä kuulluiksi sekä julkisissa että yksityisissä debateissa.<sup>10</sup>

Kun arvioidaan kasvua hidastavia tekijöitä, on myös pohdittava johtajuuskysymyksiä. Seurakuntien johtajina toimivat yleensä pastorit. Vapaakristillisissä kirkkoissa kaikki pastorit eivät ole perinteisesti suorittaneet teologista loppututkintoa. Nykyään lähes kaikilla pastoreilla on teologiset opinnot ja monilla myös maisterin opinnot. Pastoraalinen koulutus näyttää olevan murroksessa, koska opiskelijoiden määrä on laskenut monissa teologisissa

8 Hudson 2004, 16.

9 McGrath 2002, 29.

10 Davie 2000, 150.

yliopistoissa. Kulttuurin murroksissa ei myöskään ole helppoa navigoida. Jill Hudson arvioi tilannetta näin:

*Suuri osa pastoreista, jotka kävivät koulunsa ja vihittiin tehtävään ennen vuotta 1990, saivat perusteellisen koulutuksen modernismin ajan seurakunnan palvelemiseen. Saarnaajat, jotka ovat käyneet koulunsa tuon jälkeen, ovat olleet muutosperiodin ajankohdassa mukana [...] Papit on koulutettu ja palkittu ylläpitämisestä, ei luovuudesta. Saarnaaminen on nähty opettamisen muotona, ei muutostyökaluna. Painopiste on ollut suurien ryhmien paimentaminen, ei pienryhmien kehittäminen. Jäsenistö on sulautettu, ei transformoitu. Kulttuuri on ymmärretty viholliseksi, jota vastaan kirkon tulee seistä. Viestikapula on pysähtynyt pastoreihin, ei seurakuntien johtajiin. Seurakuntien ammattilaiset ovat olleet portinvartijoita, eivät luvan antajia.<sup>11</sup>*

Hudson näkee tässä syyn siihen, miksi seurakuntien tila on niin vakava ja miksi monet pastorit epäonnistuvat. Monet pastorit läntisessä maailmassa kokevat turhautumista ja epäonnistumista työssään. Monet heistä jättävät seurakuntatyön helpottaakseen stressiä elämässään. Jos pastorit löytäisivät roolinsa varustajina ja valmentajina sen sijaan että yrittävät tehdä kirkossa kaiken itse, he huomaisivat, että heidän roolinsa voisi olla palkitseva. Valitettavasti he eivät pysty saamaan aikaiseksi seurakuntakasvua tai kaipaamaansa hengellistä herätystä, koska heidän jäsenillään on syvät tunnesiteet menneisyyteen. Hudsonin mielestä monet pastoreista kokevat, että he hyppivät yhdellä jalalla ja tanssivat valssia toisella jalalla siirtymäajan miinakentässä.

## 7.4 Missionaariset onnistumiset vapaakristillisissä seurakunnissa

Vapaakristilliset seurakunnat eivät ole lannistuneet numeroiden edessä. Siellä, missä työtä tehdään rukoillen ja ihmisiä palvellen, työ kantaa aina hedelmää. Jos luterilaisissa seurakunnissa paras missionaarinen tulos saadaan edelleen rippikoulutyön kautta, niin samaa ei voida sanoa vapaakristillisten seurakuntien toiminnasta. Vastaavaa rippikoulutyötä ei näin organisoidusti tehdä, vaikka leiritoiminta on merkittävässä roolissa myös vapaissa seurakunnissa. Luterilaisten pappien vastauksissa tulivat esille myös toimitusten yhteydessä

---

11 Hudson 2004, 29–30.

tapahtuneet tärkeät kohtaamiset. Suomen luterilainen kirkko kykenee suurempien resurssiensa ansiosta kohtamaan vaikeassa elämäntilanteessa olevia ihmisiä aivan eri mittakaavassa kuin vapaat seurakunnat, joilla ei ole samantaisia resursseja varsinkaan omien koulutettujen ammattiauttajien muodossa.

Tekemäni kyselyn perusteella seurakuntien istuttaminen on tilastollisesti yksi merkittävimmistä tekijöistä vapaakristillisten seurakuntien kasvussa. Istuttamiseksi voidaan laskea myös seurakunnan ”uudelleenistutus” eli seurakunnan päämäärätietoinen uudistaminen. Vanhan uudistaminen on todettu kuitenkin usein vaikeammaksi kuin uuden istuttaminen. Tältä näyttää sekä Suomessa että muuallakin maailmassa. Uuden seurakunnan istuttaminen on poikkeuksellisen vaikeata postmodernissa suomalaisessa kontekstissa. Yrityksen ja erehdyksen kautta jotkut kirkkokunnat ovat onnistuneet luomaan kestäviä ja uudistuskukyisiä yhteisöjä, joista on syntynyt monia uusia vapaakristillisiä seurakuntia. Seurakuntien istutusliike on vahvistunut koko Euroopassa aina Pohjoismaita myöten. Suomessa on juuri perustettu uusi eri seurakuntien pastoreista ja johtajista muodostunut Roihu-koulutusyhteisö, jonka tavoitteena on järjestää vuosittaisia koulutustapahtumia seurakuntien istutusryhmille ja missionaarisesta näystä kiinnostuneille. Yksittäiset kirkot eivät aina pysty järjestämään yhteisöllistä tukea seurakunnan istuttajille, mutta kirkot ja seurakunnat yhdessä pystyvät tukemaan myös tässä asiassa. Vastaavanlaista koulutusyhteistyötä on nähty myös johtajuuden kehittämisessä esimerkiksi *Global leadership summit* (GLS) -tapahtumien muodossa.

Onnistuneita missionaarisia kokemuksia nähdään kaikissa seurakunnissa. Jos katsotaan yksityiskohtaisemmin kyselyssä saatuja vastauksia, näyttää siltä, että parhaat viimeaikaiset missionaariset onnistumiset ovat vapaissa seurakunnissa tulleet erilaisten leipäkirkkojen, puuroamiaisten, ruokakassihartauksien eli sosiaalisen diakoniatyön kautta. Vaikka Pelastusarmeijalla on edelleen kattavin verkosto erilaisia yksiköitä, jotka tekevät vastaavaa työtä, muutkin vapaakristilliset seurakunnat ovat löytäneet tästä työmuodosta onnistuneen tavan toimia. Toinen yhteinen nimittäjä on maahanmuuttajien parissa tehtävä työ. Suomessa on viimeisten vuosien aikana tullut paljon pakolaisia seurakuntien yhteyteen. He ovat usein jo valmiiksi kristittyjä. Poikkeuksellisen paljon muslimeita on kääntynyt myös kristinuskoon. Kolmas merkittävä kasvutekijä on lapsi- ja nuorisotyö. Siellä missä on aktiivista lapsi- ja nuorisotyötä, seurakunnat voivat hyvin ja kasvavat.

Kyselyssä tuli esiin myös erilaisia koulutuksia tai kursseja, joilla on ollut merkittävä vaikutus missionaarisuuden lisääntymisessä. Alfa-kurssi<sup>12</sup> on ollut ehkä merkittävin kurssi kristinuskon perusasioiden läpikäymiseen yhteisöllisellä tavalla aterian äärellä. Evankelioinnissa hyvin toimivia koulutuksia ovat muuan muassa Xee-kurssit<sup>13</sup>, joilla opitaan kertomaan evankeliumi ystävälle hyvien kysymysten, raamatunkohtien, kertomusten ja oman tarinan kautta. Myös L10T<sup>14</sup>- ja Kairos-kurssit<sup>15</sup> ovat olleet avuksi monelle missionaarisuuden vahvistamisessa. Mahdollisuus muutokseen -mediatapahtumia on pidetty monilla eri paikkakunnilla, ja ne ovat keränneet runsaasti kiinnostuneita, joita on kohdattu eri seurakuntien kanssa yhdessä. Muutostarinoista kirjoitetut kirjat ovat toimineet tehokkaana lähestymistapana televisio-ohjelmien lisäksi. Mediamissioissakin missionaarisuuden hedelmät ovat kypsyneet henkilökoh- taisten kohtaamisten kautta.

Missionaariset onnistumiset eivät ole itsestäänselvyys missään seurakun- nassa, ei edes vapaakristillisten kirkkojen kaltaisissa itsenäisissä seurakun- nissa. Helsingin Kalliossa on toiminut pitkään SUHE-seurakunta. Sillä on ollut merkittävä rooli monen nuoren elämässä. Viime vuosina seurakunta on satsannut uusien yhteisöjen istuttamiseen useampaan keskukseseen pää- kaupunkiseudulla. Se on myös keskittynyt uuden sukupolven johtajien val- tuuttamiseen. Nuoret aikuiset ja perheet ovat olleet SUHEN kohderyhmänä hyvin tuloksin. Suurehkoksi kasvanut Tikkurilan yhteisö päätti vähentää jumalanpalvelustensa määrää, koska ne veivät liian paljon resursseja ihmis- ten kohtaamiselta arjessa eli arjen evankelioinnilta. Ihmisten kohtaamisen asettaminen tapahtumien järjestämisen edelle vähensi myös tapahtumien järjestämisestä johtuvaa uupumusta.

Toinen itsenäinen kasvava seurakunta on One Way -seurakunta. Sen missionaarisuus ja kasvu näkyvät sekä kotimaassa että ulkomailla. Vaikka nämä esimerkkiseurakunnat ovat hyvin erilaisia, molemmissa tulee esiin tai- tava seurakuntien brändäys, toiminnan johtaminen ison vapaaehtoistiimin kautta, tavoitteellisuus ja yhteisöllisyys. Evankelointi ja opetuslapseus ovat toiminnan prioriteetti. Molemmat seurakunnat ovat saaneet alkunsa yksit- täisten vahvojen johtajien näystä ja vaikutuksesta. Tässä on myös riskinsä,

---

12 Alfa-kursseista enemmän: <https://alpha.org>.

13 Evankelointi elämäntapana Xee-kursseista enemmän: <http://xee.fi>.

14 L10T-kursseista enemmän: [https://www.kansanraamattuseura.fi/seurakunnille\\_ja\\_yhteisöille/koulutuspalvelut/koulutusta\\_seurakuntalaisille/l10t\\_valmennus](https://www.kansanraamattuseura.fi/seurakunnille_ja_yhteisöille/koulutuspalvelut/koulutusta_seurakuntalaisille/l10t_valmennus).

15 Kairos-kursseista enemmän: <https://kairoskurssi.fi>.

ja sittemmin molemmissa organisaatioissa johtajuutta on jaettu uusille vastuunkantajille. Perinteisissä vapaakristillisissä seurakunnissa johtajuus jaetaan laajasti seurakuntalaisten kesken.

Kasvavissa vapaakristillisissä yhteisöissä osataan olla aitoja perheyhteisöjä. Niissä näkyy yhteys, palvelu ja todistaminen, mutta tärkeintä niissä ovat yhteys ja sen luoma yhteisöllisyys. Juutalaisuudessa ja alkukristillisessä seurakunnassa kaikkein tärkeintä oli olla ensin osa yhteisöä. Kirkko-oppi eli ekklesiologia ei ole perinteisesti ollut kovin vahvassa roolissa vapaakristillisissä seurakunnissa, ei ainakaan Adventtikirkossa, jonka toimintaa olen seurannut läheltä. Painopiste on ollut opetuksessa, eikä se ole johtanut hyviin tuloksiin. Sen sijaan yhteisöllisyys toimii ja kasvua tapahtuu niissä yhteisöissä, joissa painopiste on pienryhmissä, kotikirkkoissa tai elinvoimaisissa jumalanpalvelusyhteisöissä, joissa ei yleensä kysytä, kuulutko meidän kirkkoomme ja ajatteletko opetusemme mukaisesti.

Kirkko on sekä hengellinen yhteisö että konkreettinen tosiasia tämän päivän yhteiskunnassa. Ekklesiologian haaste on tuoda nämä kaksi elementtiä yhteen, jotta voidaan luoda näkökulma siitä, minkälainen on kristillinen yhteisö joka inkarnoi, soveltaa aidosti sen hengellistä identiteettiä. Avain tämän yhteyden havainnointiin on löytää metafora, joka kuvaa parhaiten kirkon keskeistä voimaa. Richard Rice pohtii sitä, miten yhteisöön kuuluminen ja osallistuminen (*belonging*) on Raamatun keskeisin elementti yhteisöllisyydessä. Tämän takia metafora, joka Raamatussa parhaiten kuvaa yhteisöllisyyttä ja kuulumista, on ”perhe”. Se oli myös sana, jota Paavali käytti. Elvyttääksemme ajatteluamme kirkosta meidän tulee nostaa kuuluminen ja osallistuminen tärkeämmäksi kuin uskominen (oppi) tai käyttäytyminen (toimintatavat).<sup>16</sup>

Seurakunnan kasvu ry:n tutkimuksesta ”Usko ja Suomi 2018” löytyy havaintoja, jotka liittyvät lähetyuskäskyn noudattamiseen Suomessa. Kun vastaajia pyydettiin ottamaan kantaa väittämään ”näen tehtäväkseni osallistua evankeliointiin ja/tai lähetystyöhön”, kaksi prosenttia suomalaisista vastasi ”kyllä”. Itsensä uudestisyntyneiksi identifioi 20 prosenttia vastaajista, kun taas SVKN:n jäsenyhteisöjen jäsenistä näin teki 30 prosenttia vastaajista. Kun kysyttiin, oletko ”kertonut Jeesuksesta henkilölle, joka ei ole ilmaissut olevansa uudestisyntynyt kristitty”, suomalaisista kolme prosenttia vastasi kyllä, uudestisyntyneistä 23 prosenttia ja SVKN:n jäsenyhteisöihin kuuluvista 50 prosenttia. Niistä, jotka eivät identifioineet itseään uudestisyntyneiksi, kolme prosenttia kertoi keskustelleensa jonkun kristityn kanssa Jeesuksesta

16 Rice 2002, 110.

edellisvuonna, ja kymmenen prosenttia vastanneista ei osannut sanoa. Näistä Jeesuksesta kertovista uskovista noin puolet omai vapaakristillistä taustaa ja puolet edusti muita Suomen kristittyjä kirkkoja. Tuloksista voi todeta, että vapaakristillinen missionaarisuus on edelleen verrattain vahvaa suhteessa muihin kristittyihin Suomessa.

Toisaalta Seurakunnan kasvu ry:n tutkimuksessa tuli esiin myös se surullinen muutos, joka on tapahtunut ihmisten saavuttamisessa eli evankelioinnissa Suomessa viimeisen kymmenen vuoden aikana. Vaikka niillä, jotka vastasivat ”ei” kysymykseen, ovatko uskossa, on vielä paljon kontaktia kristinuskoon eri tavoin, luvut ovat pudonneet kymmenessä vuodessa reilut 40 prosenttia. Henkilökohtaisten keskustelujen kohdalla pudotus on yli 70 prosenttia kymmenessä vuodessa. Tätä tahtia kestää yli 35 vuotta, ennen kuin jokaisen ”ei”-vastauksen antaneen kanssa on keskusteltu kerran. Kristillisen median saavuttavuus on vähentynyt kautta linjan noin 50 prosenttia, ja kristillisten tilaisuuksien saavuttavuus on vähentynyt noin 40 prosenttia. Nämä luvut kertovat karua kieltä missionaarisuuden tilasta Suomessa.<sup>17</sup>

Jos tarkastellaan sitä, missä on uskovien todistusvoima, Raamatussa Jeesus sanoo: ”Uuden käskyn minä annan teille: rakastakaa toisiaanne. Niin kuin minä olen rakastanut teitä, rakastakaa tekin toisiaanne. Siitä kaikki tuntevat teidät minun opetuslapsikseni, että teillä on keskinäinen rakkaus” (Joh. 13:34–35). Jos keskinäinen rakkaus on todiste opetuslapseudesta, voisimme kysyä, miten tämä on sovellettavissa kristillisten kirkkojen välisiin suhteisiin tai jopa vapaakristillisten seurakuntien välisiin suhteisiin? Voidaan sanoa, että nykyään keskinäinen kunnioitus kirkkojen välillä on lämmin ja aito. Sitä se ei kuitenkaan ole aina ollut. Kirkot ovat käyneet neuvotteluja toisensa kanssa voidakseen ymmärtää toisiaan paremmin. Tästä on esimerkiksi tapahtuma, jossa helluntailaiset ja luterilaiset järjestivät historiallisen anteeksipyyntöhetken syksyllä 2018. Ristin Voitto -lehden toimitus kirjoittaa Seurakuntalainen-nettisivustolla:

*Helluntaiberätyksen Syyspäivät sai ensimmäisenä päivänä harvinaisia vieraita. Avajaistilaisuudessa etupenkin täyttivät tuttujen helluntailaisten lisäksi muun muassa arkkipiispa Tapio Luoma, Helsingin piispa Teemu Laajasalo sekä Tampereen hiippakunnan piispa Matti Repo. Helluntailaisten ja luterilaisten kohtaamiset yhteisen neuvottelupöydän äärellä olivat vuosikymmenten jälkeen johtaneet tapahtumaan, jossa molemmat osapuolet halusivat pyytää anteeksi menneisyyden*

17 Usko ja Suomi 2018 tutkimus, Heikki Tyrnin esitys SVKN:n syyskokouksessa 29.11.2018.



*rikkeitä toisiaan kohtaan [...] Sovinnonjublan jälkeen päällimmäisenä tunnelmana oli hillitty tyytyväisyys tapahtuneeseen. Klaus Korhonen (Hell edustaja) itse koki tapahtuman suurena huojennuksena – ”Uskon, että samalla tavalla kokivat monet oman ikäpolveni edustajat, jotka ovat nähneet ja kokeneet esille tulleita kipeitä menneisyyden asioita. Saimme pyytää anteeksi ja samalla julistaa anteeksiantamusta, ja sehän on meidän kristittyjen keskeisin tehtävä”, Klaus Korhonen totesi.<sup>18</sup>*

## 7.5 Tulevaisuuden missionaariset näkymät vapaakristillisissä seurakunnissa

Verratessani eri vapaakristillisten kirkkojen pastorien kyselyvastauksia toisiinsa huomasin kahden suurimman kirkon – helluntaikirkon ja vapaakirkon – työntekijöiden vastauksissa enemmän toiveikkautta tulevaisuuden suhteen kuin muilla. Yleisesti ottaen kaikissa seurakunnissa on muutoshalukkuutta ja myös tarvetta siihen. Spekuloida voisi myös sitä, mikä vaikutus on seurakuntien hallintomallilla työntekijöiden näkyyn omasta seurakunnastaan. Helluntaiseurakuntien ja vapaaseurakuntien pastorien palkan maksajana toimii paikallinen seurakunta, kun taas lähes kaikilla muilla keskushallinto. Kun työntekijä on vastuullinen paikalliselle seurakunnalle, on mahdollista, että pastori kokee enemmän tulosvastuullisuutta työssään.

Vastauksista tulee esille monia samankaltaisia tulevaisuuden painopisteitä. Näitä ovat muun muassa lapsi- ja nuorisotyö, opetuslapseuttaminen, pienryhmätoiminta, uusien seurakuntien istutus, henkilökohtainen kohtaaminen ja ihmisten sosiaalinen auttaminen.

Pelastusarmeijalaisten vastauksista voisi nostaa esiin yksinäisyyden vähentämisen esimerkiksi olohuonetyyppisen toiminnan kautta, johon on matala kynnyksellä tulla. Kotiin vietävät sosiaalipalvelut ovat myös erikoisuus, jossa Pelastusarmeijan ammattiauttajat toimivat yhdessä sosiaalitoimen kanssa. Pelastusarmeijan toiminnassa ei kuitenkaan nähdä tarvetta suurille muutoksille vaan koetaan, että tehtävänä on yhä etsiä niitä, jotka ovat pudonneet yhteiskunnan laidalle. ”Kun ihmisiä yhä enemmän kohdellaan kuin suurta kasvotonta massaa, henkilökohtaisen kohtaamisen arvo korostuu”, eräs työntekijä vastasi.

18 Seurakuntalainen.fi, RV toimitus, <https://www.seurakuntalainen.fi/uutiset/kipukohtia-on-tarkasteltavarehellisesti/>.

Vineyard-seurakunnan johtava pastori toteaa, että heidän missionsa on olla seurakunta tällaista aikaa varten. Selkeänä tavoitteena nähdään uusien seurakuntien istuttaminen, koska se on paras tapa tavoittaa Jumalasta vieraantuneita ihmisiä.

Myös vapaakirkon ytimessä on seurakuntien istuttaminen ja heikoimpien auttaminen. Vastauksista nousi lisäksi esiin aktiivinen rukoustyö. Vapaakirkon työntekijät luottavat vahvaan lapsi-, varkki- ja nuorisotyöhön, koska sitä kautta saavutetaan myös lasten vanhemmat ja uskosta osattomat.

Helluntaikirkon työntekijöiden vastauksista näkyy kaipaus takaisin pioneerityöhön eli seurakuntien istuttamiseen teltantekijäasenteen kautta. Työntekijät kokevat, että on vielä paljon saavuttamattomia ryhmiä esimerkiksi suurissa kaupungeissa. He tiedostavat, että oman kaupungin saavuttaminen on seurakunnan vastuulla. Vastauksissa tuli esiin uuden sukupolven valtuuttaminen ja varustaminen kuten myös medioiden hyötykäyttö.

Baptistikirkon työntekijät mainitsivat jo monien edellä mainittujen lisäksi työttömien ja syrjäytyneiden ruokailut esimerkiksi katukahviloiden kautta. Eräs pastori painotti sitä, ”ettei ole kyse niinkään menemisestä tai lähtemisestä vaan olemisesta, elämisestä – mitä olemme, miten olemme ja elämme yhteisönä”.

Adventtikirkon työntekijöiden vastauksissa näkyi samoja asioita kuin muillakin vastaajilla. Erityisesti nousi esiin se, että kohtaamisten tulee tapahtua siellä, missä ihmiset ovat: arkisissa asioissa, yhteisöllisyyttä ja osallisuutta vaativissa tilaisuuksissa. Hyvinvointiin keskittyvä auttamistoiminta nähdään tulevaisuudessa entistäkin tärkeämpänä.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työntekijöiden vastauksissa ei tullut esiin uusien seurakuntien istuttamista, vaan esimerkiksi tämä: ”Ei riitä, että luodaan nykyisin kovin muodikkaita ’yhteisöjä’, sillä ne eivät vastaa kaikkien tarpeisiin.” Mainittiin, että ihmisten todellisuuksien vakavasti ottaminen ja kirkollisten rakenteiden purkaminen olisi tärkeätä. Esiin nousi myös se, että painopiste kauppakeskuksessa tehtävään työhön ja yhteisöllisyyden vahvistamiseen julkisessa tilassa on prioriteetti. Esimerkkinä tuotiin esiin myös se, että kauppakeskus-kappeli voisi toimia tehokkaammin kahviona, jossa on matala kynnyks ja evankeliumi sopivasti läsnä. Näinhän on jo tapahtunutkin monissa kaupungeissa. Suomessa monissakin luterilaisissa seurakunnissa ja yhteisöissä on selvästi muutoshalukkuutta ja nähdään, miten vastuuta tulisi siirtää entistä enemmän seurakuntalaisille, joita valmennetaan toimimaan missionaarisessa rajapinnassa.

Kyselyn vastauksista näkyy selvästi se, miten vapaakristillinen yhteisö yhdessä luterilaisen kirkon kanssa on etsimässä yhteisöllisempää ja samalla henkilökohtaisempaa lähestymistapaa arjen keskellä. Missionaariset seurakunnat painottavat palvelevan lähestymistavan periaatteita. Seurakunta ei ole vain kokoontuminen kerran viikossa vaan kaikkia osallistava yhteisö, joka kohtaa ihmiselämän kaikki osa-alueet. Missionaarinen seurakunta on vieraanvarainen ja rakastava. Tämän seurauksena seurakunnat ovat usein kooltaan pieniä, mutta kasvavat vastaavasti moninkertaistumalla. Pienuus ei johdu vetovoiman puutteesta, vaan sitoumuksesta oman yhteisön arvoihin, vastuuseen ja palvelustehtävään.

Johtajuuteen varustautuminen on elämän mittainen prosessi, ja tämä tulee näkymään vapaakristillisessä ajattelussa entistä enemmän tulevaisuudessa. Kristillinen kasvu on antautumista Kristuksen johtajuuteen ja hänen tahtoonsa. Jeesus on paras esimerkki palvelevasta johtajasta. Vastuunkantajan voi tunnistaa palvelevaksi johtajaksi kolmen seikan perusteella: 1) Miten hän ottaa vastaan kritiikkiä/palautetta? 2) Kouluttaako hän uusia johtajia ympärillään? ja 3) Minkälainen tarve hänellä on kontrolloida ihmisiä?<sup>19</sup>

Missionaariset seurakunnat toteuttavat Efesolaiskirjeen neljännen luvun antamaa ohjeistusta. Kun omassa yhteisössäni Adventtikirkossa on perinteisesti ollut paljon opettajia, sieltä tulisi nyt löytyä myös ne viime vuosina unohdetut apostolit, profeetat ja evankelistat. Tarvitsemme kaikissa kirkkoissa rohkeita ja yrittäjähenkisiä johtajia (apostoleita), jotka perustavat muun muassa uusia seurakuntia. Tarvitsemme profeettoja, jotka ovat kärsivällisyydessään oppineet kuuntelemaan Jumalaa, ja näin voivat tukea seurakuntiemme näkyä. Tarvitsemme evankelistoja, jotka jakavat armollista pelastussanomaa ja varustavat seurakuntamme rakastamaan ja opetuslapseuttamaan suomalaiset Kristukselle yhtenä perheenä.

Omalla johtajuusmatkallani olen oppinut paljon omista ja toisten virheistä. Kirja *The Missional Leader* osui kohdalleni vaikeana aikana. Se vahvisti sitä, mitä olen oppinut ja miten muutosta johdetaan. Missionarisessa seurakunnassa on tilaa yrittämiselle ja erehdyksille:

*He selviävät epäselvyydessä, eivätkä tarvitse pikaratkaisuja ja suurta suunnitelmaa. Heillä on yhteinen vakaumus – teemme yhdessä jotakin tärkeätä. He toimivat paljon yhdessä ääneen ajatellen. Kommunikointi tapahtuu kasvoista kasvoihin – ongelmat kohdataan heti, eikä vasta komiteoissa. Alussa organisaation*

19 Blanchard & Hodges 2003, 17–18.

*elämä on epävirallista – ei ole käsikirjaa, ei sääntöjä. Ihmiset tulevat yhteen vastaamaan sen hehkisiin tarpeisiin. Missio- ja näkylauseimat muotoutuvat matkalla, ei alussa. Ihmiset oppivat loputtomien kokeilujen ja erehdysten kautta. Johtajat luovat ympäristön, jossa epäonnistuminen on sallittua. On tärkeää luoda kulttuuri, joka arvostaa ja sallii riskinottoa. He kohtaavat multiongelmia uusissa olosuhteissa ilman selviä vastauksia selviten niistä yhdessä. Ilmapiiri ja ympäristö on muokkautunut sellaiseksi, jossa Jumalan kansa voi yhdessä unelmoida uudesta tulevaisuudesta ilman, että se on johtajan ennalta määrittelemä.<sup>20</sup>*

## 7.6 Loppupäätelmät

Vaikka kirkkojen rooli suomalaisessa yhteiskunnassa pienenee jatkuvasti, niiden alkuperäinen olemassaolon tarkoitus ei ole hävinnyt. Kirkon missio eli lähetystehtävä on entistään ajankohtaisempi, kunhan kirkko löytää itsensä uudelleen jatkuvasti muuttuvassa yhteiskunnassa. Samanaikaisesti kun kirkollistuminen ja maallistuminen ovat merkkejä siitä, etteivät ihmiset jaksa taistella kirkon rakenteita vastaan, uushengellisyys nostaa päätään. Pienet ryhmät, kotikirkot, itsenäiset seurakunnat ja uusiutuvat yhteisöt perustavat ja luovat uutta.

On sanottu, että on helpompi synnyttää uutta kuin herättää kuolleista. Tämä lienee totta myös kirkon missionaarisuudessa. Lähetyskäsky on edelleen vapaakristillisten seurakuntien näyn keskiössä. Ihmiset ovat kyllästyneet seuraamaan mainetta ja rahaa. Moni valitsee pienemmän palkan saadakseen viihtyisemmän työyhteisön ja enemmän aikaa perheensä kanssa. Sama pätee myös seurakuntaan. Toimiva ja opetuslapseuttava perheyhteisö, pienikin, on merkityksellisempi kuin tyhjä ja kolkko kirkko, joka on vain menneisyyden muisto. Kirkko on tienhaarassa, ja tässä risteyksessä vapaakristillisellä missionaarisuudella on edelleen merkittävä rooli. Missionaarisuutta on johdettava, mutta sitä ei voi johtaa yksin tai kabineteista käsin. Missionaarisuutta johdetaan ruohonjuuritasolla, tiimeissä ja terveissä yhteisöissä. Vaikka johtajat eivät aina ole läsnä, heidän ajattelunsa näkyy, jos he luottavat ja hellittävät kontrolliotteestaan. ”Usko on luja luottamus siihen, mitä toivotaan, ojentautuminen sen mukaan, mikä ei näy” (Hepr. 11:1).

Kun tarkastellaan yhteiskuntaa yleisesti, näyttää siltä, että hallinto- ja kulttuurimuutoksen tekeminen on erityisen vaikeata yliopistomaailmassa,

<sup>20</sup> Roxburgh & Romanuk 2006, 44–45.

sairaalamailmassa ja kirkoissa. Siksi on erittäin tärkeätä, että kirkon mis-  
sionista ja missionaarisuudesta käydään kriittistä keskustelua ja dialogia. Il-  
man keskustelua, rakenteiden arviointia, rohkeita tekoja, innovointia, uskoa,  
luottamusta ja suurta rakkautta uuden identiteetin omaavia muutosjohtajia  
kohtaan, kirkko jatkaa niin kuin se on aina ennenkin tehnyt odottaen toi-  
veikkaasti hienoja tuloksia. Tätä muutosta ei saa aikaan muutama ihminen,  
vaan siihen tarvitaan uusien martti luthereiden, tiimien ja yhteisöjen liike.

## Lähteet ja kirjallisuus

### Tutkimusaineisto:

Helminen, Atte

2018 Kirkon missionaarisuudesta vapaakristillisestä näkökulmasta.  
Kyselyaineisto tekijän arkistossa.

### Muut lähteet ja kirjallisuus:

Bennis, Warren

2007 Johtajuuden kuudes aisti. Videopuhe GLS konferenssissa. Chicago/  
Helsinki: [www.glssuomi.fi](http://www.glssuomi.fi) (viitattu 20.2.2019).

Blanchard, Ken & Hodges, Phil

2003 The Servant Leader: Transforming Your Head, Heart, Hands &  
Habits. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson.

Davie, Grace

2000 Europe: The Exceptional Case. London: Darton, Longman &  
Todd.

Hudson, Jill M.

2004 When Better Isn't Enough: Evaluation Tools for the 21st-century  
Church. Herndon, VA: Alban Institute.

McGrath, Alister E.

2002 The Future of Christianity. Oxford: Blackwell.

Rice, Richard

2002 Believing, Behaving, Belonging: Finding New Love for the  
Church. Roseville, California: The Association of Adventist  
Forums.

Roennfeldt, Peter

2017 Following Jesus, Disciple-Making and Movement Building. Warburton, Victoria: Signs Publishing.

2018 If you can eat... you can make disciples. Warburton, Victoria: Signs Publishing.

Roxburgh, Alan J. & Romanuk, Fred

2006 The Missional Leader. Equipping Your Church to Reach a Changing World. San Francisco, CA: Josey-Bass.

Sweet, Leonard

2000 Postmodern Pilgrims: First Century Passion for the 21st Century World. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman.

Turunen, Jose

2019 Puhelinkeskustelu Jose Turusen kanssa (Mestarivalmennus-kouluttaja). Muistiinpanot tekijän hallussa.

Usko ja Suomi 2018

2018 Usko ja Suomi 2018. Seurakunnan kasvu ry. Heikki Tyrnin esitys Suomen Vapaakristillinen neuvoston (SVKN) syyskokouksessa 29.11.2018.

## 8 PROTESTANTTISEN MISSIOLOGIAN HISTORIAALLINEN KAARI

*Risto Jukko*

### 8.1 Johdanto

Sanaa ”missio” on käytetty ensi kertaa 1500-luvulla kuvaamaan kristillisen kirkon tekemää lähetystyötä. Siitä johdetun sanan ”missiologia” synty ja käyttö liittyvät kiinteästi protestanttiseen ja katoliseen lähetystyöhön ja niiden kehittymiseen. Vaikka lähetystyön historiasta on monia merkittäviä yleisesityksiä, missiologian historiasta akateemisena oppiaineena ei käytännössä ole kattavaa ajan tasalla olevaa yleisesitystä, ei historiallisesti eikä tieteenfilosofisesti. Tämä johtunee osittain siitä syystä, että vaikka kristinusko on universaali ja ekspansiivinen uskonto ja on olemassaolonsa alusta asti toteuttanut Kristuksen sille antamaa lähetystehtävää, se ei juurikaan ole teologisesti reflektoinut sitä. Tällä hetkellä sekä käsitys lähetyksestä että lähetystyöstä ovat murroksessa, kun maailmassa on käynnissä suuri muuttoliike – joko vapaaehtoisesti tai pakotetusti – ja samalla kristinuskon demografinen painopiste on siirtynyt niin sanottuun globaaliin etelään eli Afrikkaan, Aasiaan ja Latinalaiseen Amerikkaan. Lisäksi globalisaatio saattaa eri uskontoja edustavia ihmisryhmiä yhteen ennennäkemättömällä tavalla, mutta samalla myös lisää tietoisuutta ihmisten välisestä lisääntyvästä eriarvoisuudesta.

Martin Kählerin mukaan lähetys on teologian äiti.<sup>1</sup> Lähetystä ja lähetystyötä tutkiva tiede eli missiologia voidaan määritellä teologiseksi oppiaineeksi, joka tutkii, tulkitsee ja reflektoi kriittisesti kirkon toteuttamaa lähetystehtävää.<sup>2</sup> Se on luonteeltaan poikkitieteellistä ja teologian sisäisten oppialojen

1 Lainausta Bosch 1991, 16.

2 Guder 2013, 457.

rajat ylittävää, sisältäen ainakin eksegetiikan, kirkkohistorian, systemaattisen teologian ja käytännöllisen teologian. Tutkijat ovat osoittaneet, että jo Uudessa testamentissa teologia on lähetykseen perustuvaa teologiaa, siis missiologiaa, joka reflektoi apostolien ajan kirkon lähetystoimintaa. Paavalin kirjeet ovat luonteeltaan ennen kaikkea lähetyskirjeitä. Silti myöhemmin, kun kristinuskosta tuli Rooman valtakunnan uskonto ja Eurooppa kristillistyi, teologiasta katosi missionaarinen ulottuvuus.<sup>3</sup> Kirkko huolehti ennen kaikkea siitä, että Jumalan sanaa julistettiin ja kirkossa toimitettiin sakramentteja, mutta ymmärrys kirkon lähetystehtävästä kapeni. Samaan aikaan kristinuskon kuitenkin laajeni ja kasvoi muilla mantereilla, erityisesti Aasiassa ja Afrikassa. Islamin syntyminen ja leviäminen 600-luvulta alkaen vaikutti kristinuskon asemaan ja vähittäiseen häviämiseen Pohjois-Afrikassa ja Etu-Aasiassa.

## 8.2 Missiologian historia

Amerikkojen ”löytyminen” oli ratkaisevaa Euroopassa tapahtuneelle tietoisuuden muutokselle kohti modernia. Vaikka eurooppalaisilla oli aiempaa kokemusta Gibraltarin salmen ohittamisesta ja purjehtimisesta etelään päin seuraten Afrikan rannikkoa ja kosketuksesta myös paikallisiin väestöihin, vasta länteen päin lähteminen ja Amerikkojen asuttaminen teki käsitteestä ”missio” ja sen johdannaisista yleisesti käytettyjä.<sup>4</sup>

1500-luvulla lännen kirkon sisällä käynnistynyt reformaatio teki korjausliikkeen myöhäiskeskiajan teologiaan, mutta se ei kuitenkaan ottanut lähetystä keskeiseksi ja kirkkoa määritteleväksi tekijäksi.<sup>5</sup> Jonkinlaisena historiallisena anekdoottina voidaan pitää sitä, että vuonna 1622, kun paavi Gregorius XV (1621–1623) perusti Sacra Congregatio de Propaganda Fiden, myös pieni protestanttinen lähetystyöntekijäkoulu aloitti toimintansa Leidenin yliopiston osana kouluttaakseen lähetystyöntekijöitä Hollannin siirtomaihin. Hanke kuitenkin päättyi varsin nopeasti. Sacra Congregatio de Propaganda Fide erotti lähetystyön *ad gentes* muista kirkon tehtävistä, ja myös protestanttinen lähetystyö ymmärsi itsensä Euroopan ja kirkon ulkopuolella tapahtuvaksi toiminnaksi.

---

3 Bosch 1991, 489.

4 Kollman 2011, 438.

5 Guder 2013, 458.



Hollantilainen reformoitu pastori Hadrianus Saravia (1531–1613) julkaisi vuonna 1590 kirjoituksen *De diversis gradibus ministrorum Evangelii* (englanniksi vuonna 1592 *A Treatise on the Different Degrees of the Christian Priesthood*), jossa hän kyseenalaisti tuolloin vallalla olleen käsityksen, että Jeesuksen sanat Matteuksen evankeliumin lopussa (Matt. 28:19–20) oli tarkoitettu vain Jeesuksen 12 opetuslapselle, ei heidän seuraajilleen. Saravia vaikutti myös muun muassa Gisbertus Voetiukseen (1589–1676) ja tämän virkaanastujaisluentoihin Utrechtin yliopistossa, jossa Voetius toimi teologian professorina. Voetiuksen voidaan sanoa kehittäneen ensimmäisen hahmotuksen protestanttiseksi lähetysteologiaksi.<sup>6</sup>

1600- ja 1700-luvuilla ei länsimaissa ollut protestanttisia eikä katolisia missiologian oppituoleja, eikä juuri missiologista opetustakaan.<sup>7</sup> Vaikka saksalaiset pietistit August Herman Francke (1663–1727) ja Philip Jacob Spener (1635–1705), samoin kuin Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) korostivat enemmän sisäistä kokemusta kuin teologiaa, reformoitu teologi ja filosofi Jonathan Edwards (1703–1758), baptistilähetystyöntekijä William Carey (1761–1834) ja kuuluisa teologi Friedrich Schleiermacher (1768–1834) vaikuttivat hitaaseen muutokseen missiologian näkemiseksi akateemisena ja teologisena oppiaineena. Schleiermacher vahvisti teologian jakamisen neljään osa-alueeseen: Raamatun teksteihin liittyvä tietous (uskonnolliset tekstit), kirkkohistoria (kristinuskon historia), systemaattinen teologia (kysymys totuudesta) ja käytännöllinen teologia (teologian soveltaminen). Samoin Schleiermacher teki tilaa lähetysteologisille kysymyksille käytännöllisessä teologiassa ja vaikutti siihen, että missiologia alettiin nähdä yhtenä osana käytännöllistä teologiaa, teologian soveltamisena käytäntöön.<sup>8</sup> Missiologia saatettiin nähdä jopa lähetystyöntekijää varten kehitettynä tieteenalana. Sen näkökulmasta oli ongelmallista, että teologisten aineiden jako oli kanonisoitu sellaisena aikakautena, jolloin Eurooppa oli vielä sisäänpäin kääntynyt.<sup>9</sup> Alussa missiologia nähtiin osana nimenomaan käytännöllistä teologiaa ja kirkkohistoriaa. Myöhemmin missiologia pääsi yliopistojen ja seminaarien opetusohjelmaan omana oppiaineenaan. Tähän kehitykseen vaikutti samanaikainen kiinnostuksen kasvu muiden uskontojen historiaan.

6 Bosch 1991, 256.

7 Vuonna 1652 Wittenbergin yliopiston luterilainen tiedekunta antoi lausunnon, joka kielsi kirkon lähetysvastuun raamatullisin, historiallisin ja teologisin perustein (Bosch 1982, 16). Kyseessä oli sama yliopisto, jossa Martti Luther yli sata vuotta aiemmin oli toiminut teologian professorina.

8 Bosch 1991, 490.

9 Bosch 1982, 19, 26.

Yhtäältä haluttiin edistää lähetystyön ymmärtämistä tulevien seurakuntapap-pien joukossa, toisaalta samanaikaisesti tarjota edes hiukan etukäteiskoulu-tusta lähetystyöntekijäkandidaateille.<sup>10</sup>

Maailman ensimmäinen protestanttinen missiologian professori oli John C. Breckinridge (1797–1841), kun hänet valittiin vuonna 1835 Princetonin teologisen seminaarin lähetyskoulutuksen professoriksi. Tosin Breckinridge oli samaan aikaan myös pastoraalteologian professori. Princetonin teologinen seminaari oli siis ensimmäinen akateeminen oppilaitos, joka otti lähetystyö-hön kouluttamisen oppiaineekseen. Tavoitteena oli edistää ”lähetysinnostus-ta” ja ”Lunastajan valtakunnan tulemistä”. Breckinridgen kausi Princetonissa oli lyhyt, vain kaksi vuotta (1836–1838). Missiologia katosi Princetonin opetusohjelmasta 20 vuotta myöhemmin, vuonna 1855.<sup>11</sup>

Missiologia alkoi hahmottua erillisenä ja itsenäisenä teologisena oppiai-neena Euroopan protestanttisessa kristillisyydessä ja protestanttisissa kirkkoissa 1800-luvulla, ja katolisessa kirkossa 1900-luvun alkupuolella. Göttingenin yliopiston käytännöllisen teologian professori F. A. E. Ehrenfeuchter oli ensimmäisiä, joka käsittelee luennoillaan lähetykseen liittyviä aiheita. Hän myös julkaisi ensimmäisen laajan protestanttisuuden historiasta nousevan lähetysteorian *Die praktische Theologie* (1859). 1860-luku oli vuosikymmen, jolloin amerikkalaiset, skotlantilaiset ja saksalaiset yliopistot alkoivat perus-taa missiologian oppituolet ottaen mallia ja opiksi aikaisemmin tehdyistä yrityksistä.<sup>12</sup>

Protestanttisella puolella maaperää valmistivat Ehrenfeuchterin lisäksi J. F. Flatt ja J. T. Danz sekä erityisesti Karl Graul (1814–1864), joka ehdotti, että missiologia hyväksyttäisiin itsenäiseksi akateemiseksi oppiaineeksi. Graul oli Leipzigin lähetysseuran perustaja vuonna 1836 ja sen johtaja. Graul ehdittiin jo nimittää Erlangenin yliopistoon 1864, mutta hän kuoli ennen kuin hä-nestä olisi voinut tulla Euroopan ensimmäinen protestanttinen missiologian professori. Sanaa ”missiologia” käytti tiettävästi ensimmäisenä hollantilainen Ludwig J. van Rijckevorsel vuonna 1915.<sup>13</sup>

Erityisesti kaksi henkilöä vaikutti Euroopassa missiologian aseman vah-vistumiseen akateemisena oppiaineena. Kun Graulista ei ennättänyt tulla missiologian professoria Erlangeniin, Euroopan ensimmäinen missiologian

10 Scherer 1985, 446.

11 Scherer 1985, 446; Neely 2000, 634.

12 Jackson 2010, 294.

13 Kollman 2011, 426.

professori oli skotlantilainen lähetystyöntekijä Alexander Duff (1806–1878), kun hänet nimettiin vuonna 1867 evankelisen teologian (*evangelistic theology*) professoriksi New Collegeen Edinburghin yliopistossa. Missiologiaa alettiin opettaa itsenäisenä teologisena oppiaineena. Tosin Duffin lähdön jälkeen opituoli lakkautettiin.<sup>14</sup> Toinen suuri nimi oli Gustav Warneck (1834–1919), jota pidetään varsinaisesti missiologian oppiaineen perustajana. Hän perusti vuonna 1874 maailman ensimmäisen lähetystieteellisen lehden nimeltä *Allgemeine Missions Zeitschrift*. Warneck toimi 14 vuotta (1896–1910) Hallen yliopiston lähetystieteen professorina. Warneckin missiologia perustui Raamattuun, herätyskristillisyyteen ja romanttiseen maailmankuvaan kirjailija ja filosofi J. G. Herderin (1744–1803) ja Schleiermacherin tavoin. Warneckin kuuluisa teos on kolmiosainen *Evangelische Missionslehre* (1897–1903), jota yleisesti pidetään ensimmäisenä systemaattisena missiologian esityksenä. Warneckin nimityksen myötä vuosisadan vaihteessa oli perustettu kolme muutakin missiologian oppituolia.<sup>15</sup> Warneckin nimitys voidaan nähdä osana kehitystä, joka johti lopulta Edinburghin ekumeeniseen maailmanlähetyiskonferenssiin 1910 ja sen synnyttämään ekumeeniseen lähetyssinnostukseen. Warneckin nimitys johti Saksassa myös katolisen missiologian oppituolin perustamiseen vuonna 1910 Münsterin yliopistoon, jonne Joseph Schmidlin nimitettiin vuonna 1914.

### 8.3 Protestanttisen missiologian kehittymisen syyt

Missiologian kehittymiseen vaikutti ainakin kaksi syytä. Ensimmäinen oli se, että yleisesti uskottiin siirtomaavallan ja lähetystyön liittyvän kiinteästi toisiinsa, vaikka todellisuudessa lähetystyö kohtasi suuria haasteita eurooppalaisen siirtomaavallan voimistuessa 1800-luvulla. Lähetystyöntekijät ja lähetysseurat joutuivat puolustamaan toimintaansa monien arvostellessa heitä. Yhtäältä siirtomaaviranomaiset varoittivat lähetystyöntekijöitä sekaantumasta paikallisten yhteisöjen elämään ja rakenteisiin evankelioimisen ja seurakuntien synnyttämisen kautta, ja toisaalta ei-kristityt kyseenalaistivat heidän oikeutensa julistaa evankeliumia, jolloin tarve puolustaa ja perustella kristillistä lähetystyötä kasvoi merkittävästi, erityisesti vuosina 1880–1920. On

14 Bevens & Schroeder 2004, 221.

15 Neely 2000, 634.

kuitenkin syytä huomata, ettei edes löytöretkien aikaan paikallisen väestön evankelioiminen ollut koskaan täysin ja jatkuvasti sidoksissa siirtomaavaltaan.

Toinen missiologian kehittymiseen liittynyt tekijä oli sen Euroopan yliopistoissa saama asema, jossa sitä pidettiin käytännöllisen teologian tai kirkkohistorian osa-alueena. Warneekin mukaan missiologia ei ollut kuitenkaan mikään vierailija, vaan sillä oli kotipaikkaoikeus teologiassa (”not just as a guest but as having the right of domicile in theology”).<sup>16</sup>

Warneck asetti – kuten katolinen kollegansa Joseph Schmidlin – itselleen monia tehtäviä. Ensinnäkin tehtävänä oli opettaa ja kouluttaa niitä, jotka lähtivät lähetystyöhön Euroopan ulkopuolelle. Kyseessä oli siis missiologian kytkeytyminen lähetystyöntekijäkoulutukseen. Yhtymäkohta käytännölliseen teologiaan on selvä. Toisena tehtävänään hän piti historiallisen aineiston keruuta, jotta lähetystyön historiasta voitaisiin tehdä perusteellisia selvityksiä. Yhtymäkohta kirkkohistoriaan on selvä. Kolmas ja kaikkein tärkein tehtävä oli integroida missiologia teologian muihin oppiaineisiin.<sup>17</sup>

Missiologia teologisena oppiaineena syntyi tilanteessa, jossa lähetystyö tarvitsi teologisia perusteluja. Tällöin yliopisto vaikutti oikealta paikalta lähetystyön oikeutuksen teologiseen perusteluun. Yliopistossa haluttiin luoda kiinnostusta lähetykseen, koulutettiin lähetystyön tehtäviin ja haluttiin myös rekrytoida halukkaita lähtijöitä lähetystyöhön. 1800-luvulla missiologiassa opetettiin lähetyksen raamatullisia perusteita, apostolisen lähetystyön merkitystä, lähetystyön historiaa ja maailmanlähetyksen kulloistakin tilannetta. Pitää myös ottaa huomioon, että lähetyksen ja lähetystyön opiskelu toi opineisuutta ja uusia virikkeitä lähetyalueilta takaisin Euroopan akatemioihin ja vaikutti uusien akateemisten oppiaineiden syntyyn, ennen kaikkea yhteiskuntatieteissä. Ei ole mikään sattuma, että ”ensimmäisten etnologien ja kulttuuriantropologien suuri enemmistö oli lähetystyöntekijöitä”.<sup>18</sup> Etnologian ja antropologian lisäksi Raamatun kääntäminen muille kielille vaikutti muun muassa kielitieteen eri haarojen kehittymiseen. James S. Dennis vaikutti lähetys sosiologian syntymiseen teoksellaan *Christian Missions and Social Progress* (1897–1906), minkä ansiosta lähetystilastot ja niiden tulkinta vakiintuivat yhdeksi tärkeäksi osaksi kehittyvää missiologian oppiainetta.<sup>19</sup>

16 Bosch 1991, 489–492. Lainausta sivulla 491.

17 Kollman 2011, 434.

18 Jongeneel 1995, 226.

19 Guder 2013, 461.

Missiologian ja käytännön lähetystyön saumattomasta yhteydestä kertoo se, että monet kaikista vaikuttavimmista missiologian teoreetikoista ovat olleet hallintoalan ihmisiä. Esimerkkinä toimivat englantilainen Henry Venn (1796–1873) ja amerikkalainen Rufus Anderson (1796–1880), jotka kehittivät niin sanotun kolmen itsen periaatteen. Lähetystyön tuloksena syntyneiden kirkkojen tulee heidän mukaansa olla itsekannattavia (*self-supporting*), itsehallintoisia (*self-governing*) ja itsejulistavia (*self-propagating*). Jotkut missiologit ovat olleet lähetystyöntekijöitä kuten William Taylor (1821–1902), John L. Nevius (1829–1893), J. Hudson Taylor (1832–1905), Roland Allen (1868–1947), E. Stanley Jones (1874–1973) ja Hendrik Kraemer (1888–1965). Joistain lähetystyöntekijöistä on myöhemmin elämässään tullut missiologian opettajia ja professoreita, esimerkkeinä Stephen Neill (1900–1984) ja Donald A. McGavran (1897–1990).

1900-luvulla alettiin yliopistoissa pitää vuosittaisia missiologisia luentosarjoja. Jo 1891 Princetonin teologisessa seminaarissa oli aloitettu *Student Lectureship on Missions* -luentosarja. Vähän yli sata vuotta myöhemmin Lutheran School of Theology Chicagossa aloitti *Scherer Missions Lectures* -luennot. Vastaavia luentoja on myös Fullerin teologisessa seminaarissa Kaliforniassa. Näiden yliopistojen yhteydessä toimivat kustantamot ovat 1900-luvun loppupuolella julkaisseet lähetysteologisia tutkimuksia mutta myös poikkitieteellisiä missiologisia tutkimuksia, jotka käsittelevät lähetysten ja lähetystyöntekijöiden roolia antropologisesti samoin kuin kansantalouksien ja kansainvälisten suhteiden kehittämisessä. Kyseisten amerikkalaisten yliopistojen lisäksi on syytä mainita myös Brittein saarilla vaikuttavat kaksi merkittävää missiologista keskusta, Oxfordissa toimiva Oxford Centre for Mission Studies<sup>20</sup> ja Cambridgessä toimiva Cambridge Centre for Christianity Worldwide,<sup>21</sup> jotka tuottavat korkeatasoista missiologista tutkimusta.

Opiskelijoiden joukossa missiologian tietämystä ja lähetykseen liittyvää innostusta ovat levittäneet monet opiskelijajärjestöt, näistä kuuluisimpana epäilemättä vuonna 1886 perustettu Student Volunteer Movement (SVM) yhdessä vuonna 1889 perustetun Student Christian Movement (SCM) -järjestön kanssa. Näistä molemmista tuli kansainvälisiä järjestöjä, ja molemmat edistivät missiologian ja missiologisen tiedon leviämistä muun muassa kustannustoiminnallaan. SVM oli erittäin merkittävä opiskelijoiden lähetysinnostuksen kanavana, kun se rekrytoi tuhansia opiskelijoita lähetysten

20 Ks. <http://www.ocms.ac.uk>.

21 Ks. <https://www.cccw.cam.ac.uk>.

palvelukseen. Myöskään SVM:n ja SCM:n merkitystä Edinburghin ekumeenisen maailmanlähetyksen konferenssin 1910 taustavoimana ei saa aliarvioida. Toisaalta on arvioitu, että opiskelijoiden aktiivisuus tehdä ja toteuttaa omia lähetysohjelmiaan hidastutti missiologian pääsyä seminaarien virallisiin opetusohjelmiin.<sup>22</sup>

Sekä Edinburghin 1910 maailmanlähetyksen konferenssia edeltäneiden että sitä seuranneiden maailmanlähetyksen konferenssien ympärillä on aina ollut paljon missiologista työskentelyä, joka on lisännyt kiinnostusta missiologiaan ja kiihdyttänyt sen osaamista. Kokouksiin valmistellut esitykset ja taustaselvitykset – alkaen New Yorkista 1854 ja 1900, Lontoosta 1878 ja 1888 ja erityisesti Edinburghista 1910 – ovat olleet tärkeitä missiologisen ajattelun eteenpäin viejiä. Ne ovat myös itsessään missiologisen tutkimuksen kohteita.<sup>23</sup> Edinburghin maailmanlähetyksen konferenssin 1910 vaikutusta oli myös edelleen ilmestyvän, merkittävän ekumeenisen missiologisen aikakausjulkaisun *International Review of Mission* perustaminen vuonna 1912.

## 8.4 Termien epämääräisyys

Missiologiaan, joka on joskus suomennettu ”lähetystieteenksi”, on sisällynyt alusta alkaen teologian lisäksi myös kielitiedettä, vertailevaa uskontotiedettä ja antropologiaa. Näin ollen missiologian poikkitieteellinen luonne on leimannut sitä koko sen olemassaolon ajan. Poikkitieteellinen lähestymistapa vertailevan uskontotieteen, kulttuuriantropologian, kielitieteen ja yhteiskuntatieteiden kanssa on ollut erityisen hedelmällistä. Missiologian suurin ongelma on se, että termi ”missiologia” on epämääräinen, ja kaikenkattavaa määritelmää ei käsitteelle ole: ”Jopa ’missiologia’ laajasti käytettynä yläkäsitteenä on pohjimmiltaan määrittelemätön, mitä tulee sen omaan metodiin ja sisältöön.”<sup>24</sup> Näin ollen jokainen voi lukea käsitteeseen omat painotuksensa.

Missiologiaa voidaan luonnehtia esimerkiksi siten, että se on luonteeltaan metapraktista: se selittää uskonnollista toimintaa teologisin ja filosofisin perustein. Sekä lähetystyön että missiologian kautta kristityt ovat yhdistäneet toimintansa ja Jumala-uskonsa todellisuuteen, jossa he elävät. Kristityt toimivat siten kuin he toimivat, koska Jumala on sellainen kuin on. Tämä ajatus

22 Ahonen 1983; Scherer 1985, 447.

23 Ks. Stanley 2009.

24 Scherer 1985, 459.

liittää uskonnollisen toiminnan jumalalliseen ontologiaan. Kristityt on toisin sanoen lähetetty samaan työhön, johon Isä Jumala lähetti Jeesuksen.<sup>25</sup> Voidaan myös korostaa missiologian empiiristä luonnetta, jolloin empiirinen missiologia on metodologinen lähestymistapa lähetystyön kysymyksiin ja samalla missiologian perusta.<sup>26</sup> Missiologiassa kyse ei ole ”teologiasta, joka käsittelee lähetystehtävää miten ja milloin siltä tuntuu; kyse on pikemminkin lähetyksestä, joka on se aihe, jota teologia käsittelee. Teologialle on elämän ja kuoleman kysymys olla suorassa yhteydessä lähetykseen ja lähetystoimintaan”.<sup>27</sup>

Monet missiologian käsittelemät aiheet ja kysymykset ovat sittemmin irtautuneet missiologian alasta siten, että niitä käsittelevät muut teologian alat. Toisaalta myös monet teologisista käsitteistä ja aloitteista tulevat missiologian ulkopuolelta. Niiden ongelma on kuitenkin se, että ne eivät metodologisesti ota riittävästi huomioon missiologian käsittelemää erittäin monimutkaista ja laajaa aluetta. Missiologinen näkökulma antaa sekä tutkimukselle että opetukselle erityisen suuntautumisen, kun puhutaan esimerkiksi ekumeniasta, enemmistömaailman asioista ja ongelmista tai kontekstuaalisesta teologiasta. Näin ollen mikä tahansa kirkon kansainvälisen työn ulottuvuus ei suoralta kädeltä ole missiologista.<sup>28</sup>

Stephen Neillin kuuluisat sanat ”Jos kaikki on lähetystä, mikään ei ole lähetystä”<sup>29</sup> ovat edelleen ajankohtaisia. Käsitteiden ”lähetys” ja ”lähetystyö” määrittelemättömyydellä on ollut suora vaikutus missiologian ja sen tavoitteiden määrittelyyn.<sup>30</sup> Protestanttisen missiologian voidaan katsoa vastaan- neen ainakin seuraaviin kysymyksiin: lähetyn ja lähetystyön määrittely, perusteet, tavoitteet ja toteuttaminen. Oppiaineen kehitys tapahtui niin, että missiologia otti ikään kuin oman näkökulmansa teologisiin osa-alueisiin tavalla, joka samalla erottaa niitä toisistaan: esimerkiksi eksegetiikkaa vastaa lähetysseksegetiikka, kirkkohistoriaa vastaa lähetystyöhistoria, etiikkaa vastaa globaalietiikka, pastoraalteologiaa lähetyn metodologia. Tästä on ollut seurauksena se, että missiologia vahvisti monien mielessä kuvaa jonkinlaisesta teologisesta lisäkkeestä tai teologisten oppiaineiden tarpeettomasta kahdentumisesta. Missiologia miellettiin nimenomaan käytännön lähetystyötä varten

---

25 Kollman 2011, 427, 431.

26 Jongeneel 1995, 182.

27 Bosch 1991, 494.

28 Findeis 1998, 300.

29 Neill 1959, 81.

30 Ks. esim. Vähäkangas 2010, 228.

perustetuksi tieteenksi. Erityisesti Brittein saarilla missiologian opettamisesta erillisenä oppiaineena luovuttiin, kun muiden teologisten oppiaineiden oletettiin sisällyttävän missiologisen ulottuvuuden koko teologian alalle. Se vaikuttaa lähtökohtaisesti hyvältä ratkaisulta, mutta ongelmaksi muodostuu ensinnäkin se, että eivät kaikki teologian opettajat ole tavallisesti riittävän tietoisia kaiken teologian sisäänrakennetusta missionaarisesta ja missiologisesta luonteesta, ja toisaalta myös riittävä tieto lähetyksen ja lähetystyön luonteesta usein puuttuu.<sup>31</sup>

## 8.5 Missiologian ja ekklesiologian yhteys

Perusongelma ei ole ollut niinkään se, mitä missiologia on, vaan se, mitä lähetys, missio, on. Jos ja kun lähetys ymmärrettiin lähetystyöksi, jonka tarkoituksena oli lähes yksinomaan sielujen pelastus<sup>32</sup> tai seurakunnan ja paikallisen kirkon perustaminen,<sup>33</sup> missiologia ei oikeastaan voinut olla muuta kuin lähetystyötä ja lähetystyöntekijää varten perustettu teologinen oppiaine. Tilanne ei muuttunut niin kauan kuin missiologian elimellistä yhteyttä ekklesiologiaan ei ymmärretty, eli kirkon itsensä ei ymmärretty olevan luonteeltaan missionaarinen.<sup>34</sup> Kysymys lähetyksestä johtaa suoraan kysymyksen kirkosta ja sen olemuksesta ja tehtävästä. Protestanttisen lähetystyön alku kirkosta irrallaan olevine lähetysseuroineen ei millään tavoin edesauttanut kirkon missionaarisen luonteen ymmärtämistä. Itse asiassa uusien ja taas uusien lähetysseurojen perustamisella oli tuhoisa vaikutus missiologian myöhempään kehittymiseen akateemiseksi oppiaineeksi.<sup>35</sup> Yksittäisten asialle omistautuneiden pappien ja maallikkojen perustamat lähetysseurat ja niiden teologinen ajattelu olivat myös ainakin aluksi sen teologisen apparaatin ulkopuolella, jonka avulla kirkot hahmottivat sitä totuutta, jota ne säilyttivät ja julistivat.<sup>36</sup> Protestanttiset kirkot eivät nähneet itseään kutsutun lähetystehtävään, kun lähetystyöstä oli huolehdittu lähetysseurojen työn kautta. Myös suomalaisen

31 Bosch 1991, 492.

32 Tätä on usein luonnehdittu perinteisen protestanttisen lähetystyön painotukseksi.

33 Tämä oli erityisesti roomalais-katolisen missiologian Louvainin koulukunnan painotus.

34 Bosch 1991, 492.

35 "The well-known multiplication of missionary societies had a disastrous influence on the subsequent development of the study of mission as an academic discipline." Bosch 1982, 17.

36 Guder 2013, 458.



luterilaisen lähetystyön historia on ollut itsenäisten lähetysyhdistysten toteuttaman työn historiaa.

Lisävaikeuden toi tähän se, että monet ensimmäiset lähetysseurat olivat yleisprotestanttisia, jolloin teologisen reflektion olisi pitänyt ulottua mission kysymyksistä myös ekumeniaan. Lähetysseurojen toiminta tapahtui joko jo vakiintuneiden kirkkojen rakenteiden ulkopuolella, tai ne olivat tarkoituksellisesti yleisprotestanttisia. Lisäksi protestanttiset lähetystyöntekijät olivat hyvin usein ei-teologeja.<sup>37</sup> Yllättävää kylläkin, kirkon lähetystoiminta on edistynyt vahvimmin silloin, kun sillä ei ole ollut teologisen oppiaineen (missiologian) asemaa. Scherer<sup>38</sup> viittaa esimerkkinä erityisesti USA:n toisen suuren herätyksen (*Second Great Awakening*) jälkeiseen aikaan, jolloin opiskelijoiden piirissä lähetysinnostus, samoin kuin herätyskristillinen vapaaehtoisuus ja aktivismi, oli erittäin korkealla.

Toisen maailmansodan ympärillä tapahtunut kehitys vei siihen, että käytännössä kaikki kristilliset kirkot ymmärsivät ja hyväksyivät sen, että lähetys kuuluu kirkon olemukseen. Protestanttisella puolella ratkaisevia olivat erityisesti Kansainvälisen lähetysneuvoston Tambaramin kokous 1938 ja Kirkkojen maailmanneuvoston New Delhin yleiskokous 1961, jossa Kansainvälinen lähetysneuvosto liittyi osaksi Kirkkojen maailmanneuvostoa.

Protestanttisuudessa yksi selvimpiä ilmaisijoita lähetysten kuulumisesta kirkon olemukseen on ollut Karl Barth (1886–1968). Barth totesi 1950-luvulla:

*Apostolisena kirkkona kirkko ei voi koskaan olla eikä missään mielessä tulla itsessään ja itsensä päämääräksi, vaan apostolisen olemassaolon jatkumossa se on olemassa vain sikäli, kun se toteuttaa sanansaattajan tehtävää. [...] Kirkon lähettäminen [maailmaan] ei ole toissijaista sen olemiseen nähden. Kirkko on, koska se on lähetetty ja toimii lähetettynä. Se rakentaa itseään lähettämisensä tähden ja suhteessa siihen.*<sup>39</sup>

Myös roomalais-katolisen kirkon Vatikaanin II kirkolliskokous (1962–1965) päätyi siihen, että lähetys ymmärrettiin kirkon olennaiseksi luonteeksi.<sup>40</sup> Näin

37 Guder 2013, 459.

38 Scherer 1985, 446.

39 Barth 1953, 809.

40 Ks. esim. lähetysdekreetti *Ad gentes divinitus* Kirkon lähetystoiminnasta 1965; Pyhä ekumeeninen Vatikaanin II kirkolliskokous 2013, 61–124.

ekklesiologia toimii lähetyksen ja teologian yhteen tuojana. Lähetyksestä ei voi puhua ilman kirkkoa, eikä kirkosta ilman lähetystä ja lähetystyötä.

Kirkkoa ei enää nähty ikään kuin erillisenä tai vastapäätä maailmaa olevana, vaan lähetettynä maailmaan ja olemassaolevana maailmaa varten. Lähetystyö ei ole kirkon yksi työmuoto tai aktiviteetti, vaan ilmaus Jumalan lähetyksestä (*missio Dei*) ja kirkon syvimmästä olemuksesta. Mexico Cityn maailmanlähetyiskonferenssissa 1963 todettiin, että lähetys on kirkon uskon aitouden testi. Maailmaa ei voi jakaa lähetystyötä tekeviin ja lähetystyötä vastaanottaviin alueisiin. Koko maailma on lähetysalue, jolloin länsimaiden lähetysteologiaa harjoitetaan myös länsimaiden omassa lähetystilanteessa. Lähetystyö on kaikkialta kaikkialle.

Lähetys kuuluu kirkon olemukseen, ja kirkolle annettuna tehtävänä se on myös lahja kirkolle. Se ei ole taakka vaan ”helluntain oheistuote”. Lähetyksen lahjaluonteesta kirkolle on muistuttanut muun muassa Lesslie Newbigin:

*Me olemme pitäneet todistamista meille säilytettynä vaatimuksena emmekä ole nähneet sitä lahjana, joka on luvattu meille. Me olemme tehneet lähetyskäskestä lain, raskaan taakan, joka kohdistuu kristittyjen omaantuntoon, kun taas Uusi testamentti näkee sen armollisena lahjana, helluntain oheistuotteena – jos minulle sallitaan tällainen ilmaus. [...] Uudessa testamentissa ei ole kerrassaan mitään, joka vastaisi niitä melkein kuumeisenkiihkeitä vetoomuksia lähetystoiminnan puolesta, jotka ovat olleet yleisiä protestanttisessa lähetystyössä.<sup>41</sup>*

Myös Vatikaanin II kirkolliskokouksen lähetysdekreetti *Ad gentes divinitus* ilmaisee saman asian selkeästi: ”Lähetystoiminta ei ole mitään muuta eikä mitään vähäisempää kuin Jumalan suunnitelman ilmestyminen eli ’epifania’ ja sen täytyminen maailmassa ja sen historiassa.”<sup>42</sup>

## 8.6 Protestanttisen missiologian tulevaisuus

Kuten edellä on kuvattu, 1800-luvun kehitys – se, että lähetystyöntekijöitä kutsuttiin tehtävään, heitä koulutettiin ja heidät lähetettiin, lähetystyötä tehtiin ja kirkkoja syntyi joka puolella maailmaa – alkoi vaikuttaa teologiseen koulutukseen Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Termi ”missiologia” ei ollut

41 Newbigin 1979, 308.

42 Kirkon lähetystoiminnasta 1965; Pyhä ekumeeninen Vatikaanin II kirkolliskokous 2013, 74.

vielä käytössä. Kehitys johti merkittävään missiologian kasvuun 1900-luvun alkupuoliskolla Yhdysvalloissa ja Euroopassa. Protestanttinen missiologia eli kulta-aikaansa heti toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina, erityisesti Saksassa, Hollannissa, Pohjoismaissa ja Yhdysvalloissa. Vuonna 1950 maailman 71 missiologian professuurista 51 oli Yhdysvalloissa.<sup>43</sup> Oppituoleja ei kuitenkaan aina perustettu sen vuoksi, että missiologia olisi saavuttanut tunnustetun asemaan teologisena oppiaineena, vaan siksi, että usein lähetysseurojen paine (erityisesti Yhdysvalloissa), joskus jopa hallituksen paine, vaikutti oppituolien perustamiseen. Saksan opetus- ja kulttuuriministeriö kehotti 1900-luvun alussa Münsterin yliopiston teologista tiedekuntaa hoitamaan siirtomaajärjestelmää ja ”kiinnittämään opetuksessaan huomiota siirtomaavaltaan”. Tästä oli seurauksena se, että missiologiasta ja sen oppituolista tuli teologisen tiedekunnan ulkoasiain osasto, joka käsitteli eksoottisia mutta samalla marginaalisia asioita. Muut teologit saattoivat suhtautua missiologiaa opettaviin kollegoihin kylmäkiskoisesti, erityisesti sen vuoksi, että nämä usein saattoivat olla entisiä lähetystyöntekijöitä, jotka olivat olleet lähetystyössä ”Tahitissa, Teheranissa tai Timbuktussa”.<sup>44</sup> Samaan aikaan muut teologian opettajat saattoivat pitää itseään vapautettuina kaikesta vastuusta reflektoida teologian missiologista luonnetta.

Kuitenkin vähitellen toisen maailmansodan jälkeen missiologia ja sen opetus kääntyivät laskuun, joka on jatkunut nykypäivään saakka. Tämä kehitys on liittynyt siirtomaakauden päättymiseen ja lähetystyön luonteen muuttumiseen ja useissa pohjoisen kirkoissa lähetystyön vähenemiseen, jopa hiipumiseen. Myös lähetystyöntekijöiden määrä on laskenut niin Kirkkojen maailmanneuvoston jäsenkirkoissa kuin myös roomalais-katolisessa kirkossa. Sanoja ”lähetys”, ”lähetystyö”, ”lähetystyöntekijä” on joissain tapauksissa alettu vältellä, vaikka puhuttaisiinkin kirkon toteuttamasta lähetystehtävästä. Tähän hiipumiseen vaikutti siirtomaiden itsenäistyminen. Lähetystyö, kun sen on mielletty olleen kytköksissä siirtomaavaltaan, on saanut osansa siirtomaavaltaan kohdistuneesta kritiikistä, myös kirkkojen piirissä. Samanlaiseen kehitykseen vaikuttivat myös ei-kristillisten uskontojen voimistuminen, itsenäisten kirkkojen syntyminen ”lähetysmaille”, sekularismin nousu ja kasvu länsimaissa, mikä teki niistä lähetysalueen itsessään, ja kristillisen uskon merkityksen väheneminen suhteessa erilaisiin ideologioihin ja uskomuksiin.<sup>45</sup>

---

43 Bosch 1982, 15.

44 Sundkler 1968, 114.

45 Bosch 1982, 15.

Toisaalta 1950-luvulta on alkanut missiologian oppituu-  
lien määrän kasvu Afrikan ja Aasian yliopistoissa ja seminaareissa. Tämä liittyy  
siihen kristinuskon kehitykseen, jossa kristinuskon demografinen painopiste  
on siirtynyt eteläiselle pallonpuoliskolle. Siellä ovat myös maailman nopeim-  
min kasvavat kirkot. Niille on ominaista vahva lähetystoiminta, joka tarvitsee  
tukeen teologista ajattelua ja osaamista.

On myös huomattava, että missiologian käsittelemät aiheet eivät ole ka-  
donneet minnekään, pikemminkin päinvastoin. Monet missiologian oppituo-  
lit on silti joko kokonaan lopetettu tai niiden nimi on muutettu esimerkiksi  
globaalin kristinuskon, kulttuurien välisen tutkimuksen, kulttuurien välisen  
teologian, post-kolonialismitutkimuksen, vertailevan teologian, ekumeenisen  
teologian, maailmanuskontojen tai vastaaviksi oppituo-  
leiksi.<sup>46</sup> Voidaan kui-  
tenkin perustellusti kysyä, tuoko missiologian nimen vaihtaminen esimer-  
kiksi kulttuurien väliseksi teologiaksi mitään uutta ja erityistä käsityksemme  
kulttuurista, teologiasta tai uskontojen tutkimuksesta?<sup>47</sup>

Suomessa, esimerkiksi Helsingin yliopistossa, ei koskaan ole ollut missiolo-  
gian oppituo-  
lia. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon yliopistolle lahjoittama  
missiologian yliopiston lehtorin virka, joka perustettiin vuonna 2005, muu-  
tettiin vuonna 2016 kaupunkiteologian (”public theology”) lehtorin viraksi.

Tämän päivän yliopistossa missiologia on luultavasti kaikkein lähimpä-  
nä ekumeenista teologiaa kuin mitään muuta teologista oppiainetta, vaikka  
missiologia ja ekumeniikka eivät olekaan yksi ja sama asia.<sup>48</sup> Missiologien  
tehtävänä on muistuttaa ekumeenikkoja, että kirkkojen välisten suhteiden  
tutkiminen ja sitä kautta niiden edistäminen ei itsessään voi olla ekumee-  
nisen teologian ja toiminnan ainoa tarkoitus. Kirkkojen ykseys saatetaan  
nähdä sellaisin teologis-  
in, institutionaalisin ja organisatorisin termein, että  
kirkon lähetysten ja kristillisen todistuksen ulottuvuus katoaa, eli Jeesuksen  
rukouksen sanat ”jotta maailma uskoisi” (Joh. 17:22) unohtuvat. Toisaalta  
missiologit tarvitsevat ekumeenikkoja muistuttamaan kirkon ykseyden mer-  
kityksestä. Missiologia on luonteeltaan ekumeenista, ja ekumeniikka sisältää  
missiologisen ulottuvuuden. Tunnustuksellisella missiologialla ei vaikuta ole-  
van akateemista tulevaisuutta, mutta ekumeenisella missiologialla on.

---

46 Jackson (2010, 292) sanoo osuvasti: ”Mission involves more than just interchange or mutual exchange – it is fundamentally transformative – whether of the other or self-reflexively. Missiology cannot be reduced to intercultural theology, although it assumes it (and missiology is taught in many theological institutes with reference to it).”

47 Hintersteiner 2011, 90.

48 Bosch 1982, 30.

Missiologiaa on luonnehdittu ”teologian palvelijattareksi” (*ancilla theologiae*), mikä kertoo sen luonteesta ja roolista. Tästä näkökulmasta voidaan todeta, että ”sen [missiologian] läsnäolo muiden oppiaineiden joukossa on dialoginen ja valpas, provosoiva ja vastaanottavainen [...]. Sen tulisi pyrkiä olemaan kaikkein karismaattisin kaikista oppiaineista, samalla kertaa luottaa omaan pätevyyteensä ja tärkeyteensä mutta myös olla riittävän joustava ja nöyrä oppiakseen kaikilta.”<sup>49</sup> Missiologia on riippuvainen kaikista muista teologisista oppiaineista.

Tähän liittyen missiologialla voidaan nähdä olevan kaksi eri tehtävää. Ensimmäinen tehtävä on osoittaa teologian kytkeytymistä maailmaan. Jos se toteutuisi vakiintuneiden teologisten oppiaineiden kautta, voitaisiin ajatella, ainakin teoriassa, että teologiassa ei tarvittaisi erillistä oppiainetta nimeltä ”missiologia”, koska se läpäisisi kaikki teologiset oppiaineet eikä olisi vain yksi monien joukossa. Missiologian kannattaa kuitenkin olla omana oppiaineenaan, jolloin muita oppiaineita jatkuvasti muistutetaan niiden missiologisesta luonteesta. Missiologian pitäisi kannustaa teologiaa näkemään, että lähetys ei ole vain jokin kirkon työ- tai toimintamuoto lähetystyön muodossa, vaan osa teologian ulottuvuutta, joka varjelee kirkkoa nurkkakuntaisuudelta ja ahdasmielisyydeltä.<sup>50</sup>

Missiologian tehtävä on siis olla muiden teologisten oppiaineiden kriittinen keskustelukumppani: se esittää niille kysymyksiä, ja muut oppiaineet esittävät sille kysymyksiä. Missiologia yhtäältä haastaa teologiaa olemaan uskollinen itselleen, toisaalta vastaa sen asettamiin haasteisiin. Missiologialla on näin ollen muita oppiaineita yhdistävä ja katalysoiva rooli. Esimerkiksi käytännöllistä teologiaa, jos se ei ymmärrä omaa missiologista luonnettaan, voisi luonnehtia likinäköiseksi ja itseriittoiseksi. Silloin se on kiinnostunut ja näkee vain sen, miten kirkko toteuttaa itseään saarnojen, katekeesin, liturgian, opettamisen, pastoraalisen ja diakonisen toiminnan kautta. Silloin se ei näe kirkon seinien ulkopuolelle, ei kehitä lähetystoiminnan hermeneutiikkaa, ei ole kiinnostunut luomaan teologiaa eikä rakentamaan sellaista kirkkoa, joka toimisi Jumalan rakastamassa maailmassa. Silloin myös pohjoisten kirkkojen sisäänpäin kääntynyt asenne siirtyy ja siirretään lähetystyön myötä globaalin etelän kirkkoihin. Missiologia voi parhaimmillaan auttaa esimerkiksi juuri

49 Scherer 1971, 151.

50 Bosch 1991, 495; Bosch 1982, 26.

käytännöllistä teologiaa näkemään, mitä tarkoittaa olla Kristuksen kirkko kaikkialla maailmassa. Tällöin puhutaan missiologisesta dimensiosta.<sup>51</sup>

Missiologisen dimension lisäksi missiologian pitää huolehtia myös missiologisesta intentiosta. Inkulturaatio, vapautus, sovinto, uskontojen välinen dialogi, kehitys, köyhyys, uskon vähäisyys tai puuttuminen eivät ole ainoastaan globaalin etelän kirkkojen asioita, vaan ne koskevat yhtä lailla pohjoisen kirkkoja. Kaikille kristillisille kirkkoille missiologia on tänä päivänä yhteydessä globalisaatioon ja siihen liittyviin ilmiöihin. Vain ymmärtämällä, mitä on *missiologia in loco* kirkot voivat osallistua *missiologia oecumenicaan*.<sup>52</sup> Sama asia voidaan sanoittaa lähetyksen, evankelioimisen ja ykseyden väliseksi teologiseksi ja käytännölliseksi suhteeksi. Näiden työstäminen ja yhteisen tavoitteen näkeminen voisi tuoda esiin käytäntöjen samankaltaisuutta ja eri tieteenalojen näkökulmien yhdistämisestä koituvaa synergiaa.

Missiologian tulevaisuus näyttää yhä pirstoutuneemmalta ja monimuotoisemmalta. Siihen vaikuttaa suoraan kristinuskon kasvuun liittyvä jatkuva sirpaloituminen, jolloin monimuotoisuus ja moninaisuus ovat myös missiologialle tyypillisiä. Samanaikaisesti lähetystä ei enää ymmärretä kirkon elämän ja olemassaolon reunalla olevana, ylimääräisenä lisäkkeenä, vaan se määritellään laajemmin. Kun kirkosta sanotaan, että lähetys kuuluu sen olemukseen, se ei tarkoita, että lähetys on vain kirkkosuuntautunut. Lähetys on vielä enemmän, se on kolmiyhteisen Jumalan lähetys, *missio Dei*. Jumalan lähetys ulottuu maailmaan, jonka rajat ovat laajemmat kuin kirkon rajat. Jumala rakastaa maailmaa, minkä vuoksi kristityt on kutsuttu olemaan suolana ja valona maailmassa (Joh. 3:16; Matt. 5:13–16). Siksi ”lähetys” ei tarkoita samaa asiaa kuin ”lähetystyö”. Lähetystyö ilmentää omalta osaltaan Jumalan ulospäinsuuntautunutta rakkautta. Lähetys tarkoittaa jakautuneen ja rikkimenneen ihmiskunnan palvelemista, parantamista ja sovintoa.<sup>53</sup> Lähetys, *missio*, määrittelee myös missiologian.

51 Bosch 1991, 494–496.

52 Bosch 1991, 496.

53 Bosch 1991, 493–494.

## Lähteet ja kirjallisuus

Ahonen, Risto

- 1983 Kristillisen lähetystyön ja amerikkalaisen imperialismien dilemma John R. Mottin ajattelussa. Diss. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

Barth, Karl

- 1953 Die kirchliche Dogmatik. Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil. Zürich: Evangelischer Verlag AG. Zollikon.

Bevans, Stephen B. & Schroeder, Roger P.

- 2004 Constants in Context: A Theology of Mission for Today. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Bosch, David J.

- 1982 Theological Education in Missionary Perspective. – Missiology: An International Review 10/1, 13–34.  
1991 Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Findeis, Hans-Jürgen

- 1998 Missiology. – Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives. Ed. by Karl Müller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans & Richard H. Bliese. Maryknoll, New York: Orbis Books. 299–303.

Guder, Darrell L.

- 2013 Missiology. – The Routledge Companion to Modern Christian Thought. Ed. by Chad Meister & James Beilby. London: Routledge. 457–467.

Hintersteiner, Norbert

- 2011 From Cultural Translation to Interfaith Witness: The Intercultural Transformation of Missiology. – From World Mission to Inter-religious Witness. Ed. by Linda Hogan, Solange Lefebvre, Norbert Hintersteiner & Felix Wilfred. London: SCM Press. 85–94.

Jackson, Darrell

- 2010 The Futures of Missiology: Imaginative Practices and the Transformation of Rupture. – Walk Humbly with the Lord. Church and Mission Engaging Plurality. Ed. by Viggo Mortensen & Andreas Østerlund Nielsen. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 278–299.

Jongeneel, Jan A. B.

- 1995 Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries: A Missiological Encyclopaedia: The Philosophy and Science of Mission. Zürich: Peter Lang.

Kirkon lähetystoiminnasta

- 1965 Kirkon lähetystoiminnasta. – Pyhä ekumeeninen Vatikaanin II kirkolliskokous 2013. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus. 61–124.

Kollman, Paul

- 2011 At the Origins of Mission and Missiology: A study in the Dynamics of Religious Language. – Journal of the American Academy of Religion 79/2, 425–458.

Neely, Alan

- 2000 Missiology. – Evangelical Dictionary of World Missions. Ed. by A. Scott Moreau. Grand Rapids, Michigan: Baker Books. 633–635.

Neill, Stephen

- 1959 Creative Tension. London: Edinburgh House Press.

Newbiggin, Lesslie

- 1979 Context and Conversion. – International Review of Mission 68/271, 301–312.

Scherer, James

- 1971 Missions in Theological Education. – The Future of the Christian World Mission. Ed. by William J. Danker & Wi Jo Kang. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 143–153.
- 1985 The Future of Missiology as an Academic Discipline in Seminary Education: An Attempt at Reinterpretation and Clarification. – Missiology: An International Review 13/4, 445–460.



Stanley, Brian

2009 The World Missionary Conference, Edinburgh 1910. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Sundkler, Bengt

1968 Bedeutung, Ort und Aufgabe der Missiologie in der Gegenwart. – *Evangelische Missions-Zeitschrift* 25, 113–124.

Vähäkangas, Mika

2010 The Future of Missiologies. – Walk Humbly with the Lord. Church and Mission Engaging Plurality. Ed. by Viggo Mortensen & Andreas Østerlund Nielsen. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 217–229.

## 9 ONKO MISSIOLOGIALLA PAIKKAA KOLONIALISMIN JÄLKEISESSÄ MAAILMASSA?

---

*Mika Vähäkangas*

Lähetys eli missio on monia tunteita ja miellelyhtymiä herättävä sana, ja niinpä myös lähetystutkimus eli missiologia on useissa ideologisissa ja teologisissa keskusteluissa myrskyn silmässä. Missiologian hartioilla on suuri historiallinen painolasti, ja aikamme missiologia vastaa tähän haasteeseen monin eri tavoin. Seurauksena on se, että lähetys on viime vuosikymmeninä tulkittu monin eri tavoin, eikä tällä termillä ole yhteisesti hyväksyttyä sisältöä. Koska tämän hetken missiologian tila on historian jatkumoa, on syytä lähteä liikkeelle missiologian synnystä ja luonteesta akateemisena oppiaineena.

### 9.1 Länsimainen lähetysliike oli siirtomaavallan kanssa yhteen kietoutunut

Raamatussa ei varsinaisesti käytetä termiä lähetys, ja suomalaiselle raamatuntulkijalle lähetys tulee vastaan lähinnä liitteinä olevissa kartoissa Paavalin ”lähetysmatkoista”. Kuitenkin verbi ”lähettää” liittyy moniin raamatullisiin kertomuksiin, ei vähiten Pojan lähettämiseen maailmaan. Nimitys apostolikin perustuu samaan lähettämistä merkitsevään sanaan. Jumala lähetti siis Poikan-  
sa, profeettoja, apostolit ja niin edelleen viemään viestejään tai suorittamaan tehtäviään. Lähetettynä lähetetty oli yleensä oman kansansa keskuudessa, joskus muidenkin (esimerkiksi Joonas ja Paavali).

Lähetys substantiivina vakiintui vasta 1500-luvulla teologiseen kielenkäyttöön sen modernissa merkityksessä, kun katolisessa kirkossa sitä alettiin käyttää kirkon maantieteelliseen laajenemiseen tähtäävästä toiminnasta. Pian tämän jälkeen protestantitkin, kuten herrnhutilaiset pietistit, alkoivat levittää uskoaan uusille alueille ja kutsua tätä toimintaa lähetykseksi. Lähetyksen merkitykseksi vakiintui nopeasti (länsimaisen) lähetystyöntekijän toiminta

kristinuskon juurruttamiseksi, vahvistamiseksi tai levittämiseksi oman kulttuuripiirinsä tai kotimaansa ulkopuolella. Kun kaupungistumisen ja teollistumisen aiheuttamat muuttoliikkeet ja kulttuuriset muutokset syrjäyttivät kristinuskon asemaa länsimaissa, tuli tarpeelliseksi tehdä lähetyksentapaista työtä kaupungin työväestön keskuudessa. Tätä varten jouduttiin luomaan uusi termi – sisälähetys. Varsinaisesta lähetyksestähän ei ollut kyse tuon ajan näkemyksen mukaan, kun maiden tai kulttuurien rajoja ei ylitetty. Lähetyksen merkitys määriteltiin siis eurosentrisesti joko kulttuurin tai maantieteen kautta.

Länsimainen lähetys oli sekä tahtoen että tahtomattaan monin tavoin nivoutunut yhteen siirtomaavallan kanssa. Kun lähetyksen kohteena olevat ”pakanat” olivat jo määritelmällisesti ulkomailla ja nämä ulkomaat joko siirtomaita tai siirtomaavalloituksen kohteita, pelkästään lähetystyöntekijöiden pääsy lähetyksentililleen riippui siirtomaavallan hyväksynnästä. Länsimaisen lähetyksiliikkeen huippu lähetystyöntekijöiden määrällä laskettuna sijoittuu siirtomaavallan lakipisteeseen – varhaiseen 1900-lukuun. Tuohon aikaan myöskään paikallisväestö ei aina nähnyt eroa lähetystyöntekijöiden ja kolonialistien välillä – käyttiväthän kolonialistit kristinuskoa perusteluna toiminnalleen. Monelle siirtomaahallinnolle kristillistäminen oli osa paikallisväestön sivistämistä. Sen sijaan esimerkiksi Brittiläinen Itä-Intian kauppakomppania kielsi lähetystyöntekijöiltä pääsyn Intiaan. Ovet Intiaan aukenivat vasta Britannian kruunun otettua Intian hallintaansa. Ranska oli hyvin vastentahtoinen päästämään kristittyjä lähetystyöntekijöitä muslimivaikutteisille alueille. Molemmissa tapauksissa siirtomaavalta pelkäsi lähetystyöntekijöiden aiheuttavan levottomuutta paikallisten keskuudessa.

Länsimainen lähetyksiliike edusti useimmiten hyväntahtoista paternalistista kolonialismia, jossa valkoinen henkilö tiesi, mikä on ”pakanalle” parasta. Tässä yhteydessä on huomautettava, että naisten rooli lähetyksiliikkeessä oli ratkaiseva, kun taas siirtomaavalta oli hyvin miehinen hanke. Lähetyksompelupiirit olivat lähetyksystävien keskeinen järjestäytymismuoto. Lisäksi naisten osuus läheteistä oli huomattava, kun suurin osa miesläheteistä oli naimisissa, kun taas naimattomia naislähetyksentekijöitä oli enemmän. Organisaatiotasolla ohjat olivat kuitenkin miehillä, joille myös pappeus oli varattu. Varhainen lähetys oli suhteessa siirtomaavaltaan itsenäisempää kuin kolonialistisen sorron synkimmässä vaiheessa siksikin, että pioneerilähetit saattoivat osin työskennellä siirtomaavallan ulottumattomissa. Usein lähetystyöntekijöiden ja siirtomaavallan väliset jännitteet liittyivät siihen, että lähetit vastustivat siirtomaavallan riiston ja paikallisväestön alistamisen julmimpia keinoja. Läheskään aina tämä ei kuitenkaan tarkoittanut itse järjestelmän vastustamista.

Monesti lähetyssasemista tuli sortoa pakenevien paikallisten ihmisten pakopaikkoja, ja näin siirtomaaväkivalta edisti epäsuorasti kristinuskon leviämistä.

Siirtomaavallan kattavimpana aikana lähetyks oli tarkemmin kolonialistisessa kontrollissa, Latinalaisessa Amerikassa aiemmin kuin Aasiassa ja Afrikassa. Lisäksi rotuopista oli tullut tieteellinen totuus, ja rasismi myrkytti viimeistään nyt länsimaiset kulttuurit juuria myöten. Lähetyksliike ei voinut välttää rasismia ja kolonialismin tartunnalta, ja kristinusko tarjosi usein myös ideologista perustaa kolonialistiselle riistolle ja hirmuvallalle.

Kuitenkin kristinusko myös haastoi rotuopin äärimmäisiä muotoja ja seurauksia, koska Genesiksen mukaan ihmiset olivat kaikki Adamista lähtöisin ja Jumalan kuvia. Osa rotuteoreetikoista päätteli, että kaikki rodut eivät ole lähtöisin samasta juuresta, minkä esimerkiksi katolinen kirkko tuomitsi epäraamatullisena harhaoppina. Länsimaisen rasismia ehkä rajuinta ilmenemismuotoa, orjuutta, vastustivat Britanniassa voimakkaimmin yhteiskunnassa yleisesti oudoksutut herätyskristityt – kristinuskoon kriittisesti suhtautuvien ääri liberaalien tuella. Länsimaisen kulttuurin ylivaltaa ja siirtomaavaltaa viroksuivat yleensä eniten kaikkein radikaaleimmat herätyskristilliset järjestöt kuten China Inland Mission (CIM), joka karsasti länsimaista maallistuvaa elämäntapaa yhtä fanaattisesti kuin pakanuutta. Heidän lähetystyöntekijänsä pukeutuivat kuin kiinalaiset ja suostuivat paikalliskristittyjen hallinnolliseen alaisuuteen. Teologisesti liberaalimmat lähetit paheksuivat moista. CIM toimi keskeisenä amerikkalaisen fundamentalismin kasvualustana.<sup>1</sup> Suomalaistenkin lähetystyöntekijöiden negatiiviset käsitykset saksalaisesta siirtomaavallasta Ambomaalla perustuivat usein enemmän siihen, että kolonialismin tuoma siirtotyöläisyysjärjestelmä rikkoi perheitä ja toi syrjäiselle Ambomaalle vääriä länsimaisia vaikutteita, kuten huvituksia ja ideologioita. Ongelmaksi nähtiin siis enemmänkin kolonialismin epäsuotuisa vaikutus kristilliseen elämään kuin itse järjestelmä. Lähetithän toivoivat voivansa perustaa Ambomaalle luterilaisen kansankirkon ja sitä kautta ihanteellisen kristillisen yhteiskunnan. Siirtomaavallan tavoitteet olivat tämän kanssa ristiriidassa.<sup>2</sup>

Siirtomaiden itsenäisyysliikkeiden johto oli usein lähetyksen ylläpitämien koulujen kasvattaman paikallisen eliitin käsissä. Kuitenkin suuri osa lähetyksjärjestöistä ja lähetystyöntekijöistä pysytteli julkisuudessa politiikan ulkopuolella. Kasvava osuus lähetyksjärjestöistä ja näiden työntekijöistä tosin sympatisoi itsenäisyysliikkeitä enemmän tai vähemmän piilotetusti. Jännitteet lähetyksen

1 Austin 2007 on kattava esitys CIM:n historiasta.

2 Ks. esim. Miettinen 2005.

ja siirtomaavallan välillä kasvoivat monesti. Kun Namibian itsenäisyyden saavuttaminen pitkittyi, Suomen Lähetysseura ja sen työntekijät siirtyivät yhä avoimemmin vapausliikkeen kannalle. Tämä johti lähes kokonaan siihen, että miehitysvalta Etelä-Afrikka ei enää päästänyt lähetystyöntekijöitä kentälle. Poikkeuksena olivat Namibiassa syntyneet lähetyslapset, jotka laskettiin paikallisiksi valkoisiksi.

Kun siirtomaat alkoivat itsenäistyä toisen maailmansodan jälkeen, odotusarvona oli, että länsimaisten lähetystyöntekijöiden istuttama uususkonto huuhtoutuu pois juurineen. Toisin kävi. Afrikassa itsenäisyys pakotti paternalistisimmatkin lähetykset siirtämään ”nuorten kirkkojen” ohjat paikallisiin käsiin, ja usein seurauksena oli näiden kirkkojen räjähdysmäinen kasvu. Monesti myös aikaisemmista lähetystyöntekijöiden ja paikallisten kristittyjen välisistä kiistoista nousseet afrikkalaistaustaiset kirkot kasvoivat edelleen vahvasti. Aasiassa ei tapahtunut vastaavaa räjähdysmäistä kasvua, jos ei romahdustakaan.

Siirtomaavallan loputtua länsimaiset hallitukset suorittivat kasvojen pesun pikavauhtia. Poliitiikka ja toimet, joita oli hetkeä aiemmin toteutettu siirtomaavallan nimen alla, nimettiin pikavauhtia kehitysysteistyöksi. Yhteistyössä uusien itsenäisten valtioiden eliitin kanssa länsimaat varmistivat edelleen raaka-aineiden saatavuuden ja markkinoiden säilymisen avoimina kilpajuoksussa kommunistivaltioiden kanssa.

Kirkot ja lähetysjärjestöt olivat vähemmän notkeita takinkäännessä. Termi lähetys jätettiin paikoilleen, mutta sen sisältöä ja lähetysjärjestöjen sekä paikalliskirkkojen välisiä suhteita lähdettiin uudistamaan tarmokkaasti tasarvoisemmiksi. Lähetystyön puolella tapahtui siis jossain määrin peilikuva valtiollisen puolen prosessista. Kun kuitenkin samaan aikaan maallistuminen ja uskonnollinen moninaistuminen etenivät lännessä ennennäkemätöntä vauhtia, ainoastaan vannoutuneimmat lähetysystävät kykenivät havaitsemaan tapahtuneen muutoksen. Kuva lähetystyöstä oli jumittunut siirtomaa-aikaan, samalla kun todellisuus monessa mielessä oli muuttumassa. Kirkoille selkänsä kääntävät länsimaalaiset eivät olleet kiinnostuneita päivittämään kuvaansa lähetyksestä, ja vaikka olisivatkin, ajatus kristinuskon levittämisestä olisi näyttäytynyt heille kolonialistisena. Länsimainen lähetys oli siis kärsinyt perustavanlaatuisen imagotappion, jota se ei ole laajemmissa piireissä kyennyt enää korjaamaan.

## 9.2 Lähetysliike synnytti missiologian

Vaikka osa jo varhaisista länsimaisista läheteistä oli monella tavalla akateemisesti kiinnostuneita, missiologian synty ajoittuu vasta 1800-luvun lopulle.

Jo tätä ennen oli kuitenkin tutkimusta, jota voi nykynäkökulmasta pitää missiologisena. Esimerkiksi saksalainen, Tanskan hovin Tranquebariin, Tanskan pieneen siirtomaahan Intiassa, lähettämä pietistilähetystyöntekijä Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), tutustui ensimmäisenä eurooppalaisena perusteellisesti intialaiseen uskontoon. Hän kirjoitti tutkimustensa pohjalta tamilien jumalista vuonna 1713 kirjan, jossa yhtenä vahvana ulottuvuutena oli vertailu ja dialogi tamiliuskonnon ja kristinuskon välillä.<sup>3</sup> Lisäksi hän tutki tamilikieltä ja -kulttuuria laajemminkin. Seurauksena ei kuitenkaan ollut lähetystutkimuksen vaan orientalistisen eli Aasian-tutkimuksen synty. Kirja nimittäin nostatti Euroopassa kiinnostuksen Intian uskontoihin. Suomalaisissakin varhaisissa läheteissä oli monitaitoisia tutkijoita, kuten esimerkiksi Martti Rautanen (1845–1926), joka oli vahva sekä kansatieteessä että kielitieteessä.

Missiologia eli lähetystiede saikin alkunsa teologian sisällä Euroopassa. Gustav Warneck (1834–1910), saksalainen luterilainen pappi, ei koskaan lähtenyt lähetyskentille, vaikka oli lähetyksestä erittäin kiinnostunut. Sen sijaan hän pohti lähetykseen liittyviä kysymyksiä syvästi ja laajasti teologian ja käytännön näkökulmasta. Hänestä tuli maailman ensimmäinen missiologian professori pietistisessä hengessä toimineessa Hallen yliopistossa. Warneck määrittä lähetyksen kristinuskon leviämiseen tähtäävänä toimintana, ja hänen tutkimustensa polttopisteessä oli länsimainen lähetystyö ulkomailla. Warneckin mukaan lähetyksen ja kolonialismin suhde oli monin tavoin ongelmallinen, ja hän painotti vahvasti lähetyksen itsenäistä roolia suhteessa siirtomaavaltaan. Vaikka hän luterilaisessa hengessä painottikin sitä, että keisarille tulee antaa se, mikä keisarille kuuluu, hänen suhtautumisensa siirtomaavaltaan oli tuohon aikaan huomattavan kriittistä. Hän oli lähestulkoon tuomitseva suhteessa kolonialismiin kokonaisuudessaan, ja joka tapauksessa siirtomaavallan tavoitteet olivat lähetykseen verrattuna moraalisesti ala-arvoisia. Tämä siirtomaavaltakritiikki on nähtävä suhteessa Warneckin herätyskristilliseen taustaan, ja se vertautuu siinä mielessä CIM:n samanaikaiseen etäisyyden ottoon siirtomaajärjestelmästä.<sup>4</sup>

Warneckin panos lähetystutkimuksessa johti reaktioon katolisella puolella. Kun protestanteilla oli lähetystutkimusta, täytyi sitä olla katolisillakin. Katolisen varhaisen missiologian voi nähdä osaksi warneckilaisen missiologian katolisena sovelluksena, osaksi katolisen kirkko-opin soveltamisena

3 Ziegenbalg 1867.

4 Warneckin päätyö antaa läpikotaisen kuvan hänen ajattelustaan. Warneck 1897–1903.

lähetykseen. Varhaisen katolisen missiologian keskeisiksi maiksi nousivat Saksa, Belgia ja Espanja.

Saksa oli siis missiologian edelläkävijä, ja sinne perustettiin useita alan professuureja sekä protestanttisiin että katolisiin teologisiin tiedekuntiin. Lähetytutkimus kattoi näissä yhteyksissä teologisten tiedekuntien kaiken tutkimuksen, joka liittyi vieraisiin kulttuureihin. Näin saksalainen uskontotiede kasvoi missiologian siipien alla, olivathan nimenomaan lähetit useimmiten niitä, jotka toimittivat yliopistotutkijoille tietoja vieraista uskonnoista kaukomailla. Juutalaisten lisäksi Saksassa ei tuohon aikaan ollut juurikaan muita ei-kristillisiä vähemmistöjä.

Vaikka Edinburghin 1910 lähetyiskonferenssi ei ollut akateeminen, vaikutti se merkittävästi missiologiseen keskusteluun, koska lähetytutkimus ja länsimainen lähetyksliike olivat varhaisessa vaiheessa syvässä vuorovaikutuksessa. Edinburghin konferenssi vuonna 1910 oli ainoastaan protestanttinen ja lisäksi lähes kokonaan länsimainen konferenssi, mutta silti se muodosti pohjan kolmelle ekumeeniselle liikkeelle, joista yksi, Kansainvälinen Lähetyksneuvosto (International Missionary Council, IMC), yhdistyi 1961 kahteen jo aiemmin yhdistyneeseen liikkeeseen, joista nykyinen Kirkkojen maailmanneuvosto muodostuu. Tämä jatkumo tekee siitä merkittävän, sillä IMC:n piirissä ja myöhemmin KMN:ssa lähetyksajattelun postkolonialistiset suuntaukset saivat luontevan kasvupaikan. IMC oli lähetyksjärjestöjen, kirkkojen (sekä ”vanhojen” että ”nuorten” kirkkojen) ja akateemisen missiologian kohtaamispaikka. IMC oli missiologisen ajattelun etulinjassa, ja jo pelkästään se, että perustavan kokouksen (1921) jälkeen kaksi seuraavaa maailmanlähetyksen konferenssia järjestettiin länsimaiden ulkopuolella (Jerusalem 1928 ja Tambaram Intiassa 1938), osoittaa pyrkimystä irtautua länsimaisesta etnosentrismistä. IMC:ssä pohdittiin radikaalisti suhdetta muihin uskontoihin ja valtiovaltaan. Muiden uskontojen nouseminen vahvasti esityslistalle osoittaa sen, että IMC:ssä oli suuri tarve haastaa näkemys länsimaisesta kristinuskosta ainoana totuuden torvena. Valtiovalta oli taas suurelle osalle maailman väestöä siirtomaavalta, joko siirtomaaisäntänä tai emämaana.<sup>5</sup>

Merkittävä osa akateemisista missiologeista oli entisiä tai edelleen kentällä olevia lähetysoikeusmiehiä, jälkimmäisessä tapauksessa useimmin teologisen koulutuksen piirissä. Lähetyksen käytäntö, akateeminen tutkimus ja spiritualiteetti olivat tiukasti yhteen kietoutuneita. Missiologia oli siis vahvan tunnustuksellista samoin kuin teologia ylipäänsä pitkälle 1900-luvulle myös

---

5 Ks. Shivute 1980.

valtiollisissa yliopistoissa – jopa nopeasti sekularisoituvissa Pohjois-Euroopan maissa.

### 9.3 Kylmä sota missiologian jakautumisen kontekstina

Toinen maailmansota muutti maailman perustavanlaatuisesti. Siirtomaiden itsenäisyysliikkeet saivat merkittävää nostetta siitä, että Saksa ja Japani osoittivat mahtavien emämaiden olevan haavoittuvia – Euroopan emämaista ainoastaan Iso Britannia välttyi miehitykseltä. Lisäksi siirtomaista värvätyt sotilaat oppivat itsenäisyyspyrkimyksissä tarvittavia taitoja ja näkivät, kuinka emämaiden sotilaat kaatuivat siinä missä muutkin. Illuusio voittamattomasta valkoisesta miehestä murtui. Intian itsenäistyminen vuonna 1947 mursi padot – itsenäistyvistä siirtomaista syntyi kolmas maailma, samalla kun Länsi-Euroopasta ja Pohjois-Amerikasta tuli ensimmäinen maailma ja rautaesiripun takaisista kommunistimaista toinen maailma. Ideologisesti maailma jakautui kahtia kommunistiseen ja kapitalistiseen leiriin, joiden välillä suuri osa kolmannesta maailmasta ja muutama teollisuusmaa, Suomi mukaan lukien, pyrkivät parhaansa mukaan tasapainoilemaan.

Maailma oli jakautunut kahteen leiriin, kommunistiseen ja kapitalistiseen, jotka kävivät häikäilemätöntä kamppailua maailmanherruudesta. Tässä kamppailussa ihmisoikeudet jäivät jalkoihin sen lisäksi, että kumpikaan ideologia ei korulauseista huolimatta pohjimmiltaan paljoa pienen ihmisen oikeuksista perustanut. Sosialismi aloitti voittokulkunsa, kun Neuvostoliitto alisti Itä-Euroopan etupiirikseen, kommunistit voittivat sisällissodan Kiinassa, Kuuba ja Vietnam siirtyivät itsenäistyttyään kommunismiin ja Korean sota tempaisi puolet maasta Kiinan leiriin. Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa sosialiset vapautusliikkeet etenivät. Länsimainen nuoriso ja älymystö kiistelivät siitä, oliko maolainen vai klassinen marxilainen vallankumous ainoa oikea. Kirkollisella puolella erilaiset vapautuksen teologiat (latinalaisamerikkalaiset vapautuksen teologiat, erilaiset afrikkalaiset ja aasialaiset teologiat sekä länsimaaiset poliittiset teologiat) työstivät kristillisen uskon ja poliittis-taloudellisen oikeudenmukaisuuden suhdetta usein varsin vasemmistolaisessa hengessä, kun taas sosialisella puolella kristillinen älymystö haastoi kommunistisen propagandan.

Länsimainen lähetysliike oli kahden tulen välissä. Toisaalta vasemmistolaiset ajatukset vapautuksesta ja itsenäisyydestä elähdyttivät erityisesti työalojen nuoria kristittyjä, jotka olivat useimmiten saaneet koulutuksensa lähetyskouluissa, mutta toisaalta Neuvostoliiton ja Kiinan julma uskontopoliitiikka



kauhistutti. Yhdysvaltojen kristillinen retoriikka vetosi, kun taas sen riistokapitalismia edistävä politiikka herätti vastustusta erityisesti nuoressa polvessa ympäri maailman. Missiologia jakautui varsin vahvasti kahteen leiriin: ekumeenisessa liikkeessä niskan päälle pääsivät vasemmistolaisesti suuntautuneet vapautuksen teologian elähdyttämät lähetysteologit, jotka pyrkivät luomaan positiivista suhdetta maailmanvallankumoukseen valmistautuvan maailman lisäksi muihin uskontoihin. Konservatiivisemmat teologit vetäytyivät Kirkkojen maailmanneuvostosta ja perustivat evankelikaalisen Lausannen liikkeen, jonka näennäinen epäpoliittisuus kätki vain vaivoin selkeän länsisuuntautumisen.

Suomalainen missiologia oli samanlaisessa välitilassa kuin itse Suomikin. Kylmän sodan ajan johtavat missiologit, Matti Peltola ja Henrik Smedjebacka, olivat molemmat työskennelleet Tanganjikassa (Tansaniassa), Peltola lisäksi Angolassa ennen itsenäisyyttä. Heille sorretun kansan vapaudenkaipuu oli tuttua, samalla kun Neuvostoliitto heitti synkän varjonsa suomalaisen vapauden ylle. Ei ole siis ihme, että missiologiassa suomalaiset asemoituivat ekumeenisen ja Lausannen liikkeen välimaastoon, näin myös hieman myöhemmin Risto Ahonen.

Käsitys lähetyksestä jakautui yhtä lailla kahtia: Toisaalla oli Lausannen liike, jossa lähetys nähtiin edelleen lähinnä sielujen voittamisena Kristukselle, tai kirkkojen perustamisena. Toisaalla taas oli ekumeeninen lähetysajattelu, jossa kääntyminen kristityksi tuli yhä perifeerisemmäksi, ja keskeiseksi lähetyksessä nousi ajatus kristityn vastuusta maailmasta. Evankelikaalit näkivät maailman pelastuksen tarpeessa olevana lähetysten kohteena, kun taas ekumeeniset radikaalit missiologit katsoivat, että kirkot olivat suuremmassa uudistuksen tarpeessa kuin maailma – tai ainakin sankarilliset vapautusliikkeet. Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokouksessa Uppsalassa vuonna 1968 mottona oli, että maailman tulee asettaa agenda kirkkoille.<sup>6</sup>

Toinen maailmansota johti teologiassa myös kehitykseen, jossa luottamus ihmiseen, ei kovinkaan yllättävästi, laski pohjalukemiin. Tällöin oli vaikeaa tempautua mukaan ekumeenisten radikaalien tulevaisuudenuskoon tai monien evankelikaalien korkealentoisiin maailmanvalloitus suunnitelmiin. Missiologian alalla tämä johti Jumalan lähetys (*missio Dei*) -teeman vahvaan nousuun.<sup>7</sup> *Missio Dei* oli lähetysajattelussa hyödyllinen termi siinä mielessä, että se oli riittävän avoin, jotta siihen pystyi ripustamaan haluamiaan

6 Ks. Lundström 2006.

7 Ks. Haapiainen 2014.

teologisia aihioita. Näin se perusti pohjan toimivalle väärinymmärrykselle. Konservatiivipiireissä Jumalan lähetys nähtiin teologisena periaatteena, joka estää mission tulkittamisen inhimillisenä poliittisena toimintana. Radikaali-piireissä taas *missio Dei* nimenomaan merkitsi sitä, että Jumalan lähetys saa muotonsa myös tai jopa erityisesti yleisen historian poliittisissa käännteissä. Kaikki missiologit puhuivat mielellään sekä Jumalasta että lähetyksestä, mutta molemmat termit tulkittiin eri tavoin. Jumalan lähetys ei siis voinut rakentaa muuta kuin vaappuvan retorisen sillan näiden kahden leirin välille.

Ajatus kokonaisvaltaisesta lähetyksestä sen sijaan muodosti pohjaa uudelle yhteisymmärrykselle. Lausannen liikkeen kasvaessa vahvasti kolmannessa maailmassa sieltä tulleet teologit nostivat enenevässä määrin esiin globaalin oikeudenmukaisuuden kysymyksiä, ja näin Lausannen liikkeelle kasvoi hiljalleen sosiaalinen omatunto. Kirkkojen maailmanneuvoston radikalisoitunut linja herätti vastustusta jäsenistössä, ja osin reaktion Lausannen liikkeen syntyyn kysymykset julistuksesta ja spiritualiteetista alkoivat löytää tietään takaisin ekumeenisen missiologian esityslistalle. Suomalaisesta näkökulmasta kokonaisvaltainen lähetys tuntui luontevalta – sitähan lähetyjärjestöt olivat pääosin tehneet, ja se vastasi myös monen kolmannen maailman yhteistyökirkon itseymmärrystä.

Kylmän sodan loppuvaiheessa missiologit olivat jo nousseet poteroistaan ja kokonaisvaltaisesta lähetyksestä alkoi tulla yhdistävä tematiikka. Vuonna 1989 sekä Lausannen liike että Kirkkojen maailmanneuvosto järjestivät maailmanlähetyskonferenssinsa. Silloin oli selkeästi nähtävillä, että missiologian kylmä sota oli ohitse.<sup>8</sup> Juuri Kirkkojen maailmanneuvoston lähetyskonferenssin aikaan kommunistisen Kiinan sorto tuli räikeästi esille Taivaallisen Rauhan aukion tapahtumissa Beijingissä, kun armeija murskasi rauhanomaisen opiskelijamielenosoituksen ja murhasi mahdollisesti tuhansia siviilejä. Neuvostoliitto natisi liitoksissaan, ja uusi maailmanjärjestys oli alkamassa.

## 9.4 Missiologian kaksi perusongelmaa: lähetys ja tunnustuksellisuus

Missiologia suhteutui kylmään sotaan siten, että sen jakautuminen leireihin oli toisaalta kontekstuaalinen kehityskulku, toisaalta tapa varmistaa olemassaolonsa. Vastakkainasettelu on usein tehokas tapa varmistella olemassaolon

8 Ks. Smedjebacka 1990.

oikeutustaan. Kylmän sodan aikaiset kehityskulut aiheuttivat sen, että termiä lähetys ei enää ymmärretty kaikissa missiologisissa piireissä läheskään samalla tavalla. Samaan aikaan kuitenkin ruohonjuuritasolla ei juurikaan tapahtunut muutosta siinä, miten lähetys ymmärretään. Lähetystyöntekijä oli edelleen ulkomaille lähetetty lähetysjärjestön työntekijä, teki hän mitä työtä hyvänsä, ja seurakunnissa lähetystyö nähtiin lähetysjärjestöjen ulkomaantyönä tai rahankeruuna tuolle työlle. Suuren yleisön silmissä Suomessa ja muissa länsimaissa lähetystyö jumittui siirtomaa-aikaan. Sitä mukaa kun kolonialismin moraalittomuus tuli yleisesti tunnustetuksi, myös lähetys sai negatiivisen latauksen länsimaisen siirtomaavallan hengellisenä ulottuvuutena.

Suomessa tässä kehityksessä kirkollisilla toimijoilla, erityisesti lähetysjärjestöillä, oli osansa. Ne jatkoivat lähetys-käsitteen monopolisoimista ruohonjuuritasolla samalla kun ne edistivät periaatteellisella tasolla koko kirkon lähetysluonteen ymmärtämistä. Toisaalta lähetys on erottamaton osa kirkon olemusta, ja silloin ei ole luonnollisestikaan kyse pelkästään lähetysjärjestöjen ulkomaantyöstä vaan koko kirkon suhteesta maailmaan. Kuitenkaan seurakuntatasolla tätä muutosta ei näkynyt. Myös Kirkkojen maailmanneuvoston ja esimerkiksi Suomen Lähetysseuran sekä Kirkon Ulkomaanavun kommunikointi edisti tätä lähetysten jälkikoloniaalin käytännön ja kolonialistisen mielikuvan etääntymistä toisistaan. KMN on ruohonjuuritasolla näkyvillä kampanjoiden ja teemavuosikymmenten kautta, ja näissä oikeudenmukaisuutta edistävässä toimissa lähetys ei terminä yleensä näy. Kirkon Ulkomaanapu välttää ohjelmallisesti viestinnässään termiä lähetys, vaikka nykyisen kokonaisvaltaisen lähetyskäsitteen mukaan sen työ sijoittuisi luontevasti osaksi koko kirkon lähetystä. Suomen Lähetysseurankaan viestinnässä kirkollisten piirien ulkopuolelle lähetys terminä ei ole mitenkään viestinnän kärkenä, vaikkakin järjestön nimi pitää termiä näkyvillä. Tämä on varainhankinnan kannalta järkevää, ja lähetysten julkikuvan puhtaaksi peseminen kolonialismista olisi luultavasti taistelua tuulimyllyjä vastaan.

Missiologian ongelmaksi muodostui se, että termi lähetys on yleisessä ajattelussa kolonialismin saastuttama. Lisäksi lähetys yhdistetään monesti erilaisten uskonnollisten ryhmien aggressiiviseenkin kampanjointiin kaduilla ja kotien ovilla. Tilanteen tekee missiologian kannalta erityisen ongelmalliseksi se, että missiologia nähdään tunnustuksellisenä oppiaineena. Jos lähetystermin kontaminoituminen voidaan nähdä ainakin osin imagokysymyksenä, tunnustuksellisuuden suhteen kyseessä ei ole ainoastaan imago, vaan oppialan luonne. Tämä saa missiologian akateemisessa maailmassa erittäin haavoittuvaan asemaan, kun kristillisellä tunnustuksellisuudella ei enää ole sellaista sijaa valtiollisissa yliopistoissa kuin vielä joitakin vuosikymmeniä sitten.

Missiologia on teologinen oppiaine, ja samoin kuin teologia, se voidaan jakaa karkeasti kahteen haaraan: konstruktiviseen ja analyttiseen. Konstruktivisessa teologiassa tai missiologiassa rakennetaan omaa ajattelua, pohditaan sitä, miten kristillinen usko tai lähetys tulee ymmärtää. Tämä on aina tunnusluksellista siinä mielessä, että tutkija asemoi itsensä ja ottaa kantaa. Asemointuminen on aina suhteessa aikaisempaan ajatteluun, ja tällöin suhteudutaan aiempaan missiologiaan, joka oli tunnustuksellista myös kirkkokuntaisessa mielessä. Analyttisessä teologiassa tai missiologiassa analysoidaan jonkun toisen ajattelua (tai missiologiassa analysoidaan usein myös toimintaa), mikä mielletään usein tunnustuksellisuudesta vapaaksi toiminnaksi, vaikka tietenkään kukaan ei voi suorittaa analyysiään neutraalista asemasta. Tämän vuoksi kaikki humanistinen tutkimus on tunnustuksellista siinä mielessä, että se on positionaalista.

Missiologian kaksiulotteisen ongelman – lähetys-termin kontaminaatio ja missiologian tunnustuksellinen luonne teologisena oppiaineena – terminologinen ulottuvuus on ratkaistavissa muuttamalla nimi ja jatkamalla entiseen malliin. Tunnustuksellisuudesta nouseva problematiikka sen sijaan on perustavanlaatuisempi kysymys. Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että missiologia on säilyttänyt nimensä oppiaineena suuressa osassa kirkollisista teologisista oppilaitoksista. Näin on erityisesti enemmistömaailmassa, jossa myös suhde tunnustuksellisuuteen on monesti vielä entisenlainen. Sen sijaan erityisesti valtiollisissa ja länsimaaisissa opinahjoissa missiologia on saanut väistyä oppiaineen nimenä, ja tilalle on tullut muun muassa globaali kristinusko, kulttuurienvälinen teologia ja uskontojenvälisten suhteiden tutkimus. Valitut uudet nimet kuvastavat usein sitä, millainen painopiste missiologian tutkimuksessa kussakin oppilaitoksessa on, eikä nimenmuutos useinkaan tarkoita muutosta aikaisempaan linjaan.

## 9.5 Lähetystutkimuksen jälkikoloniaalinen käänne

Sisällöllinen uudistuminen on tapahtunut usealla rintamalla, ja yhteisenä nimittäjänä näille muutoksille on ollut siirtymä länsimaakeskeisestä kolonialistisesta lähestymistavasta kohti postkoloniaalia globaalia työskentelytapaa. Tämä kehityskulku on ollut samansuuntainen niin katolisessa kuin protestanttisessa evankelikaalisessa tai ekumeenisessa missiologiassa.

Selkeimmin hahmotettavissa muutos on kenties lähetysthistoriallisessa tutkimuksessa. Varhaisessa lähetysthistorian tutkimuksessa keskityttiin länsimaisiin lähetystyöntekijöihin ja lähetysjärjestöihin ja lähteinä olivat useimmiten

lähetysjärjestöjen arkistot. Näiden arkistojen dokumentit ovat pääosin lähetystyöntekijöiden ja järjestöjen tuottamia, jolloin tarkastelunäkökulma on lähetin tai järjestön. Paikallisten kristittyjen rooli jää siten usein varjoon, ja he muuttuvat työn kohteiksi. Ongelma on siis paljolti metodologinen: lähteet ovat yksipuoliset, ja niitä tulkittaessa ei ole monestikaan käytetty riittävästi lähdekritiikkiä. Kun tämä puute myöhemmässä vaiheessa ymmärrettiin, se pyrittiin usein kiertämään siten, ettei väitettykään tutkittavan muuta kuin lähetystyöntekijöiden kuvaa kehityskuluista. Tämä ratkaisu osoittaa jo jonkinasteista nöyryyttä, mutta itse perspektiiviharhaa se ei ratkaise.

Uudemmassa lähetystyöhistoriallisessa tutkimuksessa paikallisten kristittyjen toimijuus nousee keskeiseen rooliin.<sup>9</sup> Erityisesti tämä on näkyvässä enemmistömaailmasta<sup>10</sup> lähtöisin olevien tutkijoiden töissä omista kirkkoistaan.<sup>11</sup> Tämä on merkittävä parannus aikaisempaan, koska tilastollisesti esimerkiksi ELCIN:in, Suomen Lähetysseuran namibialaisen yhteistyökirkon, jäsenistön kasvukäyrä korreloi vahvasti sen kanssa, missä määrin vastuuta siirrettiin suomalaisista namibialaisiin käsiin. Paikalliskristittyjen toimijuuden korostaminen edellyttää uudenlaista jälkikolonialista lähdekritiikkiä suhteessa arkistoaineistoihin, suullisen historian ottamista mukaan suullisen historian kulttuureissasekä paikalliskielisten tekstien laajaa huomioimista kirjallisissa kulttuureissa. Tämä edellyttää huomattavasti laajempia kielivalmiuksia kuin aiempi kolonialistinen lähestymistapa, sillä eurooppalaisten kielten rinnalle nousevat paikalliset yleiskielet ja vernakulaarit. Mikäli lähetystyöntekijöiden ja järjestön kieli ei ole siirtomaavallan kieli, erittäin harvalla henkilöllä on edes kielellisiä valmiuksia toteuttaa tällaista tutkimusta. Niinpä esimerkiksi pohjoismaisten lähetysjärjestöjen työstä on vain vähän sekä paikallisen toimijuuden että lähetystyöntekijänäkökulman huomioivia tutkimuksia. Näiden kirjoittajat ovat lähinnä pitkän linjan lähetystyöntekijöitä, joille on kertynyt sekä vernakulaarin että siirtomaakielen taito.<sup>12</sup>

Teorian osalta tämä tutkimuksellinen siirtymä tekee tilaa jälkikolonialisille, intersektionaalisille ja muille jälkimodernille tulkinnoille. Metodisesti lähestymistapaa voisi vielä viedä eteenpäin vertailevalla suullisen historian

9 Tällaisen tutkimuksen lippulaiva Pohjolassa oli Sundkler & Steed 2000.

10 Termi ”enemmistömaailma” on tullut käyttöön protestina termille ”kolmas maailma”. Tämä on käännös ranskan termistä *tiers monde*, joka viittaa kolmannekseen. Käytettäessä termiä ”enemmistömaailma” painotetaan sitä, että ihmiskunnan enemmistö, ei kolmasosa, kuuluu tähän osaan maailmaa.

11 Esim. Niwagila 1991.

12 Tolo 1998; Åhman 2014.

tutkimuksella, jossa samoja tapahtumakulkuja tarkasteltaisiin sekä lähetystyöntekijöiden että paikalliskristittyjen ja mahdollisesti myös paikallisten ei-kristittyjen näkökulmasta. Toistaiseksi tällaista tutkimusta ei juurikaan ole tehty.

Lähetysthistorian jälkikoloniaalinen käänne on samalla tietyllä tavalla lähetysthistorian loppu. Nyt enemmistömaailman lähetysthistoria muuntuu enemmistömaailman kirkkohistoriaksi. Kun lähetystyöntekijä siirtyy näytämön keskeltä syrjemmälle, ero lähetysthistorian ja muun kirkkohistorian välillä pienenee. Eihän Suomenkaan kirkkohistoriassa käsitellä ristiretkien aikaa (kolonialistisena) lähetysthistoriana, vaikka sitä se oikeastaan on.

## 9.6 Nykyinen lähetysteologia liittyy usein empiiriseen tutkimukseen

Vanha lähetysteologia liittyi luonnollisesti tiiviisti lähetysten käytäntöihin ja oli luonteeltaan lähetysten oikeutusta, merkitystä ja tavoitteita luotaavaa. Siinä oli kyse länsimaisen lähetysliikkeen osin itsekritiittisestäkin teologisesta reflektiosta lähetysten käytäntöjen suhteen. Lähetysteologian ja muun teologian välinen suhde oli varsin selvä, kun lähetys oli jotain, joka tapahtui kaukomailla, ja varsinainen kirkko, jonka oppia ja toimintaa varsinainen teologia käsitteli, oli kotimaassa. Mutta tämä yksinkertainen maantieteellinen ajattelutapa ei enää pätenyt, kun koko maailma muuttui 1900-luvun mittaan lähetyskentäksi länsimaiden sekularisaation ja maahanmuuton tuoman uskonnollisen pluralismin seurauksena ja samaan aikaan kristinusko muuttui aidosti globaaliksi kirkkojen kasvaessa muualla maailmassa.

Myös kasvava tietoisuus todellisuuden sosiaalisesta rakentumisesta<sup>13</sup> kaivoi maata tämän etnosentrisen jaon alta. Lähetysteologiasta kasvoi nimittäin monissa yhteyksissä kontekstuaalinen teologia, jossa pyrittiin tietoisesti sopeuttamaan kristillistä uskoa paikalliseen kulttuuriseen ja sosiaaliseen kontekstiin. Myös akateemisessa teologiassa havahduttiin paikoitellen perinteisen lähestymistavan kapeuteen, mikä myös vauhditti kontekstuaalisten teologioiden syntyä. Missiologit myönsivät hyvin pian, että kaikki teologia on kontekstuaalista, ja kehittivät erilaisia teorioita siitä, miten kristillisestä uskosta saadaan esille universaali ja muuttumaton, jotta voitaisiin tietää, mitä kaikkea saa muokata. Samaan aikaan monet länsimaiset teologit pitivät

---

13 Berger & Luckmann 1967.

kontekstuaalisia teologioita oikean teologian sovelluksina. Vapautuksen, afrikkalainen, feministi-, eko- ja poliittinen teologia nähtiin siis oikean eli miehisen keskiluokkaisen ja -ikäisen eurooppalaisen teologian muunnelmia. Vaikka näin ei enää voida sanoa sen paremmin länsimaisesta filosofiasta kuin globaalista teologiasta, tämä mentaliteetti ei ole teologiasta vielä kadonnut. Monet teologit eivät ole vielä vetäneet johtopäätöksiä kaiken teologian kontekstuaalisuudesta – että kaikki teologia on suhteellista ja kaikki kristinuskon muodot ovat synkretistisiä. Kristinuskon synkretistisyyden taustalla on se, että kaikki uskon muodot ovat vahvasti kontekstinsa muovaamia, eikä uskontoa ole mahdollista eristää muusta kontekstista.<sup>14</sup> Tämä tarkoittaa sitä, että myös kontekstin uskonnollinen ulottuvuus tulee väistämättä kuvaan mukaan kontekstuaalisuusprosessissa. Keskiaikainen katolinen kirkko oli tässä kysymyksessä realistisempi kuin myöhemmät kolonialismin sokaisemat lähetystyöntekijät. Keskiajan Euroopassa rakennettiin kirkollisia perinteitä tietoisesti esikristillisen uskonnollisen perinteen pohjalle. Srilankalainen jesuiitta, Aloysius Pieris, ehdottaa, että tämä kuuluu kristinuskon luonteeseen ”metakosmisena” uskontona. Luonteensa takia kristinuskko rakentaa aina jonkin aiemman uskonnollisen perinteen päälle.<sup>15</sup>

Länsimaisen teologian kumppanina on perinteisesti useimmiten filosofia. Keskiajalla agendana oli Anselm Canterburyläisen tyyliin ymmärrystä etsivä usko, kun taas valistuksen ajasta alkaen tavoitteena on useimmiten ollut pyrkimys saattaa kristillinen usko ymmärrettäväksi ja hyväksyttäväksi kulttuurisessa ympäristössä, jossa sen uskottavuus on heikentynyt. Molemmissa hankkeissa filosofia on varsin luonteva työkalu.

Enemmistömaailmassa sen sijaan polttavimmat teologiset kysymykset eivät monestikaan liity teoreettiseen uskottavuuteen vaan siihen, mitä annettavaa kristillisellä uskolla on köyhyyden, sairauden ja epäoikeudenmukaisuuden alistamien ihmisten todellisuudessa. Tällöin keskiöön nousee ihmisten arkitodellisuus, johon käsiksi päästäkseen teologin täytyy laskeutua filosofisista sfäreistään. Tällaisessa tilanteessa erilaiset empiiriset ihmistieteet, kuten kulttuuriantropologia, politiikantutkimus, sukupuolentutkimus ja sosiologia, nousevat teologian keskustelukumppaneiksi aivan uudella tavalla. Lähetysteologialle postkoloniaalisen käänteen täytyy siis merkitä avautumista empiirisille lähestymistavoille. Tämän ei kuitenkaan tarvitse merkitä sitä, että maailmankuvan filosofis-teoreettiset ulottuvuudet sivuutetaan, koska

---

14 Vähäkangas 2018.

15 Pieris 1988.

niilläkin on oma vaikutuksensa arkitodellisuuteen saakka. Filosofian ja teorian etuoikeutettu asema teologian tärkeimpinä keskustelukumppaneina tulee kuitenkin haastetuksi.

Sen lisäksi, että jälkikoloniaalinen käänne merkitsee lähetysteologialle avautumista empirian suuntaan, lähetysteologian tulee avautua myös globaalin kristinuskon ja moniuskontoisuuden suuntiin.

## 9.7 Globaali kristinusko missiologian kontekstina

Globaalin<sup>16</sup> kristinuskon suuntaan avautuminen merkitsee muutakin kuin että yksinkertaisesti myönnetään lähetyksen länsimaakeskeisyyden olevan historiaa. Normatiivisen teologian tekemisen näkökulmasta se merkitsee sitä, että länsimainen konteksti ei enää ole automaattisesti ainoa teologian uskottavuuden ja merkittävyyden mittari. Kristinuskon moninapaisuus ja globaali luonne merkitsee sitä, että länsimaisen (lähetyks)teologin tulee olla entistä itsekriittisempi ja hakea keskustelukumppaneita kulttuurisesti laajalta rintamalta. Jos näin ei tehdä, länsimaissa työstettävä (lähetyks)teologia kiihtuu omaan merkityksettömyyteensä. Keskustelukumppaneiden hakeminen ei kuitenkaan merkitse sitä, että enemmistömaailmasta etsitään omaa kantaa tukevia ajatuksia ja niitä käytetään teologisissa ja kirkkopoliittisissa väännöissä keppihevosina. Pikemminkin lähetysteologit haastetaan opiskelemaan entistä laajemmin maailman kulttuureita ja konteksteja, jotta enemmistömaailman sisarten ja veljien kunnollinen ymmärtäminen mahdollistuisi. Missiologit ovat olleet teologiassa tässä edelläkävijöitä, ja yksi missiologian suurista tehtävistä on muistuttaa teologeja tästä haasteesta.

Samalla myös vanha tapa hahmottaa oikeaa oppia joutuu kriittiseen tarkasteluun. Kirkoissa ja osin teologiassakin on ollut vallalla ajatus siitä, että eurooppalainen perinne hahmottaa kristinuskon sanoman universaalilla ja oikealla tavalla, vaikka siinä on variaatioita – ortodoksisuus, katolisuus ja protestanttisuus. Historiallisessa tarkastelussa tämä näkemys on kestävä, koska se sivuuttaa täysin orientaalkirkkojen traditiot, vaikka huomattavan

---

16 Tässä yhteydessä termillä globaali ei viitata oletettuun kristinuskon universaaliuteen vaan siihen, että kristinuskko on levinnyt kaikkialle maailmaan. Tämä merkitsee sitä, että kristinuskko on monimuotoisempi kuin koskaan ennen.



osan kristillisestä historiasta nämä kirkot muodostivat mahdollisesti jopa kirkon enemmistön.<sup>17</sup>

Länsimaissa on jälleen kristinuskoa vähemmän kuin muualla maailmassa, ja katolista kirkkoa lukuun ottamatta länsimaisiin kirkkoihin opillisessa riippuvuussuhteessa olevat kirkot näyttävät sivurooleja enemmistömaailmassa. Eri tavoin karismaattiset ja eurooppalaisesta näkökulmasta katsoen eksoottiset uskontulkinnat ovat valtavirtaa. Katoliset ja vaikkapa luterilaiset kirkot enemmistömaailmassa poikkeavat myös merkittävästi eurooppalaisista sisarkirkoistaan muodollisesta opillisesta jatkumosta huolimatta. Jumalanpalvelus, kristillisen elämän kysymykset sekä se, miten periaatteessa sama oppi tulkitaan, poikkeavat usein merkittävästikin länsimaisista sisarkirkoista. Tämä johtuu osin erilaisesta kulttuuritaustasta, mutta myös osin markkinatilanteesta, jossa erilaiset paikallisin voimin pystytetyt kirkot vetävät erityisesti nuorison ja proletariaatin keskuudessa pidemmän korren. Jos teologiassa jatketaan vetoamista kristittyjen yhteistä mielipidettä korostavaan *sensus communis*-ajatukseen, sen pohjan täytyy ehdottomasti olla merkittävästi laajempi kuin länsimaiset teologian professorit ja piispat.

## 9.8 Uskontojen moneus missiologian kontekstina

Uskontojen moninaisuus on ollut todellisuutta suuressa osassa maailmaa enimmäkseen ajan historiassa. Yhteiskunnissa, joissa näytti olevan vallalla yhteinäiskulttuuri, kuten takavuosien Suomessa, syrjäytettiin kuitenkin vähemmistökulttuurit ja -uskonnot julkisuudesta – saamelaiset, romanit, tataarit, juutalaiset ja niin edelleen – lukuun ottamatta näille silloin tällöin varattua eksoottisen koristeen roolia. Uskontojen moninaisuus oli ja on kuitenkin läsnä myös yhteiskunnissa, joissa ei ollut tai ole uskonnonvapautta. Jopa tiukasti yksiuskontoisissa maissa, kuten vaikkapa nykypäivän Iranissa tai aikanaan Ruotsi-Suomessa, uskontojen moninaisuus toteutuu toisaalta kansanuskossa olevissa valtionuskonnon ulkopuolelta tulevissa aineksissa tai kokonaisissa uskomusjärjestelmissä, ja toisaalta siinä, että kaikki uskonnot ovat pohjimmiltaan useamman uskonnon sekoituksia. Niinpä esimerkiksi islamilaisen kansanuskon pyhimystenpalvonnassa pyhimykset voivat olla alun perin juutalaisia tai kristittyjä tai suufilaisessa mystiikassa on paljon naapuriuskontojen elementtejä sekä uskoon että käytäntöön liittyen.

---

17 Ks. Jenkins 2008.

Länsi-Euroopassa totuttiin menneinä vuosisatoina tekemään teologiaa miltei aivan kuin muita uskontoja ei olisi olemassakaan. Teologien keskustelukumppaneina olivat muita uskonuuntia edustavat kristityt tai valistuksen ajoista alkaen erityisesti maallistuneet akateemiset kollegat. Kristillinen teologia, joka alun alkaen oli syntynyt apologiana uskontojenvälisessä kohtaamisessa, oli menettänyt alkuperäisen kontekstinsa. Nykyään tämä alkuperäinen konteksti on tullut takaisin uudessa muodossa ja haastaa teologian uudistumaan. Missiologia taas on tarkastellut kristinuskon ja muiden uskontojen välistä kohtaamista alun alkaenkin. Tämä kohtaaminen tosin sijoitettiin oman kulttuuripiirin ulkopuolelle lähetyksmaille.

Länsimaat ovat kuitenkin muuttuneet ratkaisevasti moniuskontoisemmiksi. Osin tämä johtuu tietenkin siitä, että siinä määrin kuin yhtenäiskulttuurin ideologia murtuu, kykenemme näkemään jo historiallisesti yhteiskunnissamme olleen moninaisuuden. Lisäksi matkustelun, median ja henkilökohtaisten kontaktien kautta me muutumme itse. Elämäntapamme imee itseensä vieraiden kulttuurien ja uskontojen tapoja, arvoja ja uskomuksia. Itämainen meditaatio, mindfulness, kamppailulajit, ruoka ja viihde ovat tulleet osaksi länsimaista elämänmuotoa, ja esimerkiksi usko jälleensyntymiseen on varsin yleistä. Silti vain harvat kääntyvät vaikkapa buddhalaisiksi siinä mielessä, että liittyisivät johonkin buddhalaiseen uskontokuntaan. Islamin vaikutus esimerkiksi helsinkiläiseen nuorisokulttuuriin kuuluu esimerkiksi kielessä, kun arabiankielisiä uskonnollisväritteisiä sanontoja kääntyy suomeksi ja tulee osaksi kantasuomalaistakin nuorisokieltä.

Luonnollisesti maahan- ja maastamuutto lisäävät myös uskonnollista kirjoa. Erityisesti islam on nostettu maahanmuuttokeskustelussa tikun nokkaan, mutta maahanmuutto tuo Suomeen muitakin uskontoja, myös meille aiemmin tuntemattomia kristinuskon muotoja. Kun yhä useampi suomalainen muuttaa ulkomaille, ja osa palaa myöhemmin takaisin, myös tämän muuttoliikkeen mukana tulee vaikutteita muista uskonnoista. Kun asutaan muualla pidempään, todennäköisyys uskonnon vaihtamiseen tai pitkälle menevään toisen uskonnon omaksumiseen kasvaa.

Uskonnollinen moninaisuus näyttäytyy kolmella tasolla: yksilön, uskonnollisten yhteisöjen sekä yhteiskunnan tasoilla. Yksilön tasolla tämä moninaisuus ei tarkoita ainoastaan sitä, että yksilö kohtaa muiden uskontojen edustajia vaan myös sitä, että itse kukin omaksuu, osin huomaamattaankin, vaikutteita, tapoja ja ajatuksia muista uskonnoista. Uskonnot siis sekoittuvat elämässä ja mielessä. Uskonnollisten yhteisöjen tasolla moninaisuus merkitsee tietenkin sitä, että ollaan suhteessa muihin uskonnollisiin yhteisöihin, mutta

lisäksi jokainen uskonto on jo alusta alkaen sekoitus erilaisia uskonnollisia perinteitä. Kristinuskon rakentaa juutalaisuudelle, joka taas oli saanut vaikutteita kanaanolaisista, mesopotamialaisista ynnä muista uskonnoista. Lisäksi uusplatonismilla on ollut kristinuskon muotoutumisvaiheessa merkittävä rooli. Nykyisinkin kristinuskon eri muodot imevät vaikutteita muista uskonnoista – länsimaissa esimerkiksi buddhalaisesta mystiikasta ja Afrikassa taas erityisesti afrikkalaisista perinteisistä uskonnoista. Kaikki uskonnot ovat pohjimmiltaan ja jatkuvasti uskontojen sekoittamista. Mikään uskonto ei siis ole siinä mielessä puhdas, että se olisi uskontojenvälisistä vaihtokaupoista osaton.<sup>18</sup> Yhteiskunnan tasolla uskonnollinen moninaisuus tulee kohdatuksi niin julkisen keskustelun kuin muuttuvien käytänteiden tasoilla. Esimerkiksi Helsingin suurmoskeijahanke ei ollut vain muslimeille ja islaminpelkoisille kiinnostava aihepiiri, vaan keskusteluun osallistuivat monet tahot.

Missiologialle moniuskontoisuus on toisaalta luonnollinen olotila, toisaalta haaste. Koska missiologia on aina työstänyt uskontojen kohtaamista, alalla on pitkän ajan kuluessa kertynyt osaamista tästä aihepiiristä. Siinä mielessä missiologit ovat paremmin varustautuneita muuttuvan maailman tarpeisiin kuin muut teologit. Kuitenkin missiologian tunnustuksellinen luonne ja sen länsimaiseen lähetysliikkeeseen kiinnittynyt perinne tekevät nykytilanteen hyväksymisen ja havaitsemisen osittain vaikeaksi. Kun länsimaisen lähetysliikkeen lähtökohtana oli uskonnollisen ja kulttuurisen monimuotoisuuden vähentäminen kristillistämällä ja sivistämällä maailman kaikki kansat, vaatii uskonnollisen moninaisuuden ottaminen lähtökohdaksi irrottautumista tästä perinteestä. Vaikka missiologi ei sanoutuisikaan irti toisin uskovien kääntymisestä lähetysten tavoitteena, täytyy nykyisessä tilanteessa kyetä näkemään uskonnollinen moninaisuus laajemmin.

## 9.9 Kristinuskon antropologia ja kulttuurienvälinen historia missiologian naapurina

Paradoksaalisesti samalla kun missiologia on menettänyt asemiaan akateemisessa maailmassa, missiologian peruskysymykset kristinuskon ja muiden maailmankuvien kohtaamisesta sekä kulttuurien kohtaamisesta kristinuskon sisällä herättävät akateemisessa maailmassa yhä laajempaa kiinnostusta. Kristillinen lähetys on nimittäin globalisaation ja kulttuurien kohtaamisen

---

18 Fridlund & Vähäkangas 2018.

edelläkävijöitä. Väitän, että kristinusko on kulttuuris-historiallinen edellytys nykyisenkaltaiselle globalisaatiolle.<sup>19</sup> Toisenlaisissa olosuhteissa olisi tietenkin ollut mahdollista, että jokin toinen maailmankuva olisi toiminut hieman erilaisen globalisaation kasvualustana.

Teologialla ja kulttuuri- tai sosiaaliantropologialla on pitkä ja kompleksinen suhde. Varhainen antropologia oli vahvasti lähetystyöntekijöiden kentiltä lähettämien tietojen varassa. Monet varhaiset lähetit, kuten vaikkapa Martti Rautanen, olivatkin taitavia kansatieteilijöitä. Myöhemminkin monien antropologien kenttätönn onnistuminen riippui paljolti paikalla olleiden lähetystyöntekijöiden myötämielisyydestä. Samalla kuitenkin antropologiassa suhtauduttiin usein hyvin kriittisesti kristillisen lähetystyön kulttuuri-imperialistiseen lähestymistapaan, jota kuvasti muun muassa se, että lähetit toivoivat paikallisasukkaiden kääntyvän kristityiksi ja hylkäävän pakanalliset tavat. Antropologia juhli inhimillisten kulttuurien moninaisuutta, jota maailmanlähetys tuhosi. Silti teologian ja antropologian välillä oli myös rakentavaa vuoropuhelua.<sup>20</sup>

Antropologeilla oli tapana häivyttää lähetystyöntekijät ja myöhemmin paikalliset kristityt vieraista kulttuureista maalaamastaan kuvasta. Kristittyjä ryhmiä ei yleensä kelpuutettu antropologian tutkimuskohteiksi. Kun monilla alueilla kristinusko kasvoi vahvasti, antropologeille tuli yhä vaikeammaksi löytää kenttiä, joilta kristillinen vaikutus puuttuisi. Esimerkiksi kun amerikkalainen antropologi Joel Robbins meni kenttätööhön syrjäisen Urapmin-kansan pariin Papua-Uuteen-Guineaan, hän havaitsi, että koko kansa oli kääntynyt oma-aloitteisesti helluntailaisiksi lähetettyään nuoria miehiä ottamaan selvää, mistä siinä on kyse.<sup>21</sup> Robbins ei hylännyt tämän vuoksi suunnittelemaansa kenttätöitä, vaan teki sen kristittyjen parissa. Robbins kuuluukin ensimmäisen polven kristinuskon antropologeihin<sup>22</sup>, antropologeihin, joiden tutkimuskohteena ovat kristilliset yhteisöt.

Kristinuskon antropologit havaitsivat pian, että teologialla on heille annettavaa tutkimuskohteen ymmärtämisessä. Niinpä antropologian ja teologian välille kasvoi uusia suhteita yhteisen tutkimuskohteen kautta. Missiologiassa kansatieteelliset menetelmät, joita erityisesti antropologit ovat kehittäneet, ovat

19 Ks. tarkemmin Vähäkangas 2014.

20 Larsen 2014.

21 Robbins 2004.

22 Kristinuskon antropologia (*anthropology of Christianity*) on viime vuosikymmeninä muotoutunut antropologian ala. Ks. Bialecki & Haynes & Robbins 2008. Jo tätä ennen oli toki ollut yksittäisiä antropologeja, joiden tutkimuskohteena oli ollut kristillisiä yhteisöjä.

olleet käytännössä alusta alkaen tärkeitä. Kristinuskon antropologian myötä missiologian ja antropologian yhteistyö on syventynyt, tullut luontevammaksi ja myös vuorovaikutteisemmaksi. Viimeisimpänä käänteenä on se, että antropologit ovat kiinnostuneet teologiasta – ei välttämättä kristillisestä vaan myös muiden uskontojen teologioista.<sup>23</sup> Näin sellaiset maailmankuvalliset ulottuvuudet, jotka ovat aiemmin olleet miltei vain missiologioiden kiinnostuksen kohteita, ovat päätyneet antropologienkin suurennuslasin alle. Tämä on luonnollisesti missiologialle ja myös teologialle positiivinen kehityskulku, koska tällä tavoin saadaan tutkimukseen uusia näkökulmia.

Historiantutkimus on siirtymässä tai siirtynyt kansallisesta historiankirjoituksesta kohti avoimempia vesiä; paikallista ja kansallista historiaa ei voi kirjoittaa erillään laajemmasta kontekstista. Ratkaisuna tähän on esitetty sekä kansainvälistä että globaalia historiaa ja myöhemmin vielä vertailevaa lähestymistapaa. Näissä ratkaisuissa kuitenkin ajaututaan helposti vahvasti yleistäviin lintuperspektiiveihin, mikä on toisen kehityskulun, arjen historian, vastakohta. Tämän ratkaisemiseksi on ehdotettu yhteen kietoutunutta historiaa (*histoire croisée / entangled history*). Siinä lähtökohtana on, että tutkimuskohteen rajaamisesta huolimatta otetaan huomioon, miten eri alueet, kansat, kulttuurit ja taloudet kietoutuvat yhteen. Tällöin yhdeksi historian keskeiseksi kysymykseksi nousee rajat ylittävä vuorovaikutus.<sup>24</sup> Länsimainen lähetysliike oli suuren mittaluokan kulttuurillisia, maantieteellisiä, yhteiskuntaluokkien ja sukupuoliroolien rajoja ylittävä globaali prosessi. Vaikka se oli monin tavoin kietoutunut yhteen siirtomaavallan kanssa, sillä oli omaehtoinen logiikkansa ja omat tavoitteensa. Tämän vuoksi se on yksi mielenkiintoisimmista kulttuurienvälisen historian tutkimuskohteista.<sup>25</sup>

Historiantutkijat pyrkivät tarkastelemaan tutkimuskohteitaan kriittisesti. Tutkijan mukaan tietenkin vaihtelee, mitä tämä kriittisyys kulloinkin merkitsee. Joka tapauksessa lähtökohta on useimmiten missiologiaan nähden erilainen. Varhaisessa vaiheessa missiologit olivat pääosin lähetystyöntekijöitä, myöhemmin usein kirkollisesti aktiiveja teologeja, mistä on usein seurannut tunnustuksellinen pohjavire ja paikoin myös puuttuva kriittinen etäisyys. Ei siis ihme, että suhteet missiologioiden ja kulttuurienvälisen historian tutkijoiden välillä hakevat vielä muotoaan. Missiologian historiallisen ulottuvuuden kolonialististen jäänteiden karistamisessa yhteistyö kulttuurienvälisen historian

23 Fountain & Lau 2013.

24 Ks. Werner & Zimmermann 2004.

25 Suomessa länsimaista lähetystä ovat historioitsijoista tutkineet mm. Jalagin 2007 ja Miettinen 2005.

kanssa olisi toivottavaa. Kulttuurienvälinen historia taas voisi hyötyä merkittävästi monen missiologin kieli- ja kulttuuritaidoista. Historioitsijoiden kielitaidot rajoittuvat usein länsimaisiin kieliin, eikä monella ole pitkäjänteistä kokemusta paikalliskulttuureista.<sup>26</sup>

## 9.10 Missiologia teologian uudistuksen edelläkävijänä

Missiologia-oppiaine on joutunut kohtaamaan länsimaisen rasismien, kolonialismin ja kulttuuri-imperialismin haasteet jo alusta alkaen globaalin luonteensa takia. Muu teologia on voinut väistää länsimaiseen kulttuuriin juurtuneita myrkyllisiä ajatusmalleja koskevat kysymykset. Tämä on ollut mahdollista siksi, että länsimainen akateeminen teologia on sulkeutunut omaan kulttuuriseen kuplaansa. Kristinuskon painopisteen siirtyminen enemmistömaailmaan on hiljalleen alkanut puhkaista tätä kuplaa.

Missiologian kohtaaminen länsimaisen kulttuuripiirin synkän puolen kanssa on johtunut suurelta osin enemmistömaailman teologien ja muiden kristittyjen esittämistä haasteista suhteessa länsimaiseen lähetystyöhön, osittain myös lähetysliikkeen ja lähetystyöntekijöiden itsekritiikistä. Seurauksena on ollut missiologian pirstoutuminen, kun ratkaisua on haettu määrittämällä lähetys uudelleen tai ainakin uudistamalla lähetysten käytäntöjä. Enää ei olekaan yhteisymmärrystä siitä, mitä lähetys tarkoittaa.

Missiologian hajaannus ja länsimaiseen lähetykseen liittyvä koloniaalinen leima ovat aiheuttaneet myös lähetys-termin kontaminaation länsimaissa. Lähetys terminä nähdään sekä suuren yleisön että akatemian piirissä hyvin kielteisenä. Myös missiologia on kehittynyt eteenpäin vahvan jälkikolonialiliseksi, mutta oppiaineen nimi on samalla monesti muuttunut. Oppiaineen uudet nimet ilmaisevat osin jälkikolonialista käännettä, osin oppiaineen hajautumista tutkimuskohteen, lähestymistavan ja metodin suhteen.

Missiologian on ollut mahdollista kehittyä jälkikolonialiliseksi, mutta koska kolonialismin haasteeseen ei ole olemassa yhtä patenttivastausta, tämä on johtanut oppiaineen hajaantumiseen. Missiologian kehityskulut voivat toimia suuntaviittana myös teologian päivittymiselle jälkikolonialiaaliin aikaan. Missiologian oli välttämätöntä uudistua siksi, että oppiaine syntyi suorassa

26 Poikkeuksena tähän ovat vaikkapa eteläafrikkalaissyntyiset antropologiaa ja historian tutkimusta yhdistävät Comaroffit tai englantilainen David Maxwell. Ks. esim. Comaroff & Comaroff 1991; Maxwell 2006.

vuorovaikutuksessa kristinuskon globaalin painopisteen siirtymisen kanssa. Kun tämä siirtymä on nyt tapahtunut, teologiankin on päivityttävä, tai muuten se tulee globaalille kristinuskolle irrelevantiksi. Teologian aiemmat tunnustuskuntapohjaiset jakolinjat muuttunevat päivityksen myötä toisenlaisiksi seuraten uudistumisessa valittuja ratkaisuja.<sup>27</sup>

## Lähteet ja kirjallisuus

Austin, Alvyn

2007 *China's Millions: China Inland Mission and Late Qing Society, 1832–1905*. Grand Rapids; MI: Eerdmans.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas

1967 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.

Bialecki, Jon & Haynes, Naomi & Robbins, Joel

2008 *The Anthropology of Christianity*. – *The Religion Compass* 2/6, 1139–58.

Comaroff, Jean & Comaroff, John

1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Volume One*. Chicago: University of Chicago Press.

Fountain, Philip & Lau, Sin Wen

2013 *Anthropological Theologies: Engagements and Encounters*. – *The Australian Journal of Anthropology* 24, 227–234.

Fridlund, Patrik & Vähäkangas, Mika (ed.)

2018 *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*. Leiden: Brill.

Haapiainen, Timo-Matti

2014 *Jumalan lähetys: Georg Friedrich Vicedomin missio Dei-mallin rakenne ja ekumeeninen konteksti*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.

---

27 Ks. Vähäkangas 2020.

Jalagin, Seija

- 2007 Japanin kutsu: Suomalaiset naislähetit Japanissa 1900–1941.  
Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Jenkins, Philip

- 2008 The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia – and How it Died. New York: HarperOne.

Larsen, Timothy

- 2014 The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith. Oxford: Oxford University Press.

Lundström, Klas

- 2006 Gospel and Culture in the World Council of Churches and the Lausanne Movement with Particular Focus on the Period 1973–1996. Uppsala: Svenska Institutet för Missionsforskning.

Maxwell, David

- 2006 African Gifts of the Spirit: Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement. Oxford: James Currey.

Miettinen, Kari

- 2005 On the Way to Whiteness: Christianization, Conflict and Change in Colonial Ovamboland, 1910–1965. *Bibliotheca historica* 92. Helsinki: The Finnish Literature Society.

Niwagila, Wilson

- 1991 From Catacomb to a Self-Governing Church: A Case-Study of the African Initiative and the Participation of the Foreign Missions in the Mission History of the North-Western Diocese of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania 1890–1965. Ammersbeck bei Hamburg: Jensen.

Pieris, Aloysius

- 1988 An Asian Theology of Liberation. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Robbins, Joel

- 2004 Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley: University of California Press.



Shivute, Tomas

1980 *The Theology of Mission and Evangelism: In the International Missionary Council from Edinburgh to New Delhi*. Helsinki: Finnish Society for Missiology and Ecumenics.

Smedjebacka, Henrik

1990 *Maailmanlähetyksen kesä*. Helsinki: Kirjapaja.

Sundkler, Bengt & Steed, Christopher

2000 *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tolo, Arne

1998 *Sidama and Ethiopian: The Emergence of the Mekane Yesus Church in Sidama*. Uppsala: The Swedish Institute for Missionary Research.

Warneck, Gustav

1897–1903 *Evangelische Missionslehre*. 5 osaa. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.

Werner, Michael & Bénédicte Zimmermann (éd.)

2004 *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris: Seuil.

Vähäkangas, Mika

2014 *Christianity as Globalization*. – *Orizonturi teologice* 2, 24–37.

2018 *Theo-logical Positions vis-à-vis Syncretism*. – *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*. Ed. by Patrik Fridlund & Mika Vähäkangas. Leiden: Brill. 68–87.

2020 *Context, Plurality, and Truth: Theology in World Christianities. Missional Church, Public Theology World Christianity 9*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.

Ziegenbalg, Bartholomäus

1867 *Genealogie der malabarischen Götter*. Madras: Christian Knowledge Society's Presse [sic].

Åhman, Bertil

2014 *Daniel Ndoundou – väckelseledare i den Evangeliska kyrkan i Kongo*. Uppsala: Uppsala Universitet.

# 10 TERVEYSPALVELUT JA MAAILMAN PARANTUMINEN? LÄÄKINTÄLÄHETYKSEN JA KEHITYSYHTEISTYÖN MUUTTUVIA MALLEJA

*Ville Päivänsalo*

## 10.1 Sairaus, terveys ja maailman parantuminen

Läntisessä teologiassa uskon ydinkysymyksiä on vanhastaan totuttu ajattelemaan paljolti oikeudellisin käsittein. Ihmisen on ymmärretty rikkoneen Jumalan oikeudenmukaista lakia vastaan ja Jumalan on uskottu armahtavan ihmisen tuomiosta Kristuksen sovitustyön tähden. Itäisessä kristikunnassa keskeiset uskonkysymykset ovat usein hahmottuneet enemmän sairauden, terveyden ja parantumisen käsitteistöjen kautta. Esimerkiksi kirkkoisä Johannes Khrysostomos (347–407), Konstantinopolin piispa, kirjoitti Jumalan tulleen paratiisissa petkutetun ja langenneen ihmisen luo ikään kuin lääkäri sairaan luo. Jumala kysyi: ”Missä olet?” (1. Ms. 3:9.) Tällöin hänen ensimmäinen huolensa oli ihmisen parantuminen kurjasta tilastaan eikä niinkään tämän rankaiseminen.<sup>1</sup> Idän kirkkoisät, kuten Khrysostomos ja Basileios Suuri (n. 330–n. 379), tapasivat silti muistuttaa, ettei fyysinen parantuminen ole ihmiselle aina edes parhaaksi. Kärsimys voi auttaa ylpeyteen taipuvaista ihmistä ymmärtämään, ettei hän ole Jumala, ja samalla tuntemaan paremmin sekä itseään että tosi Jumalaa.<sup>2</sup>

Ekumeeninen liike ja lisääntynyt globaali vuorovaikutus ovat monipuolistaneet läntistä teologiaa esimerkiksi idän ortodoksisilla näkökulmilla sairauden, terveyden ja parantumisen kysymyksiin. Viime vuosikymmeninä

1 *Pyhien isien opetuksia sairaudesta* 1982, 18–19.

2 *Pyhien isien opetuksia sairaudesta* 1982, 21.

parantumisen teologia on noussut globaalisti katsoen entistä ajankohtaisemmaksi osaltaan nopeasti kasvaneen karismaattisen kristillisyyden myötä. Toki myös läntisen kristillisyyden perinteiseen pääsuuntaukseen, roomalais-katolilaisuuteen, on aina sisältynyt varsin moninaisia sairautteen, terveyteen ja parantumiseen liittyviä käytäntöjä – pyhimyskultista sairaiden voitelun sakramenttiin. Roomalaiskatolisen kristillisyyden globalistuessa viime vuosisatojen kuluessa niiden kirjo on lisääntynyt entisestään.<sup>3</sup> Myös paavi Franciscuksen opetuksissa parantumisen teemat ovat olleet tärkeitä. Esimerkiksi apostolisessa kehotuskirjeessään *Evangelii Gaudium* (Evankeliumin ilo, 2013) hän rukoilee sellaisten poliitikkojen nousemista, jotka kykenevät juurille asti käyvään vuoropuheluun maailman parantumiseksi pahuuksistaan.<sup>4</sup>

Entä mitä tällaisista kysymyksistä voisi sanoa ei-karismaattisessa protestanttisuudessa? Voitaisiinko kirkko alkaa nähdä eräänlaisena kenttäsaaralana haavoittuneessa maailmassa – kuten DePaul-yliopiston professori William T. Cavanaugh ehdottaa *Field Hospital* -kirjassaan<sup>5</sup> – vai olisiko selkeintä pitää sairaus- ja terveyskysymykset mahdollisimman erillään uskon sisällöistä ja varsinkin niiden julistamisesta? Luterilaisessa perinteessä parantumisen teologiaan on suhtauduttu epäluuloisesti esimerkiksi siksi, ettei sairaan mahdollista parantumista ole haluttu nähdä merkinä Jumalan suosiosta. Luterilaiset ovat pikemminkin korostaneet ristin teologian hengessä, että Jumala on näyttäytynyt ihmisille aivan erityisesti kärsivässä Kristuksessa.<sup>6</sup> Jos siis lähemme etsimään Jumalaa sieltä, missä on terveyttä, vaurautta, hyvinvointia ja paljon lupauksia parantumisesta, joudumme helposti pettymään. Opetuksilla Jumalan parantavasta rakkaudesta, Kristuksesta parantajana ja kokonaisvaltaisesta terveystyöstä lähimmäisenrakkauden muotona on kuitenkin niin vankka raamatullinen pohja, ettei aihepiirin marginalisoiminen voi tulla kyseeseen myöskään ei-karismaattisessa protestanttisessa kristillisyydessä. Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitean vuonna 2012 hyväksymä *Yhdessä kohti elämää. Lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa* -asiakirja muistutti, ettei parantaminen ”ollut ainoastaan keskeinen osa Jeesuksen omaa työtä

---

3 Esim. Amanda Porterfeldin (2005) teos tarjoaa valaisevan historiallisen yleiskatsauksen parantumisen teologiaan.

4 Franciscus 2013, II, §205.

5 Cavanaugh 2016.

6 Antti Raunio (1998, 115) tähdentää luterilaiseen ajatteluun kuuluvan, että Kristus otti orjan muodon jo inkarnaatiossa. Tuomo Mannermaa (1998, 39) on puolestaan todennut, että vaikka ristin teologiassa on keskeistä ihmisen tyhjentyminen kaikesta omasta vääränlaisesta uskosta itseensä ja pyrkimykistä tehdä itsestään jumala, jopa tällainen Jumalan nihiloiva työ jättää aina tilaa oikeanlaiselle luottamukselle Jumalaan.

vaan osa hänen seuraajiensa saamaa kutsua hänen työnsä jatkamiseksi (Matt. 10:1)” ja että ”[t]erveys ei ole ainoastaan fyysistä ja/tai henkistä hyvinvointia eikä paraneminen ole ensisijaisesti lääketieteellistä parantumista”.<sup>7</sup>

Varsinkin 1800-luvulta alkaen terveystematikka on nivoutunut kiinteästi esimerkiksi protestanttiseen lähetysteologiaan. Kuuluvathan lähetyslääkärit ja -sairaanhoitajat aivan keskeisiin toimijoihin lähetysjärjestöissä, jotka levittivät protestanttista kristinuskoa ympäri Aasiaa ja Afrikkaa sekä muuallekin maailmaan. Lääkintälähetystoiminnan kulta-aikana 1900-luvun alkupuolella modernia lääketiedettä ei muutoin vielä kovin laajasti tunnettu länsimaiden ulkopuolella. Huippuvuonna 1925 täysin päteviä protestanttisten järjestöjen lähetyslääkäreitä palveli yli 1 000 ympäri maailmaa, samoin sairaanhoitajia ja kättilöitä – yli 5 000 paikallisen työntekijän lisäksi.<sup>8</sup> Sekulaarien terveysalan kehitysjärjestöjen nousu tapahtui vasta vähitellen Maailman terveysjärjestön perustamisen eli vuoden 1948 myötä.

Sittemmin perinteisiä lähetysairaaloita on siirretty lähetysjärjestöiltä paikallisten kirkkojen omistukseen.<sup>9</sup> Samalla useimmat matalankin tulotason maat ovat kyenneet kehittämään julkisia terveyspalvelujaan merkittävästi ja esimerkiksi alle 5-vuotiaiden kuolleisuus laski alle puoleen aikavälillä 1990–2015.<sup>10</sup> Maailma on siten tullut monelta osin paremmaksi. Paikallinen vaihtelu etenkin köyhille saatavilla olevien palveluiden määrässä ja laadussa on silti edelleen suurta. Myös miljoonien pakolaisten ja siirtolaisten terveyshuolet muodostavat nykyisin suuren haasteen.<sup>11</sup> Siten on tullut uudelleen ajankohtaiseksi kysyä, millainen rooli kirkkojen omistamilla sairaaloilla ja kristillisellä terveystyöllä ylipäänsä voisi olla globaalin terveyden edistämisessä omalla vuosisadallamme.

Yhtäältä aihetta voidaan lähestyä globaalin terveyden ja oikeudenmukaisen kehityksen käytännöllisenä kysymyksenä: mitä konkreettista globaalista oikeudenmukaisuudesta ja maailman parantamisesta ahkerasti saarnaavat kirkot voisivat tällä alalla tehdä epäkohtien korjaamiseksi? Toisaalta edellä kuvatut globaalit kehityskulut ovat herättäneet tarpeen ymmärtää paremmin sairauden, terveyden ja (maailman) parantumisen teologiaa. Tällainen teologinen näkökulma nousikin keskeiseksi Luterilaisen maailmanliiton

7 *Yhdessä kohti elämää* 2012, §50–51.

8 Grundmann 2005, 149–150. Ks. protestanttisen lääkintälähetysten vaiheista myös McGilvray 1981.

9 Ks. kirkkojen sairaaloiden toimintaedellytyksistä 1900-luvun lopulla Asante 1998.

10 UNDP 2016, 3.

11 Ks. turvapaikanhakijoiden terveydenhuollosta oikeudenmukaisuuskysymyksenä Päivänsalo 2018.

10. yleiskokouksessa, jonka teemana oli Maailman parantuminen (For the Healing of the World).<sup>12</sup> Ainakin tuolloin myös luterilaiset näkivät laajasti, että toiminta yksilöiden, yhteisöjen ja yhteiskuntien sekä koko maanpiiriin (*oikumene*) ja luomakunnan parantamiseksi kuuluu keskeisesti kristilliseen uskoon ja missioon.

Käsillä olevassa luvussa luon ensinnäkin lyhyen katsauksen ei-karismaattisen protestanttisen terveystyön kehityskulkuihin Intiassa ja Kiinassa. Samalla nostan esille joitakin työn käytännölliseen edistämiseen liittyviä esimerkkejä ja näkökohtia 2000-luvulla. Toiseksi palaan sairauteen, terveyteen ja parantumiseen globaalia lähetysteologiaa ja käytännön terveystyötä yhdistävinä aiheina. Millaisena todistuksena esimerkiksi luterilaiset kirkot voisivat haluta olla nykymaailmassa, joka on keskimäärin kohentuneista inhimillisen kehityksen tilastolukemista huolimatta edelleen kovin rikkinäinen ja sairas? Luvun lopussa hahmottelemani dialogisen terveydenedistämisen malli saat-taisi palvella yhtenä kiinnekohtana tätä koskevassa keskustelussa.

## 10.2 Kristillislähtöisen terveystyön vaiheita Intiassa

Protestanttinen lääkintälähetys (*medical mission*) Intiaan sai alkunsa 1700-luvulla Saksasta, Tanskasta ja Britanniasta. Ensimmäinen merkintä Werner Röllinghoffin aikajanalla on lääketieteen lisensiaatin Kaspar Gottlieb Schlegelmilchin saapuminen Etelä-Intiaan Tanskalais-Hallelaisen Lähetysten (Danish-Halle Mission) lähettämänä vuonna 1730.<sup>13</sup> Tohtori John Thomas (1757–1801) matkusti puolestaan Brittiläisen kauppakompanian mukana Kalkuttaan. Hänen pyrkimyksensä edistyivät oleellisesti vuodesta 1792 alkaen: tuolloisella vierailullaan Englantiin hän sai seuraansa Intian-lähetysten pioneeriksi pian nousevan baptistipastorin William Careyn (1761–1834).

Kun työ alkoi laajentua merkittävästi 1800-luvun loppupuolella, naiset olivat siinä usein merkittävässä rooleissa. Esimerkiksi yhdysvaltalainen tohtori Anna Sarah Kugler (1856–1930) perusti Women's Home and Foreign Missionary Society of the General Synodin työntekijänä Gunturin lähestys-sairaalan (Guntur Mission Hospital for Women and Children) vuonna 1897. Kuglerille modernia lääketiedettä hyödyntävä terveystyö ja naisten oikeuksien

---

12 LWF 2003.

13 Röllinghoff 1984, 3–6. Ks. myös Swavelyn (1952) *The Lutheran Enterprise in India* yleisemmin 17 luterilaisen yhteisön kehittymisestä Intiassa alkaen Tranquebar-lähetyksestä vuonna 1706.

puolustaminen olivat yhtä aikaa sekä kaikkein vähäosaisimpien palvelua että paikallisten asukkaiden valmistelua evankeliumin vastaanottamiseen, *prae-paratio evangelica*.<sup>14</sup> Ida Scrudder (1870–1960), niin ikään yhdysvaltalainen tohtori, avasi puolestaan vuonna 1900 Etelä-Intian Velloreen klinikan, josta rakentui Christian Medical College (CMC) and Hospital, yksi Intian tärkeimmistä terveystyön keskuksista.<sup>15</sup>

Intian lähetyslääkärit perustivat vuonna 1905 yhteisen järjestön, jonka nimi oli aluksi Medical Missionary Association (MMA) ja vuodesta 1925 alkaen Christian Medical Association of India (CMAI). Vuoteen 1947 mennessä se oli koordinoinut työtä muun muassa tuberkuloosin ja spitaalain hoitamiseksi sekä ennaltaehkäisevän lääketieteen, yhteisöllisen terveydenhuollon, sairaanhoitajakoulutuksen, standardoinnin ja lääkesaatavuuden edistämiseksi.<sup>16</sup> Suuri osa hankkeista oli täysin pioneerityötä Intiassa. Samalla luterilaiset olivat kasvaneet vuosisadan puoliväliin mennessä maassa merkittäväksi uskonnolliseksi vähemmistöksi: vuonna 1952 Intiassa arvioidaan olleen jo yli 560 000 kastettua luterilaista,<sup>17</sup> mikä oli moninkertaisesti enemmän kuin noihin aikoihin vaikkapa Tansaniassa – noin 85 000 vuonna 1939.<sup>18</sup>

1900-luvun loppupuolelle tultaessa perinteisten lähetyssairaaloiden ylläpito alkoi kuitenkin käydä yhä haasteellisemmaksi eri puolilla maailmaa. Niiden ylläpitokustannukset kasvoivat entistä kehittyneempien teknologioiden myötä, ja ainakin Intiassa kansainvälinen rahoitus protestanttiselle terveystyölle oli lähtenyt laskusuuntaan.<sup>19</sup> Vuonna 1947 itsenäistynyt Intia ei enää tarjonnut viisumeita lähetyslääkäreille noin vain. 1960-luvulla siellä siirryttiinkin ”instituutioiden kukoistuksesta” kohti ennaltaehkäisevää hoitoa, terveystieteistä ja slummityötä.<sup>20</sup>

Samoihin aikoihin alkoivat muodostua nykyaikaisen humanitaarisen avustustyön, kehitysyhteistyön ja globaalien oikeudenmukaisuuden mallit. Luterilainen maailmanpalvelu (Lutheran World Service, LWS) oli mukana humanitaarisen työn kehittämisessä esimerkiksi Intian Länsi-Bengalissa vuonna 1971, jolloin kyseistä aluetta kohtasi lohduton pakolaisten aalto.

---

14 Vethanayagamony 2011, 93–94.

15 Jeyakumar 2002, 37–40; CMC, Vellore 2011, 8.

16 CMAI 1997, 11–14.

17 Swavelly 1952, iii–v.

18 Lindquist 1982, 24.

19 CMAI 1997, 17–19; Asante 1998.

20 Valiaveetil & Paravarakath 2003, 89–91.

Itä-Bengalissa sijaitseva Bangladesh, joka oli vuoden alussa vielä Itä-Pakistan, kävi tuolloin veristä itsenäisyysotaansa. Tämän pakolaistyön yhteydessä, paljolti norjalaisen lähetyspioneerin Olav Hodnen johdolla, sai alkunsa Luterilainen maailmanpalvelu Intiassa (Lutheran World Service India, LWSI) – aluksi kansainvälisen Luterilaisen maailmanliiton Maailmanpalvelun maaohjelmana.<sup>21</sup> Luterilaisessa Gurukul-instituutissa järjestettiin puolestaan vuonna 1973 tohtori P. Davidin johdolla konferenssi, jossa inhimillisen kehityksen haasteita kytkettiin entistä ponnekkammin juuri yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden vaatimuksiin.<sup>22</sup>

Luterilainen maailmanpalvelu Intiassa toimi tuolloin osana Genevessä päämajaansa pitävää Luterilaisen maailmanliiton Maailmanpalvelua. Tällainen länsikeskeinen järjestömalli oli kolonialismin historian valossa ongelmallinen. Intiassa on helpompi toimia intialaisena järjestönä. Vuonna 2008 LWSI muuttuikin Intian Luterilaiseksi Maailmanpalveluksi (Lutheran World Service India Trust, LWSIT). Tämä Kalkutasta käsin johdettu kansallinen kansalaisjärjestö (*national NGO*) on edelleen toiminut merkittävilta osin kansainvälisin varoin, mutta se on lähentynyt entistä enemmän paikallisia luterilaisia kirkkoja.

Intian Luterilaisen Maailmanpalvelun mottona on ollut kaikkein viimeisimpien, vähäisimpien ja syrjäytyneimpien palveleminen ja voimaannuttaminen (*empowering the last, the least, and the lost*). Vaikka järjestön projektit ovat tavanomaista humanitaarista työtä ja kehitystyötä, kristillisyyssähtöisyys on ollut sen dokumenteissa selvästi esillä. Vuoden 2010 raportin esipuheessa järjestön silloinen presidentti A. G. Augustine Jayakumar kirjoittaa muun muassa, että työn vaivojen keskellä järjestöä on ajanut eteenpäin visio ”Herran ja Pelastajan Jeesuksen Kristuksen haluamasta yhteiskunnasta” ja että hän toivoo ja rukoilee, että ”kaikkivaltias Jumala tarjoaa työhön kaiken tarvittavan voiman, rohkeuden ja uskalluksen”.<sup>23</sup> Vuonna 2010 Intian Luterilaisen Maailmanpalvelun ydinprojektit keskittyivät taloudelliseen voimaannuttamiseen ja riskien vähentämiseen yhteiskunnallisten muutosten keskellä (Social Transformation, Economic Empowerment and Risk Reduction, STEER). Kustannuksiltaan suurehkoja projektiryhmiä olivat myös esimerkiksi katastrofiapu- ja toipumisprojektit.<sup>24</sup>

21 LWSI, 1979. Ks. ko. lähetyskontekstista myös Hodne 1967.

22 David 1973.

23 Jayakumar 2010, 3.

24 LWSIT 2010, 40–41.

Erityisesti terveysalan projektit eivät ole olleet kovin mittavia (4 % kaikista järjestön kuluista vuonna 2016), mutta kuitenkin samaa luokkaa kuin hätäapu (3 %), kannatustyö (advocacy, 3 %) sekä monitorointi ja arviointi (4 %). Intian Luterilainen Maailmanpalvelu toteutti terveystyötä kiinteässä yhteistyössä hallituksen kanssa ja jo olemassa olevissa tiloissa. Työssä tuettiin pääsyä perusterveydenhuoltoon ja terveystieteiden koulutukseen sekä kaupungeissa että maaseudulla. Keskeisiä aktiviteetteja siinä ovat olleet esimerkiksi sanitaatio- ja ravitsemuskoulutusleirit sekä HIV/AIDS-työ, samoin veden desinfiointi, kotipuutarhojen hoitaminen ja nuorison terveystieteiden koulutus.<sup>25</sup> Hyvä terveys on kuitenkin samalla syytä nähdä keskeisenä päämääränä valtaosassa järjestön kehityshankkeita, esimerkiksi kestävästä toimeentulosta ja ruokaturvan hankkeissa. Lisäksi vaikkapa yhteisen vastustuskykyisyyttä (community resilience) ympäristön- ja ilmastomuutokselle, koulutusta, rauhaa, asumisoloja ja sukupuolten tasa-arvoa edistävät hankkeet tukevat samalla sekä yksilöiden hyvää terveyttä että yhteisöjen tervehtymistä laajasti ottaen.

Intian Luterilainen Maailmanpalvelu julkaisi vuonna 2017 uuden toiminnanjohtajansa Joseph V. Shajun johdolla strategisen suunnitelmansa vuosille 2018–2022. Siinä järjestö muotoilee mandaattinansa olevan ”toimiminen todistuksena Intian kirkkojen sitoutumisesta kumppanuuteen köyhien, marginalisoitujen ja ulosuljettujen kanssa heidän etsiessään oikeudenmukaisuutta, ihmisoikeuksien täyttämistä ja elämää arvokkuudessa harmonisessa suhteessa luontoon”.<sup>26</sup> Samalla se pyrkii muuttumaan pelkästä toteuttamisjärjestöstä (*implementating organisation*) yhä enemmän myös teknisen tuen järjestöksi (*technical support organisation*). Tämä liittyy sen tavoitteeseen vahvistaa yhteistyötä kirkkojen diakoniatyöhön ja kirkollisiin yhteisöihin.

Intian Luterilainen Maailmanpalvelu on etsinyt aktiivisesti uusia kansainvälisiä kumppanuuksia vastatakseen Intian yhä vakavaan lapsikuolleisuus-asteeseen: maassa kuoli yli 13 miljoonaa alle 5-vuotiasta vuonna 2013, eli lähes 3 700 lasta päivässä! Samalla hallitus on osoittanut edelleen vain 3,8 prosenttia kuluistaan terveydenhuoltoon, mikä on kansainvälisesti vertailtuna erittäin vähän.<sup>27</sup> Siten tarve vapaaehtoissektorin työlle vaikkapa tällä alueella on erittäin selvä.

Vaikeuksista huolimatta läheskään kaikkia entisiä lähetyssairaaloita ei ole jouduttu sulkemaan. Protestanttisella Intian kristillisellä lääkintäjärjestöllä

25 LWSIT 2016, 22–24.

26 LWSIT 2017, 7.

27 LWSIT 2017, 17.



(CMAI) oli vuonna 2017 yli 330 jäseninstituutiota, enimmäkseen sairaaloita. Huomattava osa niistä sijaitsee syrjäisillä seuduilla ja palvelee marginaalisia ihmisryhmiä.<sup>28</sup> Maan luterilaisista kirkkoperheistä suurin, United Evangelical Lutheran Church in India (UELCI) raportoi vuonna 2010, että kaikkiaan kahdeksalla maan luterilaisella kirkolla on yhteensä 33 sairaalaa.<sup>29</sup> Monella näistä on toki vaikeuksia toimia kunnolla ja koordinoitusti päivitettyjä tietoja on vaikea saada, mutta myöskään mitään romahdusta alalla ei näytä tapahtuneen. UELCI:n terveys- ja lääkintätyöstä vastaava National Lutheran Health & Medical Board (NLHMB) koordinoi lukuisia terveyshankkeita erityisesti The Martin Luther Christian University (Meghalaya) ja The Lutheran University of Chhattisgarh -yliopistojen sekä Rajmundhryn ja Gunturin sairaaloidensa kautta.<sup>30</sup>

Yksi merkittävimpiä luterilaisten kirkkojen omistamia sairaaloita Intiassa on Mohulpahari Christian Hospital köyhässä Jharklandin osavaltiossa joitakin satoja kilometrejä Kalkutasta luoteeseen. Se sai alkunsa kahden tanskalaisen lääkärin saavuttua vuonna 1915 tälle Benagarian alueelle työskentelemään lähetyslääkäreinä. Nykyisin se on läheisessä Dhumkan kaupungissa keskustoimistoaan pitävän Pohjoisen evankelis-luterilaisen kirkon (Northern Evangelical Lutheran Church, NELC) omistuksessa. Vuonna 2017 siinä oli 130 vuodepaikkaa ja sen henkilökunnan lukumäärä oli 28. Sairaala tarjoaa palveluita varsin monipuolisesti aina kirurgiasta ja gynekologiasta ortopediaan ja tartuntatauteihin. Se toimii myös tukikohtana seurakuntalähtöiselle yhteisöterveysprojektille ja edellä mainitulle yhteisötukiprojektille kivilouhosympäristössä.<sup>31</sup>

Sairaala tulee nykyisin toimeen jotakuinkin omillaan, pääasiassa potilasmaksurahoituksella. Se joutuu kuitenkin kohtaamaan jatkuvasti taloudellisia vaikeuksia. Vieraillessani paikan päällä lokakuussa 2017 kysyin lääkäreiltä ja muun henkilökunnan edustajilta, miten sairaalan taloudelliset haasteet heijastuvat heidän tilanteeseensa. He totesivat, ettei heidän palkkatasonsa ole sama kuin mitä he voisivat saada muualla – varsinkin isommissa kaupungeissa. Erityisesti lääkäreille tämä on monesti merkittävä haaste myös siksi, että pikkupaikkakuntien koulutustarjonta on heidän lapsilleen kovin rajallinen.<sup>32</sup>

---

28 CMAI 2018

29 UELCI 2010, 2.

30 NLHMB 2019.

31 Soren 2017, 101.

32 Päivänsalo 2017 (Mohulpaharin sairaalan johtavan henkilökunnan tutkimushaastattelu 28.10.2017).

Mohulpaharin sairaalan tarkoituksena on ”palvella ihmiskuntaa Jumalan kunniaksi” ja tämän mukaisesti tarjota potilaille hoitoa ”rakastavasti ja välittävästi kuten meidän Herramme ja mestarimme Jeesus Kristus itse opetti”.<sup>33</sup> Intian kristillisille sairaaloille tyypilliseen tapaan siellä palvelee myös aktiivinen sairaalasielunhoidon osasto (Chaplainly Department), jonka johdolla huolehditaan potilaiden ja sairaalahenkilökunnan hengellisistä tarpeista.<sup>34</sup> Koska fyysistä ja psyykkistä hoitoa tarjotaan kaikille uskonnosta riippumatta, kristillinen sielunhoito ei voi olla kaikille samalla tavalla avuksi – sitä kuitenkin tarjotaan.<sup>35</sup> Sairaala ja sen yhteydessä toimiva sairaanhoitajaopisto ovat osa Pohjoisen evankelis-luterilaisen kirkon yhteisöä, jossa toimii myös teeviljelmä ja muita kehityshankkeita.<sup>36</sup> Yhteisö kokonaisuudessaan toimii oleellisenä vetovoimatekijänä sairaalan korkeastikin koulutetulle henkilöstölle.

Mohulpaharin sairaalalle on ollut ehkä vieläkin haastavampaa kuin Intian Luterilaiselle Maailmanpalvelulle löytää sellaisia kansainvälisiä yhteistyökumppaneita, joiden kautta sen työntekijät pääsisivät välittömästi osallisiksi ravitsemus- ja terveystieteen sekä kehityspolitiikan globaalin tason osaamisesta. Olisi helposti kuviteltavissa, että tällaiset yhteydet voisivat sitouttaa esimerkiksi sairaalan lääkäreitä toimintaan syrjäseudulla. Lisääntyvä kansainvälinen näkyvyys toiminnalle voisi hyvinkin avata uusia rahoitusmahdollisuuksia, jotka saattaisivat länsimaisittain katsoen pienilläkin summilla auttaa sairaalaa ja siihen liittyviä kehityshankkeita merkittävästi eteenpäin.

Muista protestanttisista sairaaloista mainittakoon tässä vielä Emmanuel-järjestön 20 sairaalaa eri puolilla Intiaa. Esimerkiksi järjestön Duncan-sairaala on lähes Nepalin rajalla sijaitsevan syrjäisen Raxaulin kaupungin suurin.<sup>37</sup> Vieraillessani siellä vuonna 2017 sain todeta Duncanin jopa pystyneen äskettäin avaamaan uuden pienimuotoisen sairaalan erityisesti naisille muutaman tunnin kuoppaisen ajomatkan päähän kaupungista. Raxaulin sairaalassa järjestetään säännöllisesti henkilökunnan aamuhartauksia. Vaikka sen kristillinen identiteetti on hyvin tunnettu, se on voittanut ympäröivän yhteisön luottamuksen – joskin hindunationalistit pyrkivät rajoittamaan kaikkea kristillistä yhteiskunnallista vaikuttamista tässäkin osassa Intiaa.

---

33 Soren 2017, 101.

34 Keskeisenä esikuvana monille muille instituutioille tässä on ollut CMC, Vellore -sairaalan sielunhoitotyö, johon tutustuin paikan päällä vuonna 2014.

35 Päivänsalo 2017.

36 NELC 2017.

37 Emmanuel Hospital Association 2018.

## 10.3 Kohti luottamuksellista terveysyhteistyötä Kiinassa

Roomalaiskatolinen lääkintälähetys nousi oraalle Kiinassa jesuiitta Johannes Terrentiuksen saavuttua sinne vuonna 1617. Hänen kirjoituksiaan anatomias- ta ryhdyttiin kuitenkin kääntämään kiinaksi vasta hänen kuoltuaan vuonna 1630 Pekingissä. Vaikka joidenkin 1600-luvun alussa Kiinassa vaikuttaneiden protestanttienkin on nähty aloitelleen lääkintälähetystyötä, liike pääsi tältä osin varsinaisesti alkuunsa vasta Thaimaassa työskennelleen lääkäri-pastori Karl F. A. Gützlaffin (1803–1851) Kiinan-matkojen myötä. Myös brittikirurgi Thomas R. Colledgen (1797–1879) työ oli tässä tärkeää.<sup>38</sup> Alan keskeiseksi hahmoksi nousi puolestaan pian yhdysvaltalainen lääkäri-pastori Peter Parker (1894–1888), joka saapui eteläisen Kiinan Kantoniin vuonna 1834. Häntä innoitti erityisesti Jonathan Edwardsin saarnaama evankelikaalinen kalvinismi ja siitä kumpuava pyyteettömän hyväntahtoisuuden idea (*disinterested benevolence*). Jumalan rakkauden innoittamana Parker halusi osaltaan välittää hyväntahtoista rakkautta muille. Kantonin-työ pääsi hyvin vauhtiin ja jo pian, vuonna 1838, Colledge, Parker ja Elijah C. Bridgman perustivat Kiinan Lääkintälähetysyhdistyksen (The Medical Missionary Society in China).<sup>39</sup>

Lähetystyön näkymät kohenivat Kiinassa vuodesta 1842 alkaen: tuol- loin päättyneen ensimmäisen oopiumsodan jälkeen Kiina pakotettiin ava- maan rajojaan ulkomaalaisille. Tällaisen kolonialistisen prosessin varjo on kylläkin seurannut lähetystyötä pitkään: ovatko läntiset lähetystyöntekijät olleet paikalla valloittajina vai hyväntekijöinä? On vaikeaa arvioida, miten suuresti juuri lääkintälähetys on vaikuttanut mielikuviin tältä osin. Yhtäältä työ kyllä kasvoi. 1900-luvun alussa Kiinassa oli yhteensä 259 lääkintälähe- tysasemaa, joko sairaalaa tai muuta klinikkaa. Lisäksi lääkintätyö oli usein erottamattomassa yhteydessä julistustyöhön – olihan esimerkiksi globaa- listikin katsoen poikkeuksellisen vaikutusvaltainen lähetyspastori Hudson Taylor (1832–1905) varsinaisen julistustyönsä ohessa myös lähetyslääkäri.<sup>40</sup> Toisaalta edes sairaaloista menestyneimmät eivät välttämättä ”tuottaneet” suurta määrää käännynnäisiä. Vuonna 1874 raportoitiin juuri Kantonin sairaalassa hoidetun kaikkiaan 409 000 potilasta 12 vuoden aikana, mutta

38 Grundmann 2005, 27–30, 51–59. Ks. Lääkintälähetystyksen vaiheista Kiinassa myös esim. Porterfield 2005, 152–157.

39 Grundmann 2005, 59–71.

40 Grundmann 2005, 163. Vastaavasti myös David Livingstone (1813–1873), kaiketi merkittävien lähetystyöntekijä Afrikassa kautta aikain, oli samalla lähetyslääkäri. Grundmann 2005, 150.

kristityiksi heistä kääntyi vain keskimäärin yksi vuodessa. Lääkintätyö ei siis sellaisenaan välttämättä toiminut evankeliumin julistuksena. Sen myönteiset vaikutukset lähetystyölle olivat usein välillisiä. Joka tapauksessa *The China Medical Journalin* toimittajat kirjoittivat vuonna 1922, että pääsääntöisesti lähetysjärjestöjen länsimaiset johtokunnat aliarvioivat lääkintälähetysten tarjoaman tuen evankeliointityölle.<sup>41</sup>

Vuonna 1949 perustetussa Kiinan kansantasavallassa varsinaiselle lähetyslääkintätoiminnalle ei juuri ollut edellytyksiä. Aikanaan rakennettu perintö on kuitenkin ollut osaltaan tukemassa kiinalaisen julkisen terveydenhuollon kehitystä. Esimerkiksi Nankingin suuren Drum Tower -sairaalan seinältä voi nykyisin lukea, että alun perin se oli kristillinen sairaala.<sup>42</sup> Kiinalaisessa uskonnollisuudessa parantuminen ja kokonaisvaltainen terveys ovat aivan keskeisiä teemoja, jotka myös johtavat ihmisiä hakemaan viisautta ja apua eri uskonnoista ja filosofioista.<sup>43</sup> Siten voisi tuskin olla kiinalaiselle kristinuskolle haitaksi, jos se nähtäisiin jälleen entistä enemmän myös osana pitkäjännitteistä ja ammattimaista terveystyötä.

Nykyaikaisen protestanttisen kristillisen kehitysyhteistyön ja samalla terveystyön keskeiseksi järjestöksi Kiinassa on noussut vuonna 1985 perustettu The Amity Foundation.<sup>44</sup> Amity-järjestöä on sanottu jopa ensimmäiseksi nykymuotoiseksi kiinalaiseksi kansalaisjärjestöksi ylipäätään. Vuotta aiemmin oli kyllä perustettu Kiinalainen Vammaisten Hyvinvointirahasto (The Chinese Welfare Fund for the Handicapped). Tuolloin piispa K.H. Ting ja Wenzao Han näkivät mahdollisuuden Amityn perustamiselle, ja hanke myös onnistui.<sup>45</sup> Oleellista tässä oli alun perin anglikaanisen piispa Tingin johtava rooli niin kutsutussa Kolmen itsen liikkeessä – Kiinan hallinto hyväksyi liikkeen toiminnan, kunhan se noudatti itsehallinnon (*self-government*), itsekannattavuuden (*self-support*) ja itsejulistavuuden (*self-propagation*) periaatteita.<sup>46</sup> Tämän liikkeen, ja samalla eräänlaisen kirkkokunnan, oli toisin sanoen oltava riittävän selvästi juuri kiinalainen eikä länsimainen.

41 Grundmann 2005, 163, 170–173.

42 Sairaalan keskeisin perustaja oli Disciples (Canada) Mission to China -järjestön tohtori William Edward Macklin (Nanjing Drum Tower Hospital 2007).

43 Shakar 2013, 184–185.

44 Ks. järjestön perustamisesta esim. Carroll ym. 2010. Ensimmäiseksi kiinalaiseksi roomalaiskatoliseksi kansalaisjärjestöksi perustettiin puolestaan Jinde Charities vuonna 1997.

45 Wickeri 2005, 206–211.

46 Ting 2002, 62.

Amityn terveystyö oli tärkeässä roolissa sen pyrkiessä vakauttamaan luottamusta Kiinan viranomaisten suuntaan. Kun julkisen sektorin toimijat havaitsivat järjestön syrjäalueiden terveysprojektit onnistuneiksi ja laadukkaiksi, niistä otettiin mallia tai niitä muunnettiin julkisen sektorin projekteiksi. Amitylle tämä on sopinut. Se onkin pyrkinyt profiloitumaan juuri innovatiivisena palveluntuottajana – sekä kiinalaisten että länsimaisten yhteistyökumppaniensa suuntaan.<sup>47</sup>

Vaikka Amity on identiteetiltään vahvasti kiinalainen järjestö, vuosina 2014–2015 jopa 70 prosenttia sen rahoituksesta tuli ulkomailta. Tällainen rahoitusrakenne toki mahdollisti sen kiinalaisuuden kyseenalaistamisen ja sikäli muodosti sen toiminnalle riskin. Virallinen Kiina on kuitenkin ilmeisesti nähnyt Amityn toiminnan olevan maalle aivan oikeasti hyväksi. Lisäksi Amity on kyennyt sittemmin muuttamaan rahoitus pohjaansa entistä kiinalaisemmaksi yllättävän vauhdikkaasti: vuonna 2016 se raportoi saavansa jopa 80 prosenttia lahjoitustuloistaan Kiinasta. Mielenkiintoinen osa järjestön rahoitusrakennetta ovat myös tulot, joita sille kertyy Raamattujen painamisesta. Raamattujen painaminen ja myynti ovat siis olleet sellaisenaan hyväksyttyä toimintaa nyky-Kiinassa, ja niistä saatuja tuloja on käytetty hyviin kehityshankkeisiin. Näitä ovat olleet esimerkiksi yhteisöllinen kehitys- ja ympäristötyö, kansanterveys- ja hiv/aids-työ, katastrofiapu ja orpolapsityö.<sup>48</sup>

Presidentti Hu Jintaon vuonna 2005 julistama Harmonisen yhteiskunnan (*hexieshehui*) hanke on osaltaan kiihdyttänyt kansalaisjärjestötoiminnan kasvua ja lisännyt sen arvostusta Kiinassa. Myös vuonna 2016 hyväksytyn maan ensimmäisen hyväntekeväisyyslain on ollut tarkoitus osaltaan helpottaa alan järjestöjen varainkeruuta ja toimintaa. Kenttä on kaikinensa laaja. Presidentti Xi Jinpingin aikakaudella kansalaisjärjestöjen toiminta Kiinassa on vähitellen vaikeutunut. Silti vuonna 2016 maassa oli yhteensä 670 000 rekisteröityä järjestöä. Esimerkiksi köyhässä Yunnanin maakunnassa oli 351 hyväntekeväisyysjärjestöä.<sup>49</sup> Tällainen tilanne voi avata kiinnostavia toimintamahdollisuuksia kristillislähtöiselle kehitysyhteistyölle esimerkiksi terveyden alueella, jos työlle vain löytyy taloudellista tukea ja alan toimijoiden suhteet viranomaisiin säilyvät riittävän luottamuksellisina.

47 Fielder 2014, 29. Ks. useiden Amityn mm. terveyshankkeiden vaiheista Fiedler & Liwei 2005.

48 Amity 2016, 2, 7, 79–80.

49 Xinhua Agency 2016, 4.

## 10.4 Lähetys, lähimmäisenrakkaus ja kokonaisvaltainen terveys

Sairauden, terveyden ja paranemisen aiheet ovat kuuluneet kristilliseen uskoon aivan keskeisesti alusta asti, useimmissa muissa kristillisissä perinteissä jopa vielä selvemmin kuin ei-karismaattisessa protestanttisuudessa. Jälkimmäisessäkin niitä koskevaa teologiaa löytyy kuitenkin runsain määrin. Tässä kirjoituksessa olen keskittynyt erityisesti muutamiin keskeisiin lääkintälähetysten konteksteihin 1800-luvulta alkaen.

Kenties tyypillisimmin oletettu kytkös lääkintälähetysten ja julistustyön välillä on, että edellisen on nähty valmistavan ihmisiä vastaanottamaan julistetun evankeliumin sanoman. Kun sairaat ja muut ihmiset näkevät, että usko voi motivoida tekemään lähimmäiselle hyvää, on uskon sisältö helpompi ottaa vastaan. Lyhytkin katsaus lääkintälähetysten historiaan kuitenkin osoittaa, että yksioikoinen sitoutuminen vain tällaiseen *evankeliumiin valmistaminen* -ajattelumalliin voi olla ongelmallista. Sellaisenaan se jättää nimittäin juuri lähimmäisen tarpeeseen vastaamisen huomiotta auttamisen motiivina ja tekee pahimmillaan lähimmäisenrakkaudesta vain evankelioimisen välineen.

Ensimmäiseksi korjausliikkeeksi tähän ajattelutapaan voisikin ehdottaa *lähimmäisenrakkauden omaehtoisuuden* ottamista vakavasti. Tällöin yksittäisen lähetyslääkärin tai -hoitajan toiminnan välittömänä motiivina ei odoteta olevan evankeliumin edistämisen. Näin hän voi myös paremmin kohdata potilaansa juuri sairauteensa apua tarvitsevana ihmisenä eikä lääkärin tai hoitajan usko vaaranna hoidon laatua.

Institutionaalisella tasolla lähimmäisenrakkauden omaehtoisuuden ottaminen vakavasti voi puolestaan tarkoittaa sitä, ettei kristillisten sairaaloiden tai kehitysjärjestöjen odoteta mitenkään välttämättä sisällyttävän toimintaansa sanallista kristinuskon julistusta. Toki on kaikin puolin reilua pitää selkeästi esillä, jos kyseessä on kristillinen järjestö tai muu instituutio. Jos kuitenkin sanallinen kristinuskon julistus voi haitata sen puitteissa tehtävää terveystyötä (esimerkiksi siten, että muiden uskontojen edustajille tarjottu kokonaisvaltaisen hoidon laatu kärsii), lähimmäisenrakkauden omaehtoisuuden kriteeri kehottaisi jättämään sanallisen julistustoiminnan pastorien ja muiden seurakuntalaisten vastuulle. Tällainen työnjako on toki aivan yleinen kristillisen lähetysten historiassa ja nykytoiminnassa. Eihän esimerkiksi Suomessa ole – täysin ymmärrettävästi – mahdollista saada Ulkoministeriön rahoitusta julistustyöhön. Vastaavasti voidaan pitää täysin ymmärrettävänä, että jos Intian tai Kiinan hallituksen halutaan toimivan yhteistyössä kristillisten sairaaloiden

kanssa, kyseisessä yhteistyössä tavoitteena on nimenomaan terveyden tai muiden inhimillisen kehityksen tavoitteiden edistäminen eikä uskonnollinen julistus.

Mikään ei kuitenkaan estä lähetystyöntekijää tai ketään muutakaan kristittyä toivomasta ja rukoilemasta, että hyvin tehty työ toimisi kristillisen sanoman vastaanottamista helpottavana tekijänä. Edellinen katsaus antaakin vahvoja viitteitä siihen, että historiallisesti katsoen näin on usein tapahtunut. Kristinuskon sanomaa on monesti ollut vaikeaa sanoittaa toisissa kulttuureissa, ja länsimaiden kolonialistiset toimet ovat osaltaan ruokkineet väärinymmärryksiä. Parantumista ja kokonaisvaltaista terveyttä arvostetaan kuitenkin runsaasti yli kulttuurirajojen. Monessa kulttuurissa ja uskonnossa ne kuuluvat aivan keskeisesti tavoiteltaviin inhimillisiin hyviin. Jos siis kristinuskon sanoma näyttää mielekkäällä jatkumolla suhteessa huoliin parantumisesta ja terveemmästä elämästä, tästä voi siunaantua lukemattomissa eri konteksteissa mainiota taustatukea keskusteluihin evankeliumin sanomasta.

Myös liian laajalle ulotettu lähimmäisenrakkauden omaehtoisuuden kriteeri voidaan kyseenalaistaa. Jos se nimittäin on jo riittävästi täytetty niin, että kristillinen terveystyö saavuttaa luottamuksen yli kulttuuri- ja uskontorajojen, tämän jälkeen ei ole tarvetta enää vaieta sairauten, terveyteen ja parantumiseen liittyvistä uskonnollisista tai hengellisistä ulottuvuuksista. Tällöin usko ei enää näyttäydy kenellekään uhkana. Huomio voidaan sen sijaan kääntää itse kunkin *kokonaisvaltaisen terveyden* tavoitteluun – tai hyvinvointiin ruumiin, sielun ja hengen suhteen kokonaisena ihmisenä. Sielunhoidon kirjallisuudessa tätä aihepiiriä on käsitelty runsaasti. Kunhan rakkaus on ensin voittanut pelot ja keskinäinen kunnioitus säilyy, sanoitetun hengellisyys ja rakkauden vastakkainasettelua ei enää tarvita. Molemmat voivat osaltaan rakentaa kokonaisvaltaista terveyttä ja siihen liittyvää yhteisöllisyyttä mitä erilaisimmissa lähetysten konteksteissa. Monesti tällaisen terveyden tärkeys tosin on jo jokseenkin selvää globaalin etelän ja idän kulttuureissa ilman mitään erityisempää missioaarista ohjelmaa.

Laaja-alaisen terveys- ja lähetysajattelun kannalta kysymys kokonaisvaltaisesta parantumisesta avautuukin edelleen uskontodialogin suuntaan. Uskonnollisten ihmisten ei tarvitse rajoittua terveyden alalla vain siihen, mitä lääketiede voi tarjota fyysisen parantumisen suhteen. Lopulta siis *dialogisen terveydenedistämisen* mallissa rakkauden omaehtoisuus luo luottamusta, yhteisöt tukevat sairaiden ja haavoitettujen kokonaisvaltaista tervehtymistä sekä uskontojen ja katsomusten merkityksistä hyvinvoinnillemme osataan puhua luontevasti. Kristityt voivat samalla toivoa ja rukoilla, että tällainen lähestymistapa auttaisi ihmisiä ottamaan vastaan sanoitettua evankeliumia.

Uskontodialogista avoimuutta ei kuitenkaan tarvitse tulkita rohkaisuksi kääntyä kokeellisen lääketieteen kanssa ristiriidassa olevien uskomushoitohen puoleen. Ei-karismaattisen protestanttisen lääkintälähetyksen tuntemus antaa tässä oivallisia lähtökohtia varovaisuuteen, ovathan sen lähetyslääkärit tyypillisesti olleet modernin lääketieteen asialla. Esimerkiksi intialaisissa ja kiinalaisissa kulttuureissa toimiessaan lähetyslääkäreillä ja muulla hoitohenkilökunnalla on ollut mahdollisuus oppia juurevasti, miten näissä konteksteissa on osattu ottaa huomioon ihmisen kaipuuta kokonaisvaltaiseen terveyteen kenties paremminkin kuin länsimaaisessa koululääketieteessä. Kokonaisvaltaisen terveyden näkökulma avaa siis runsaasti mahdollisuuksia nimenomaan aitoon vuoropuheluun, jossa kaikki voivat oppia toisiltaan.

Mikään edellä sanotusta ei ole ristiriidassa sen kanssa, että lähetystyössä kokonaisuudessaan on aina tilaisuuden tullen julistettu evankeliumia sekä sanoin että teoin. Edellä sanottu ei myöskään ole tarkoitettu luomaan liioiteltua polarisaatiota oikeuskonteksteihin ja parantumiskonteksteihin liittyvien käsitteistöjen välillä, ikään kuin lähetystyössä olisi jotenkin luovuttava edellisistä erityisen ongelmallisina länsimaalaisina käsitteistöinä. Nouseehan kristillinen puhe laista, armahtamisesta ja muista oikeudellisista käsitteistä alun perin muinaisjuutalaisuudesta ja siten mieluummin aasialaisesta kuin eurooppalaisesta kulttuuritaustasta. Kristinuskoo saattaakin olla kokonaisuudessaan aasialaisempi kuin mitä aina muistamme.

## Lyhenteet

|       |                                               |
|-------|-----------------------------------------------|
| CMAI  | Christian Medical Association of India        |
| CMC   | Christian Medical College                     |
| LWF   | The Lutheran World Federation                 |
| LWSI  | The Lutheran World Service India              |
| LWSIT | The Lutheran World Service India Trust        |
| NELC  | Northern Evangelical Lutheran Church          |
| NLHMB | National Lutheran Health & Medical Board      |
| UELCI | United Evangelical Lutheran Churches in India |
| UNDP  | United Nations Development Programme          |



## Lähteet ja kirjallisuus

Amity

2016 Amity. Annual Report 2016. Nanjing: The Amity Foundation. [https://www.amityfoundation.org/eng/sites/default/files/publication\\_pdf/2016%20%28Eng%29\\_0.pdf](https://www.amityfoundation.org/eng/sites/default/files/publication_pdf/2016%20%28Eng%29_0.pdf) (viitattu 18.8.2018).

Asante, Rexford Kofi Oduro

1998 Sustainability of Church Hospitals in Developing Countries. A Search for Criteria for Success. Geneva: World Council of Churches.

CMAI (Christian Medical Association of India)

1997 Christian Medical Council of India. Comprehensive Evaluation. Summary of Findings & Recommendations, by A. Padmanabha, P. Ramachandran & Sukant Singh. New Delhi: CMAI.

2018 CMAI Member Institutes. <http://cmai.org/membership/cmai-member-institutes/> (viitattu 17.4.2018).

CMC, Vellore (Christian Medical College, Vellore)

2011 Christian Medical College, Vellore. Vellore: CMC, Vellore.

Carroll, Eving W., Jr. & Engelen, Oliver & Engelen, Beate (eds.)

2010 Amity's Founding. Recollections from Abroad. Hong Kong: The Amity Foundation.

Cavanaugh, William

2016 Field Hospital. The Churches Engagement with a Wounded World. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

David, P.

1973 Welcome Speech. – Seminar on Social Justice, Democracy and Religion. Madras: Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute. 9–12.

Emmanuel Hospital Association

2018 Annual Report 2016–2017. Fellowship for Transformation and Caring. New Delhi: Emmanuel Hospital Association. <https://cha-health.org/about-us/vision-mission-core-values> (viitattu 15.8.2018).

Fiedler, Katrin & Liwei, Zhang

- 2005 Growing in Partnership. The Amity Foundation 1985–2005.  
Hong Kong: The Amity Foundation.

Fielder, Caroline

- 2014 Building Civilizational Competencies. An Exploration of Chinese Christian Faith-Based Organizations in the Pursuit of a Harmonious Society. – Christianity and Social Development in China. Ed. by Theresa C. Cariño. Hong Kong: Amity Foundation.

Franciscus

- 2013 Evangelii Gaudium (Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium of the Holy Father Francis to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful on the Proclamation of the Gospel in Today's World). Vatican Press. [http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_en.pdf](http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.pdf) (viitattu 11.3.2019).

Grundmann, Christoffer H.

- 2005 Sent to Heal. Emergence and Development of Medical Missions. Lanham, Maryland: University Press of America.

Hodne, Olav

- 1967 The Seed Bore Fruit. A Short History of the Santal Mission of the Northern Churches 1867–1967. Dumka: The Santal Mission of the Northern Churches.

Jayakumar, Augustine A. G.

- 2010 Message from the President, Board of Trustees. – The Lutheran World Service India Trust (LWSIT), Annual Report 2010: Give Her Education, Give Her Future. Kolkata: LWSIT. 3.

Jeyakumar, D. Arthur

- 2002 History of Christianity in India. Selected Themes. Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge.

LWF (The Lutheran World Federation)

- 2003 Official Report. LWF Tenth Assembly. Winnipeg, Canada, 21–31 July 2003. For the Healing of the World. Geneva: Lutheran World Federation.

LWSI (Lutheran World Service (India))

1979 Annual Report 1978. Recovering a Lost Dignity. Calcutta: LWSI.

LWSIT (The Lutheran World Service India Trust)

2010 Annual Report 2010. Give Her Education, Give Her Future. Kolkata: LWSIT.

2016 Annual Report 2016. Kolkata: LWSIT.

2017 Towards Fullness of Life for All. Strategic Plan 2018–2022. Kolkata: LWSIT.

Lindquist, Ingmar

1982 Partners in Mission. A Case-Study of the Missionary Practice of the Lutheran Foreign Mission Agency Involvement in Tanzania since the Early 1960's Seen in a Historical and Theological Perspective. Åbo: The Research Institute of the Åbo Akademi Foundation.

Mannermaa, Tuomo

1998 Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective. – Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther. Ed. by Carl E. Braaten & Robert W. Jenson. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans. 25–41.

McGilvray, James C.

1981 In Quest for Health and Wholeness. Tübingen: German Institute for Medical Missions.

NELC (Northern Evangelical Lutheran Church)

2017 Northern Evangelical Lutheran Church: 150 Years Mission Journey (1867–2017) & 500 Years Anniversary of Luther's Reformation (1517–2017). Ed. by E. Murmu, L. Tudu, M. C. Hansdak, I. Murmu & R. Hembrom. Dumka, Jarkhand: NELC. 100–101.

NLHMB (National Lutheran Health & Medical Board)

2019 Home. <http://www.nlhmb.in/> (viitattu 11.3.2019).

Nanjing Drum Tower Hospital

2007 Nanjing Drum Tower Hospital, The Affiliated Hospital of Nanjing University Medical School. <http://www.njglyy.com/en/An-Introduction/An-Introduction.asp> (viitattu 19.8.2018).

Porterfield, Amanda

2005 Healing in the History of Christianity. Oxford: Oxford University Press.

Pyhien isien opetuksia sairaudesta

1982 Pyhien isien opetuksia sairaudesta. Suom. Petri Piironen  
[tuntematon kirjoittaja]. Joensuu: Ortokirja ry.

Päivänsalo, Ville

2017 Tutkimushaastattelu. Tekijän arkistossa.

2018 Vastavuoroista oikeudenmukaisuutta kohti. – Ylikansallinen vastuu terveydestä ja paperittomien oikeudet. – Teologinen aikakauskirja 2, 164–171.

Raunio, Antti

1998 Natural Law and Faith. The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology. – Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther. Ed. by Carl E. Braaten & Robert W. Jenson. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans. 96–124.

Röllinghoff, Werner

1984 Zeittafel der evangelischen "Ärztlichen Mission" in Deutschland. Tübingen: Deutsches Institut für Ärztliche Mission.

Shakar, Meir

2013 Violence in Chinese Religious Traditions. – The Oxford Handbook of Religion and Violence. Ed. by Mark Juergensmeyer, Margo Kitts & Michael Jerryson. Oxford: Oxford University Press. 183–196.

Soren, Pradid Emanuel

2017 Short History and Report of Mohulpahari Christian Hospital. – Northern Evangelical Lutheran Church: 150 Years Mission Journey (1867–2017) & 500 Years Anniversary of Luther's Reformation (1517–2017). Ed. by E. Murmu, L. Tudu, M. C. Hansdak, I. Murmu & R. Hembrom. Dumka, Jarkhand: Northern Evangelical Lutheran Church. 100–101.

Swavely, C. H. (ed.)

1952 The Lutheran Enterprise in India. India: The Federation of Evangelical Lutheran Churches in India.

Ting, K. H.

2002 Rationale for Three-Self. Neesima Lecture, Doshisha University, Kyoto, Japan, 1984. – A Chinese Contribution to Ecumenical Theology. Selected Writings of Bishop K. H. Ting. Ed. by Janice & Philip Wickeri. Geneva: WCC Publications. 62–72.

UELCI (United Evangelical Lutheran Churches in India)

2010 Caring for Life. Indian Lutheran Health Ministry. Chennai: UELCI.

UNDP (United Nations Development Programme)

2016 Human Development Report 2016. Human Development for Everyone. New York: UNDP. [http://hdr.undp.org/sites/default/files/2016\\_human\\_development\\_report.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/2016_human_development_report.pdf) (viitattu 16.8.2018).

Valiaveettil, Julia & Paravarakath, Valsamma

2003 Towards Holistic Health Care. The Medical Mission Experience. – The Community We Seek. Perspectives on Mission. Ed. by Jesudas M. Athyal. Tiruvalla: Christava Sahitya Samithi. 89–97.

Vethanayagamony, Peter

2011 “A Deliver on a While Horse.” The Pioneering Journey of Dr. Anna Sarah Kugler. – Gurukul Journal of Theological Studies 22, 2 (June), 93–109.

Wickeri, Philip L.

2005 Amity: Yesterday, Today and Tomorrow. – Growing in Partnership. The Amity Foundation 1985–2005. Ed. by Katrin Fiedler & Zhang Liwei. Hong Kong: The Amity Foundation. 206–215.

Xinhua Agency

2016 A New Era for Charity. First National Charity Day Celebrated on September 5. – Caring [Shanghai Charity Foundation], Oct 2016.

Yhdessä kohti elämää

2012 Yhdessä kohti elämää. Lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa. Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitea, suom. Lähetysteologinen aikakauskirja 16 (2013), 5–26. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?Open&cid=Content46AB6B> (viitattu 16.8.2018).

# 11 KOMPARATIIVINEN TEOLOGIA JA KIRKON MISSIO<sup>1</sup>

*Veli-Matti Kärkkäinen*

## 11.1 Mistä komparatiivisessa teologiassa on kyse?

Ehkä helpoin tapa hahmottaa komparatiivisen teologian luonnetta ja tehtävää on asettaa sen rinnalle pari muuta lähitieteenalaa, jotka ovat paremmin tunnettuja. Nämä ovat uskontotiede ja uskontoteologia.

Vertaileva eli komparatiivinen uskontotiede keskittyy nimensä mukaisesti lähinnä elävien maailmanuskontojen opetusten, riittien ja muun uskonnollisen toiminnan ja materiaalien huolelliseen selvittelyyn. Se pyrkii lähestymään uskontoja puolueettomasti ja tekee kaikkensa, jotta tutkijan omat uskonnolliset vakaumukset (tai niiden puute) eivät ainakaan tietoisesti ohjaisi tutkimuksen kulkua ja antia.<sup>2</sup>

Kristillinen uskontoteologia nimensä mukaisesti edustaa teologian alaa. Sen tarkoituksena on pyrkiä selvittämään sitä, miksi ja mihin tarkoitukseen uskonnot ovat kehittyneet teologian näkökulmasta katsottuna. Uskontoteologia voisi helposti kysäistä: ”Miksi Jumala ylipäänsä on sallinut useamman kuin yhden uskonnon olemassaolon?” Uskontoteologia myös vertailee kristinuskoa toisiin uskontoihin esimerkiksi pohtimalla yhtäläisyyksiä ja eroja kolmen aabrahamilaisen uskonperinteen välillä (juutalaisuus, islam ja kristinuskko). Se voisi selvittää myös vaikkapa kysymystä siitä, miten pelastus tai pelastaja ymmärrettäisiin eri traditioissa.

Tämän artikkelin tähtäyspisteenä oleva komparatiivinen teologia sijoittuu näiden kahden tieteenalan välimaastoon ja samalla käyttää hyväkseen niiden tuloksia. Vertailevan uskontotieteen tavoin komparatiivinen teologia pyrkii

1 Teksti perustuu keskeisiltä osin englanninkieliseen teokseen: Veli-Matti Kärkkäinen, *Doing the Work of Comparative Theology. A Christian Primer* (Grand Rapids: Eerdmans 2020), ”Introduction”.

2 Ks. tarkemmin Kärkkäinen, 2020.

tutkimaan tarkasti ja parhaimpaan asiantuntemukseen nojaten kristinuskon ja toisten maailmanuskontojen yhtäläisyyksiä ja eroja niin opin, uskonnollisen elämän kuin toiminnan osalta. Mutta toisin kuin uskontotiede, kristillinen komparatiivinen teologia on ohjelmallisesti tunnustuksellista. Se lähestyy vertailevaa tutkimustehtäväänsä kristinuskon pyhien kirjoitusten, tunnustusten ja keskeisimpien teologisten vakaumusten näkökulmasta. Vastaavasti islamilainen komparatiivinen teologia olisi islamilaista teologiaa dialogissa vaikkapa kristinuskon tai buddhalaisuuden kanssa. Se, että komparatiivinen teologia on tunnustuksellista, ei tarkoita, etteikö se täyttäisi samoja akateemisen tutkimuksen kriteereitä kuin mitä teologia, filosofia ja muut humanistiset tieteet noudattavat silloin, kun toimitaan yliopistomaailmassa. Tunnustuksellisuus tarkoittaa sitä, että se tietoisesti lähestyy vertailevaa tehtäväänsä tietyn uskonkäsityksen, tässä tapauksessa kristinuskon, näkökulmasta.

Mikä sitten on komparatiivisen teologian ja kristillisen uskontoteologian välinen suhde? Tämä rajanveto on hieman joustavampi ja suhteellisempi. Molemmathan ovat tunnustuksellisia tieteenaloja siinä mielessä kuin edellä luonnehdin asiaa. Ja molemmat pyrkivät perimmältään vertailuun oman uskonnon ja toisten uskontraditioiden välillä. Ero on tässä: uskontoteologia toimii uskontoja tutkiessaan ja vertaillen yleistä, osin jopa abstraktilla, tasolla. Esimerkiksi kysymys aabrahamilaisten uskontojen ja vaikkapa suurten aasialaisten traditioiden välisistä eroista ja yhtäläisyyksistä on tavattoman laaja ja yleisellä tasolla liikkuva projekti. Komparatiivinen teologia taas pyrkii välttämään yleistysten vaaran ja pitäytyy tiukasti määriteltyihin yksityiskohdaisiin vertaileviin tutkimuksiin, jotka yleensä porautuvat syvälle kahden tai useamman uskontoperinteen pyhiin kirjoituksiin ja muihin auktoritatiivisiin lähteisiin. Tyypillisiä komparatiivisen teologian tutkimusaiheita voisivat olla vaikkapa seuraavanlaiset kysymyksenasettelut: Millainen suhde Jeesuksen Kristuksen inkarnaatiolla on teistisen hindulaisuuden uskomuksiin ihmiseksi tulleista jumalhahmoista, kuten vaikkapa populaarin intialaisen uskonnon lemmikkilapsesta Krishnasta? Millä tavoin Koraanin ja Raamatun selitykset eroavat toisistaan, jos tutkimusmateriaaliksi otetaan joitakin keskeisiä tekstejä tarkasti rajaten? Löytyykö theravada-buddhalaisuudesta mitään kristillistä persoonallista Jumalaa vastaavaa ”perimmäistä”?<sup>3</sup>

---

3 Ks. tarkemmin Clooney 2010, 8–16.

## 11.2 Miksi ja mihin komparatiivista teologiaa tarvitaan?

Yksinkertainen vastaus alaotsikon kysymykseen on tämä: komparatiivista teologiaa tarvitaan siksi, että maailma, jossa elämme kolmannen vuosituhatvuotisen alussa, on moniuskontoinen. Maailmamme on täynnä ihmisiä, joille uskonnolliset vakaumukset ovat sekä pyhiä että tosia. He pitävät kiinni perinteistään ja uskomuksistaan. Siksi on äärimmäisen tärkeää, että konfliktien ja ristiriitojen sijaan eriuskoiset ihmiset – olipa sitten kysymys perheenjäsenistä, naapureista, kollegoista tai vaikkapa toisista ihmisryhmistä – voisivat oppia tuntemaan toistensa uskonnollisia käsityksiä ja vakaumusta, ja sillä perusteella harjoittelemaan elämää yhdessä vaikkakin erilaisina.

Itse asiassa maailmamme on nykyisin uskonnollisempi kuin koskaan ennen. Toisin kuin 1960-luvun sekulaarit ”profeetat” ennakoivat herättäen henkiin 19. vuosisadan suurten ateistien unelman uskonnon pikaisesta häviämisestä sivistyksen tieltä, uskonnoilla menee nykyisin erittäin hyvin. Ajattellaanpa pelkästään tilastoja. Maapallomme seitsemästä miljardista ihmisestä yli kuusi miljardia ilmoittaa itsensä jonkin elävän uskonnon kannattajaksi. Uskonnottomia lasketaan olevan vain noin runsaat 10 prosenttia. Kristittyjä on eniten, noin 2,5 miljardia, ja toiseksi suurin uskonto on islam yli puolentoista miljardin kannattajakunnalla. Yhteenlaskettuna näiden kahden valtauskonnon seuraajia on noin 60 prosenttia maailman väestöstä, joten heidän keskinäisillä suhteillaan on äärimmäisen suuri merkitys maapallomme rauhan ja rinnakkaiselon kannalta. Pääosin Intiasta löytyy noin miljardin verran hinduja, ja buddhalaisia on maailmassa noin puolet vähemmän. Loput 400 miljoonaa uskonnollista ihmistä jakaantuvat pienempien maailmanuskontojen, erilaisten alkuperäiskansojen uskontojen ja muiden vähemmän tunnettujen ryhmien kesken. Maailmamme on siis täynnä uskontoja ja uskonnollisia ihmisiä.

Toisin kuin aiemmin, uskonnot ovat nykyisin aktiivisessa vuorovaikutuksessa keskenään. Vaikka uskonnollinen moninaisuus sinällään ei ole uusi ilmiö – olihan uskontojen kohtaamisia vaikkapa Vanhan testamentin alkuajoista lähtien jo vuosituhatvuotien sitten –, uutta on vilkas kanssakäyminen. Kun islam syntyi Arabian niemimaalla seitsemännellä kristillisellä vuosisadalla, suurin osa kristityistä ei koskaan tullut edes kuulemaan uuden uskonnon nimeä, puhumattakaan että olisi tavannut sen kannattajaa. Edes kristinuskoa vanhempia Aasian uskontoja, kuten vaikkapa hindulaisuutta ja buddhalaisuutta, ei tunnettu juuri millään muotoa kristittyjen keskuudessa ennen modernin lähetysliikkeen ja kolonialismin aikaa. Toisin on nyt. Maailmamme on



kutistunut, niin että puhutaan ”globaalista kylästä”. Tiedotusvälineiden ja kommunikaation räjähdysmäisen nopea ja ennalta-arvaamaton kehitys on tuonut koko maailman kotiimme, kännyköiden yleistyessä jopa sormenpäidemme saavutettavaksi. Enää ei ole mahdollista suojautua toisuskoisilta, puhumattakaan toisten uskontojen vaikutukselta ajattelumme, kulttuurimme ja yhteiskuntaamme.

Huomionarvoista on myös se, että uskonnoilla on taipumus levitä ympäri maailmaa. Entisaikaan ne levisivät kauppiaiden, sotaretkien ja vaikkapa siirtomaaherrojen välityksellä. Tänä päivänä laajentuminen tapahtuu myös median kautta. Kristinuskon on maailman laajimmalle levinnyt uskonto. Kristittyjä on pyöreästi arvioiden suurin piirtein sama määrä Euroopassa, Latinalaisessa Amerikassa ja Karibialla, Afrikassa sekä Pohjois-Amerikassa. Loput löytyvät Aasiasta ja Oseaniasta. Islamkin on maailmanuskonto sanan varsinaisessa merkityksessä. Muslimeista yli puolet asuu Aasiassa ja iso joukko myös Afrikassa sekä Lähi-idässä – arabimaailma ei näin ollen ole islamin keskus kannattajakunnan määrää ajatellen, vaikka sillä onkin erityisen merkittävä historiallis-kulttuurinen ja kielellinen vaikutus islamin piirissä. Buddhalaisia löytyy perinteisesti eri osista Aasiaa, ja hindulaisuus on ainut merkittävä maailmanuskonto, jota voidaan luonnehtia paikalliseksi – jos tuo sana soveltuu hyvin Intian niemimaahan!

Uskontojen suuri levinneisyys ja vaikutusvalta ympäri maailmaa on itsessään syy siihen, miksi komparatiiviselle teologialle on tarvetta. Uskonnollisesti moniarvoinen maailmamme kaipaa kipeästi kirkon työntekijöitä, uskonnollisia johtajia, opettajia ja kasvattajia, poliitikkoja ja muita vaikuttajia sekä tavallisia miehiä ja naisia, joilla on ainakin jossakin määrin valmius vertailla keskenään uskontojen opetuksia ja vakaumuksia.

Tosin on todettava rehellisyyden nimissä, että kristillinen teologia on melko vastahakoisesti ottanut vastaan tämän haasteen – eikä tässä lohduta yhtään se, että muiden elävien uskontojen parissa uskontojen väliset projektit ovat vielä paljon enemmän lapsen kengissä. Ilmeinen syy hitaaseen liikkeelleläähtöön on komparatiivisen teologian haaste itsessään. Se on lähes ylivoimaiselta kuulostava: kuinka edes kuvitella pystyvänsä tekemään asianmukaista vertailua kahden tai useamman uskontotradition välillä, kun yhdenkin yksityiskohtainen opiskelu kestää lähes koko elämän! Tämän haasteen edessä ei kuitenkaan tulisi lannistua tai luovuttaa. On vain oltava valmis koettelemaan omia rajojaan ja turvauduttava laajemman tutkija- ja asiantuntijayhteisön asiantuntemukseen.

Komparatiivisen teologian edut ja lupaukset ovat suuret. Ajatellaanpa vaikka kolmea näkökohtaa, jotka Kristin Johnston Largen on esittänyt:

*Ensinnäkin kristityt voivat ja heidän tulisi oppia jotakin ei-kristillisistä uskontotraditioista jo pelkästään toiseen uskontoon kuuluvan lähimmäisen vuoksi; itseasiassa, tämä mahdollisuus ja vaatimus lepää itsessään raamatullisella perustalla. Toiseksi kristityt voivat ja heidän tulisi odottaa oppivansa jotakin uutta Jumalasta oppiessaan tuntemaan paremmin toista uskontotraditiota. Sellainen odotus perustuu Jumalan itseilmoitukseen, siihen millainen hän on paljastanut olevansa... Kolmanneksi, kristityt voivat ja heidän tulisi odottaa, että heidän ymmärryksensä omasta uskontraditiostaan voisi laajentua ja tulla haastetuksi vaikkakin se voisi myös samaan aikaan syventyä ja vahvistua uskontojen välisen dialogin kautta.<sup>4</sup>*

### 11.3 Ketkä tekevät komparatiivista teologiaa?

Komparatiivista teologiaa harrastavat pääosin kahdentyyppiset asiantuntijat: komparatiivisen uskontotutkimuksen edustajat, joilla on riittävästi teologista perehtyneisyyttä, ja teologit, jotka ovat hankkineet tarpeeksi uskontotieteen asiantuntemusta.<sup>5</sup> Vain muutamilla harvoilla, kuten esimerkiksi yllämainitulla Harvardin yliopiston jesuiitalla Francis X. Clooneylla on muodollinen ja sisällöllinen pätevyys sekä uskontotieteessä että teologiassa.

Johtava ja monessa mielessä laaja-alainen pioneiri komparatiivisessa teologiassa kristillisten teologiien joukossa on englantilainen Keith Ward. Hän aloitti jo 1980-luvulla massiivisen neliosaisen komparatiivisen teologian yleisesityksen, jossa hän kävi dialogia juutalaisen, islamilaisen, buddhalaisen ja hindulaisen tradition kanssa. Teemoina olivat jumalallinen ilmoitus,<sup>6</sup> luomisoppi,<sup>7</sup> kirkko-oppi<sup>8</sup> ja teologinen antropologia.<sup>9</sup> Porautumalla kristillisen teologian perinteeseen ja tekemällä huolellista komparatiivista tutkimusta Ward pyrkii hahmottelemaan ajantasaisen kristillisen käsityksen mainituista teemoista. Hän kuvaakin lähestymistapaansa ”kristilliseksi systemaattiseksi teologiaksi, joka on tehty vertailevassa kontekstissa”.<sup>10</sup> Hän kutsuu sitä ”avoi-

4 Johnston Largen 2011, 9.

5 Ks. tarkemmin Clooney 2010, luku 3.

6 Ward 1994.

7 Ward 1996.

8 Ward 1999.

9 Ward 1998.

10 Ward 1999, 339.

meksi oikeaoppisuudeksi”, joka on uskollinen omalle traditiolleen, mutta samalla avoin toisten uskontojen opetuksille.<sup>11</sup>

Oma viisi-osainen konstruktivisen teologian yleisesitykseni *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World* (2013–2017) noudattaa siinä mielessä Wardin esimerkkiä, että sekin tekee vertailua samojen neljän maailmanuskonnon välillä kristillisten oppien suhteen. Erona on se, että omana tavoitteenani oli hahmotella koko kristillisen systemaattisen teologian yleisesitys – siitä kehkeytyikin viisiosainen mammuttiteos<sup>12</sup> –, jossa komparatiivinen teologia toimii yhtenä olennaisena lähestymistapana. Vertailen myös esimerkiksi tiedettä ja uskontoa, joten komparatiivisuus toimii koko teoksen keskeisenä metodina.

Laajuudeltaan pienempiä ja pääasiassa yhteen tiettyyn uskontoon kohdennettuja komparatiivisen teologian tutkimuksia ovat kirjoittaneet esimerkiksi seuraavat kristillisen teologian edustajat:

- Islamin ja kristinuskon vertailussa johtavia teologeja ovat esimerkiksi indonesialainen A. Bagus Laksana<sup>13</sup>, amerikkalainen John Renard<sup>14</sup> ja vaikkapa australialais-amerikkalainen jesuiitta Daniel A. Manigan.<sup>15</sup>
- Hindulaisuuden ja kristinuskon vertailussa tunnettuja teologeja ovat esimerkiksi USA:ssa opettava intialaistaustainen John Thatamil<sup>16</sup> ja amerikkalainen luterilainen teologi Kristin Johnston Largen.<sup>17</sup>
- Buddhalais-kristillisen komparatiivisen teologian alueelta voidaan mainita esimerkiksi amerikkalainen Paul F. Knitter<sup>18</sup> ja Amos Yong<sup>19</sup>, joka on malesialais-kiinalais-amerikkalainen helluntailainen teologi. Mielenkiintoisena edustajana voidaan mainita myös Ernest M. Valea, joka on yksi harvoista ortodoksiteologeista komparatiivisen teologian alueella.<sup>20</sup>

11 Ward 1994, 1–2.

12 Ks. Kärkkäinen 2013; Kärkkäinen 2014; Kärkkäinen 2015; Kärkkäinen 2016; Kärkkäinen 2017.

13 Laksana 2013.

14 Renard 2011.

15 Manigan 2001.

16 Thatamanil 2006.

17 Johnston Largen 2011.

18 Knitter 2009.

19 Yong 2012a; Yong 2012b.

20 Valea 2015.

Clooney<sup>21</sup> ohella tunnetuin uskontotieteilijä, joka harrasti menestyksellisesti komparatiivista teologiaa hindulaisuuden ja kristinuskon kohtaamispiisteessä, on edesmennyt intialais-espanjalais-amerikkalainen monilahjakkuus Raimon (Raimundo) Panikkar.<sup>22</sup> Muita tunnettuja nimiä ovat esimerkiksi intialainen Thomas Kochumuttom<sup>23</sup> ja amerikkalaiset Kristin Bloomer<sup>24</sup> ja Catherine Cornille.<sup>25</sup> Buddhalais-kristillisessä vertailussa erinomaisesti ansioitunut asiantuntija on amerikkalainen James L. Fredericks,<sup>26</sup> joka on itse kristitty. Johtava buddhalainen kristinuskon kanssa vertailua suorittava laajalti tunnettu asiantuntija on japanilainen Masao Abe.<sup>27</sup> Muita huomattavia tutkijoita ovat esimerkiksi Kristin Beise Kiblinger USA:sta.<sup>28</sup> Viimeksi mainitut esimerkit osoittavat, miten buddhalaisuuden ja kristinuskon välistä komparatiivista teologiaa on tehty niin buddhalaisesta kuin kristillisestä näkökulmasta liikkeelle lähtien. Tosin on todettava, että minkään maailmanuskonnon keskuudessa ei ole vielä paljonkaan tarjolla (ainakaan akateemisesti pätevää) komparatiivista teologiaa muusta kuin kristillisestä näkökulmasta. Toivoa sopii, että tämä suuntaus vahvistuisi jatkossa muuallakin.

Komparatiivista teologiaa harrastetaan hedelmällisesti myös suurissa kansainvälisissä dialogiprojekteissa, joista kaksi tunnetuinta islamin ja kristinuskon kohtaamispiisteessä ovat *A Common Word* ja *Building Bridges Seminars*. Edellinen projekti on saanut paljon huomiota sekulaarissa mediassakin, sillä se antoi merkittävän impulssin uskontodialogille, kun yli sata islamilaista uskonnollista johtajaa ja akateemikkoa allekirjoitti näiden kahden uskonnon sovintoa ja yhteistä aabrahamilaista perintöä korostavan, kristillisille kirkon johtajille suunnatun dokumentin.<sup>29</sup> Jälkimmäinen on alunperin Canterburyn arkkipiispan aloitteesta syntynyt pitkäaikainen prosessi, missä vuosittain kokoontuu kolmisenkymmentä islamia ja kristinuskkoa edustavaa teologia ja uskonnollista johtajaa viikon mittaiseen intensiiviseen vertailevaan

---

21 Clooney 2001; Clooney 2017.

22 Panikkar 1973; Panikkar 1981; Panikkar 1993. Osoituksena Panikkarin monipuolisuudesta ja monilahjakkuudesta on se, että hän on harrastanut myös buddhalais-kristillistä komparatiivista teologiaa. Ks. Panikkar 1989.

23 Kochumuttom 1985.

24 Bloomer 2008.

25 Cornille 2006.

26 Fredericks 2004. Häneltä on myös erinomaisen hyödyllinen useampia uskontoja koskettava vertaileva teos Fredericks 1999.

27 Abe 1995; Ives 1995.

28 Kiblinger 2005.

29 Ks. tarkemmin: <https://www.acommonword.com/>.

keskusteluun yhteisesti sovitusta aiheesta. Joka vuosi julkaistaan myös kirja, jossa keskustelujen tuloksia tehdään tunnetuksi laajemmallekin joukolle.<sup>30</sup>

Koska kansainvälinen työskentely on komparatiivisen teologian saralla kasvussa, tämä merkitsee myös kasvavaa määrää erilaisia tapoja, vaihtoehtoja ja näkökulmia sen tekemisessä. Eritoten metodologiset ja kulttuuriset kysymykset ovat nousseet pinnalle vilkkaassa keskustelussa.<sup>31</sup>

Työskentely komparatiivisen teologian alueella nostaa esiin myös monimutkaisen kysymyksen uskonnollisesta identiteetistä eli siitä, mihin uskontoon kuulutaan.<sup>32</sup> Esimerkiksi Knitter väittää, että vasta tutustumalla perinpohjaisesti buddhalaisuuden opetuksiin hän löysi oman buddhalais-kristillisen identiteettinsä. Itseasiassa hän menee niin pitkälle, että – hiljattain ilmestynyttä teoksensa otsikkoa *Without Buddha I Could Not Be a Christian* lainaten<sup>33</sup> – hän ei voisi edes olla kristitty ilman Buddhan opetuksia. Knitter kuitenkin edustaa vähemmistöä: useimmat komparatiivisen teologian harrastajat ovat vakuuttuneita siitä, että vain selkeästä omasta yhteen uskontoon liittyvästä identiteetistä käsin voidaan tehdä hedelmällistä vertailua. Muutoin on vaarana, että tutkimuksen tuloksena syntyy teologinen kuvaus uskonnosta, jota ei ole olemassakaan, esimerkiksi buddhalais-kristillisyydestä!

## 11.4 Mutta onko komparatiivisen teologian projekti edes mahdollinen?

Pintapuolisempikin maailmanuskontojen tuntemus nostaa esiin kysymyksen siitä, onko tällainen vertaileva *teologinen* työ asianmukaista ja hyödyllistä uskontojen yhtäläisyyksiä ja eroja arvioitaessa. Uskontojen opilliset käsitykset nimittäin eroavat toisistaan radikaalisti, ja niiden taustalla ovat usein syvät perususkomuksiin ja maailmankäsitykseen liittyvät erot, jotka uhkaavat tehdä vertailun mahdottomaksi. Ajatellaanpa vaikka uskoa Jumalaan. Siinä, missä juutalaisuus ja islam tunnustuvat kannattavansa vankkumattomasti ja ilman mitään kompromissia monoteismeja, hindulaisuus ja buddhalaisuus näyttävät kulkevan hyvin eri suuntaan. Hindulaisuus tunnustaa lukemattoman

30 Ks. tarkemmin: <https://berkleycenter.georgetown.edu/projects/the-building-bridges-seminar>. Esimerkkejä hiljattain julkaistuista kirjoista ovat Mosher & Marshall 2015; Mosher & Marshall 2016; Mosher & Marshall 2017.

31 Hyvän esimerkin tarjoaa hiljattain julkaistu kokoomateos Clooney & von Stosch 2017.

32 Erinomainen keskustelu aiheesta on Cornille 2010.

33 Knitter 2009.

määrän erilaisia jumalolentoja (joskin tutkijoiden keskuudessa on vieläkin suuria mielipide-eroja sen suhteen, että olisiko noiden monien, jopa tuhansiin nousevien, jumalten takana yksi absoluuttinen käsite). Ja buddhalaisuus on jossakin mielessä vieläkin kauempana aabrahamilaisesta jumaluskosta, sillä alkuperäinen theravada-traditio halusi siirtää huomion pois jumalista ja kohti ihmisen omaa eettistä ponnistelua. Tällä ei ole mitään yhteyttä länsimaiseen ateismiin, sillä buddhalaiset eivät kiellä jumalten olemassaoloa sinänsä, mutta ero monoteismiin on kuitenkin perustavanlaatuisen.

Samoin voidaan esimerkiksi nostaa uskontojen radikaalisti toisistaan eroavat käsitykset ”pelastuksesta”. Jo tuon termin esiintyminen lainausmerkeissä antaa vihjeen siitä, että itse asian nimeäminen eri uskontoja asianmukaisesti kuvaavan termistön kautta on lähes mahdotonta. Kristitylle pelastus on viime kädessä iankaikkinen elämä kolmiyhenteisen Jumalan yhteydessä. Islamilaiselle se on taivasosuus helvetin sijasta palkintona alistumisesta Allahin tahtoon. Vaikkakin juutalaisuus tuntee tuonpuoleisen elämän, jopa taivaan, sen pääpaino Toorasta alkaen on ollut pikemminkin maanpäällisessä elämässä koettavan Jumalan siunauksen vastaanottamisessa.

Aasian suuret uskonnot lähestyvät pelastusta hyvin toisenlaisesta näkökulmasta. Yksinkertaistaen voidaan todeta, että sen enempää buddhalaisuudessa kuin hindulaisuudessaakaan ”pelastus” ei tarkoita missään mielessä aabrahamilaisten traditioiden ajatusta tuonpuoleisesta iankaikkisesta elämästä. Molempien idän suurten uskontojen ajatuksena on pois pääsy elämän pyörästä, joka pitää otteessaan rautaisen karman lain perusteella. Siksi pelastus on jonkinlaista lopullista vapautumista.

Monia muitakin opinkohtia voitaisiin ottaa esimerkiksi siitä, miten syvästi uskonnot eroavat toisistaan uskonkappaleidensa sekä niitä kannattelevien perususkomusten ja maailmankäsitystensä vuoksi. Myöskään kulttuurierot eivät ole mitättömiä; nehan tulevat esiin jo kunkin uskonnon sisällä. Ajattellaanpa esimerkiksi sitä, kuinka merkittävässä asemassa kulttuuriskielelliset erot ovat vaikkapa islamin sisällä: maailman ylivoimaisesti suurimman muslimienemmistöisen valtion, Indonesian, uskonharjoittajille arabian kieli on vieras, kun taas vaikkapa Saudi-Arabiassa tuo pyhä kieli on kaikkien tuntema. Jälkimmäisessä maassa sijaitsee Mekka, uskonnon pyhin paikka sekä muita uskonnonhistoriaan liittyviä keskeisiä paikkoja. Tai kuinka merkittävästi eroavat toisistaan amerikkalaisen mustan helluntailaisuuden dynaaminen jumalanpalveluselämä vaikkapa suomalaisesta luterilaisuudesta tai Egyptin koptikirkon traditiosta.

Summana voidaan todeta, että perussääntö kaikessa uskontojen vertailussa on todellisten eroavaisuuksien tunnustaminen ja tunnistaminen. Tämän ei kuitenkaan tarvitse merkitä sitä, että vertailutyö itsessään olisi mahdotonta. Mitä varovaisemmin ja herkkätunteisemmin komparatiivista teologiaa tehdään, sitä varmempaa on, että eläville maailmanuskunnoille ei tehdä prosessissa väkivaltaa.

Erojen tunnistamisen lisäksi komparatiivisen teologin on samalla oltava herkkä tunnistamaan mahdolliset yhtäläisyydet ja samankaltaiset uskomusrakenteet. Edellä mainittu Keith Ward toteaaakin, että vertailevaa työtä tukee se seikka, että erilaisten uskomusjärjestelmien keskuksessa on jonkinlainen yhteinen perusta, vaikka eri uskonnoissa ”ei uskottaisikaan samoihin uskonnokappaleisiin”. Tämä uskontoja yhdistävä seikka on pikemminkin löydettävissä samaan suuntaan osoittavista perustavaa laatua olevista ajatuksista ja niihin sitoutumisesta. Mutta hän kiirehtii samantien lisäämään, että tämä ei poista sitä tosiseikkaa, että uskontojen välillä on myös ”rajattomia eroavaisuuksia”.<sup>34</sup> Wardin kaksitahoinen havainto on erinomaisen hyödyllinen jokaiselle vertailevaa työtä yrittävälle. Yhtäältä se suojelee meitä keinotekoiselta uskontojen yhdistämiseltä toisiinsa ilman tarvittavaa erojen havaitsemista. Toisaalta se tekee mahdolliseksi sen, että syvimmätkin erot voidaan nostaa luottavaisesti esiin keskinäisissä keskusteluissa ja dialogissa. Mikäli toimitaan uskonnollisen vieraanvaraisuuden hengessä, eroja ei välttämättä nosteta esiin siksi, että päästäisiin konsensukseen vaan siksi, että todellisten erojen tunteminen ja tunnustaminen saattavat myös edistää rauhanomaista rinnakkaiseloja, kun naapuriuskon kannattajalle annetaan oikeus olla oma itsensä.

## 11.5 Miten komparatiivista teologiaa tehdään?

Vaikka komparatiiviselta teologialta nousevana tieteenalana puuttuu pitkä traditiohistoria ja sen metodologia on vielä vakiintumatonta, jos sitä verrataan vaikkapa eksegetiikkaan tai kirkkohistoriaan, on melko helppo kuvata, miten vertailevaa työtä tehdään. Keskeistä tällöin on uskontojen pyhien kirjoitusten ja muiden normatiivisten lähteiden tarkka tutkimus ja tämän pohjalta tehty vertailu selkeästi määriteltujen opinkohtien tai perususkomusten suhteen.

Kaikilla elävillä uskonnoilla on pyhät kirjoituksensa. Tällaisia ovat esimerkiksi kristittyjen Raamattu, juutalaisten Toora, muslimien Koraani, hindujen

<sup>34</sup> Ward 1987, 1.

Vedat ja buddhalaisten Tipitaka. Sen lisäksi kaikki elävät uskonnot ovat tuottaneet valtavan suuren määrän sekundääriä kirjallista materiaalia, joka voi tosiasiassa omata paljonkin auktoriteettia. Kristillisessä traditiossa tällaista edustavat esimerkiksi lukuisat kirkkoisien kirjoituskokoelmat ja islamilaisuudessa hadith-traditiot, joissa keskeisenä ovat profeetta Muhammadiin liittyvät opetukset ja kokemukset.

Keskeinen haaste vertailevassa työssä on oppia ymmärtämään mahdollisimman oikealla tavalla ja aidosti toisen tradition pyhiä kirjoituksia. Ilman tuota taitoa aito dialogi ei voi olla mahdollista. Jo oman uskonnon pyhien kirjoitusten tulkinta aiheuttaa jatkuvasti päänvaivaa ja saa aikaa mielipideeroja, saati kun puhutaan kirjoituksista, joiden taustalla olevaa traditiota ei tunneta sisältä käsin. Siksi jokaisen komparatiivisen teologin on oltava valmis vuosia kestävään pyhien tekstien ”uskonnollisen lukutaidon” harjoitukseen. Turhaan ei Francis X. Clooney omistanutkaan yhtä kokonaista lukua komparatiivisen teologian perusoppikirjassaan nimenomaan tämän taidon kehittämiseksi. Yhtenä maailman johtavista hindulaista tekstimaailmaa tuntevista kristityistä hänellä on ollut tapana valittaa sitä, kuinka hankalaa, aikaavievää ja kivuliasta tekstien luku voikaan olla.<sup>35</sup>

Filosofisen hermeneutiikan moderni pioneeri, saksalainen Hans-Georg Gadamer puhuukin kahden eri ”horisontin” kohtaamisesta aina silloin, kun pyritään ymmärtämään toisen ajattelua, tekstejä ja traditiota. Hän korostaa sitä, että perimmältään tässä kohtaamisessa on kyse myös omasta itseymmärryksestä.<sup>36</sup> Toisin sanoen: mitä syvemmälle ja tarkemmin pyrimme pääsemään toisen ajatteluun, sitä paremmin alamme ymmärtää myös itseämme. Todellinen ymmärtäminen ei ole ensisijaisesti ”ulkoinen” vaan ”sisäinen” prosessi, joka myös muovaa meitä itseämme. Toisin kuin luonnontieteissä, humanistilla aloilla, uskonto mukaan lukien, tietäminen ja ymmärtäminen eivät tapahdu niinkään ”subjektin” (minä) ja ”objektin” (joku toinen) vaan pikemminkin kahden subjektin välillä, joiden ymmärtämishorisontit kohtaavat, haastavat ja rikastuttavat toisiaan.

On helppo nähdä Gadamerin hermeneutiikan merkitys uskontojen kohtaamisen ja komparatiivisen teologian näkökulmasta. Yhtäältä se tarkoittaa sitä, että kohdatessani kristittyinä toisen uskonnon edustajia minun ei tule pyrkiäkään panemaan sivuun omaa vakaumustani ja uskomuksiani, sillä ne lopultakin tekevät minusta sen, joka olen. Toisaalta minun on hyväksyttävä

35 Ks. Clooney, 2010, luku 4.

36 Gadamer 2006, 251.



se, että vakaumukseni ja uskomukseni muovautuvat ja saattavat muuttua-kin joissakin tapauksissa, kun uppoudun toiseen uskontotraditioon. Oman uskontoni ja toisen uskonnon ”horisontit” kohtaavat ja muovaavat toisiaan. Niinpä myös minun dialogikumppanini voi muuttua kohtaamisemme seurauksena.

Erilaisten horisonttien kohtaamisessa etsitään pohjimmiltaan totuutta. Koska komparatiivinen teologia on tunnustuksellista siinä mielessä, että se lähestyy vertailevaa tehtävää tietyn uskonvakaumuksen pohjalta, se ei voi tyytyä vain erilaisten näkemysten puolueettomaan selvittelyyn vertailevan uskontotutkimuksen tavoin. Vaikka kukaan meistä ei voinekaan kerskua löytäneensä lopullisen totuuden kokonaisuudessaan – ainakaan ennen eskatologista täyttymystä, näin kristinusko olettaa –, se ei tarkoita totuuden etsimisestä luopumista. Clooneyn johtopäätös osuu naulankantaan:

*Dialogin tulee saada jatkuvasti muovata koko teologista ympäristöämme siitä huolimatta, että dialogi itsessään ei ole teologian ensisijainen päämäärä; päämäärä on sen sijaan sen totuuden mahdollisimman tarkka artikulointi, mihin teologi uskoo, ja odotus täydellisemmän tiedon saavuttamisesta Jumalasta (siinä määrin kuin se ylipäänsä on mahdollista teologialle). Totuudella on suuri merkitys sekä oman tradition sisällä että eri uskontotraditioiden välillä; siksi myös vastakkainasettelut totuusväitteiden välillä traditioiden kesken ovat aina mahdollisia ja sen vuoksi teologin on tärkeää jatkaa työtä totuuden etsimisen puolesta.<sup>37</sup>*

## 11.6 Onko olemassa mitään uskonnollisia totuuksia?

Jos komparatiivisen teologian tehtävä tunnustuksellisena teologian tieteenalana on viime kädessä uskonnollisen totuuden etsiminen ja sen puolustaminen, eikö tästä seuraa vaikeitakin kysymyksiä nykyisessä intellektuaalisessa ympäristössä? Ei tarvitse olla välttämättä minkään tietyn sortin jälki-modernisti tajutakseen, että väite totuuden ymmärtämisestä, saati sitten sellaisen omistamisesta on äärimmäisen kontroversiaalinen. Siihen liittyy myös monimutkainen ja laajasti väitelty kysymys siitä, onko uskonnollisilla väitteillä ylipäänsä mitään totuusarvoa vai ovatko ne pelkästään puhujan mielentilan (emootioiden ja uskomusten) ilmauksia, joiden ”takana” ei ole mitään muuta. Vaikkakaan tähän nimenomaiseen filosofiseen ongelmaan tässä yhteydessä ei

37 Clooney 2001, 173.

voida porautua, pinnallinenkin komparatiivisen teologian esittely edellyttää yleisemmällä tasolla vastausta ylläolevan otsikon kysymykseen. Voi nimittäin kuulla väitteitä, että uskonnollisten totuusväitteiden nojalla voitaisiin oikeuttaa painostusta tai jopa (henkistä) väkivaltaa. Vaikkakin tällaista väitettä voi pitää ylilyöntinä, se kuitenkin asettaa haasteen komparatiiviselle teologialle, mikäli tämä aikoo pysyä uskollisena tehtävälleen eikä tyytyä pelkästään uskontojen välisten erojen ”arkeologiseen” tutkimiseen.

Teologinen peruste sille, että komparatiivisen teologian tulee olla avoin mahdollisuudelle, että jokin uskontotraditio väittää tuntevansa totuuden (tai ainakin pyrkivänsä sitä kohden) siinä määrin kuin se ylipäänsä on mahdollista vajavaiselle ihmisajattelulle ja mielikuvitukselle, löytyy monoteismin perustasta. Se siis koskee ainakin aabrahamilaisia uskontoja. Englantilainen uskonnonfilosofi Roger Trigg ilmaisee asian selvästi muistuttaessaan, että ”kristinusko ja islam uskovat, että niille on annettu universaali sanoma. Jos on olemassa yksi Jumala, on oikeutettua edellyttää, että tuo Jumala on kaikkien ihmisten Jumala, ei vain muutamien.” Triggin mukaan tämä merkitsee seuraavaa:

*Monoteismilla ei voi olla mitään tekemistä relativismin tai vaihtoehtoisten jumalien kanssa. Vaikka onkin totta, että uskomuksemme voivat konstruoida jumalia, niille, jotka uskovat yhteen jumalaan, ei voida sallia rinnakkaisia jumalia, ei edes siinä mielessä, että muilla olisi omat jumalansa, kun taas monoteisteillä vain yksi jumala. Monoteismista ei seuraa ainoastaan toisten oletettujen jumalien olemassaolon mahdottomuus vaan myös, mikäli se on uskollinen perusajatukseksi, vaatimus julistaa kaikille selvästi ja ilman kompromissia uskoa yhteen jumalaan. Muussa tapauksessa se ei voi olla monoteismia edes periaatteessa...*<sup>38</sup>

Siksi on hylättävä sellainen käsitys, jonka mukaan monista uskonnoista ja niiden keskenään ristiriitaisista totuusväitteistä seuraisi välttämättä, että mikään niistä ei voi olla oikeassa, jolloin ainut oikeutettu ja perusteltu kan- ta olisi relativismi. Relativismilla tarkoitetaan näkökantaa, jonka mukaan ”jokaisen ryhmän on elettävä oman totuutensa mukaan vaikkakaan ei ole olemassa mitään yleispätevää ’totuutta’, mikä kaikkien tulisi tunnistaa”.<sup>39</sup> Mikäli omaksuttaisiin relativistinen lähtökohta, se merkitsisi sitä, että uskonnollisten vakaumusten ja henkilökohtaisten makuasioiden kesken ei olisi

38 Trigg 2014, 115.

39 Trigg 2014, 2.

juuri ratkaisevaa eroa. Uskonnolliset vakaumukset olisivat mielenkiintoisia ja ehkä tärkeitäkin, mutta niillä ei olisi mitään julkista totuusarvoa.<sup>40</sup> Siinä tapauksessa uskontojen totuusväitteitä ei voitaisi arvioida rationaalisesti. Uskonnolliset väitteet olisivat lopultakin järjenmukaisesti ajatellen varsin ”tyhjiä” sisällöltään.

Itseasiassa se, että puhumme edelleenkin *erilaisista* maailmanuskunnoista ilmentää sitä, että uskontojen välillä on todellisia eroavaisuuksia – ja siksi ne ovat jotakin ”suurempaa” kuin pelkästään yksittäisen ihmisen tai edes ihmisryhmän sisäisiä uskomuksia. Emmehan me kiistele tai käy debattia ruokatottomuksista tai mieliharrastuksista. Kuten Trigg huomauttaa, ”tohtalainen subjektivismi johtaa nihilismin uhkaan”.<sup>41</sup> Arkijärkikin sanoo sen, että uskomustemme sisällöllä on merkitystä. Ajatellaanpa vaikka lääkärin tai automekaanikon työtä: eihän kukaan luottaisi sellaisiin ammatti-ihmisiin, jotka tekisivät työtään sattumanvaraisten subjektiivisten mielipiteidensä perusteella eivätkä kriittisen seulan ja vertaisryhmän arvioinnin kautta saadun luotettavan tiedon varassa. Trigg huomauttaakin siksi aivan oikein, että ”usko on aina uskoa johonkin tai johonkuhun henkilöön. Ei ole olemassa uskoa, jolta puuttuisi kokonaan kohde”.<sup>42</sup>

Johtopäätöksenä voidaan todeta, että uskonnollisen totuuden tavoittelu sisältyy komparatiiviseen teologiaan. Tehtävä on vaativa eikä ollenkaan itsestään selvä suhteessa erilaisiin relativistisiin väitteisiin. Siksi komparatiiviselta teologiselta työskentelyltä vaaditaan pitkäjänteistä, huolellista ja nöyrää asennetta. Avaimena tällöin on vieraanvarainen ja uskonnollista toista kunnioittava asenne.

## 11.7 Vieraanvarainen dialogi tavoitteena

Uskonnollinen vieraanvaraisuus tarkoittaa pohjimmiltaan siitä, että toisen uskonnon kannattajalle annetaan vapaus olla oma itsensä, hänen todistustaan ja selvitystään omasta uskonvakaumuksestaan kuunnellaan tarkasti ja sitä pyritään ymmärtämään niin hyvin kuin mahdollista. Mikäli dialogin toinenkin osapuoli osoittaa vieraanvaraisuutta, silloin minullekin suodaan

40 Esimerkkinä tällaisesta uskonnollisen vakamuksen pääasiassa subjektiivisesta luonteesta on italialaisen uskonnonfilosofin puheenvuoro Vattimo 2011. Kriittisen kannanoton Vattimolle esittää Trigg 2014, 26–27.

41 Trigg 2014, 13.

42 Trigg 2014, 18. Hyvin hyödyllinen puheenvuoro on Netland 2015, luku 7.

samat etuoikeudet ja mahdollisuudet. Jälkikolonialistinen feministi Mayra Rivera muistuttaa meitä siitä, että me epäonnistumme kerta toisensa jälkeen kohtaamaan ”toisen” sellaisena kuin hän todellisuudessa on ja näin ollen pyrimme tekemään ”toisesta” oman kuvamme tai jopa kieltämään hänen oikeutuksensa olla oma itsensä. Meidän on hyvin vaikea oppia tuntemaan itsekukin ”toinen” juuri sellaisena yksilönä kuin hän on; me kohtelemme toisia ihmisiä useimmiten pelkästään jonkin ryhmän, esimerkiksi uskonnon, jäsenenä.<sup>43</sup>

Vieraanvaraisuuden osoittaminen nykypäivän monimutkaisessa pluralistisessa ympäristössä on valtavan suuri haaste. Uskontojen kohtaamisessa se merkitsee sitä, että on pystyttävä ylittämään sekä ennakkoluuloja ja vahingollisia asenteita että helppohintaisia ja pintapuolisia ratkaisuja. Tässä on tietenkin yksi syy siihen, miksi niin kipeästi tarvitaan tarkkaa ja asianmukaista komparatiivista teologiaa. Parhaimmillaan tällaisesta toisia kunnioittavasta ja omaa vakaumusta arvostavasta teologisesta työstä voi tulla erinomainen esimerkki aidosta vieraanvaraisuudesta. Kyseessä on dialogi, jossa jokainen osapuoli kokee olevansa tervetullut uskonnollisen toisen maailmaan ja elämänpiiriin ilman, että hänen pitäisi välttämättä luopua omasta vakaumuksestaan.<sup>44</sup>

Onkin hyvin tärkeää ymmärtää, että sen enempää uskontojen moninaisuus kuin uskonnollinen pluralismikaan eivät itsessään ole ongelma. Päinvastoin, kuten Keith Ward huomauttaa, ”uskonnolliselle ihmiselle [uskontoon liittyvien] erimielisyyksienkin hyväksyminen lukeutuu Jumalan kaitselmuksen piiriin”, sillä uskontojen olemassaolo sinällään tulee nähdä Jumalan sallimukseksi ja jopa ehkä tahtona. Todellinen haaste uskonsa vakavasti ottavalle on sovittaa oma syvä vakaumuksensa toisenlaisten, aika ajoin jopa vastakkaisten uskomusten kanssa.<sup>45</sup>

Tässä mielessä teologien on uskallettava kritikoida sekulaaria ajattelutapaa, jossa suvaitsevaisuuden katsotaan välttämättä edellyttävän oman vakaumuksen ja totuudenetsinnän kieltämistä – ja pahimmillaan jopa sen vaatimista, että uskonnollinen toinenkaan ei saa pitää kiinni todesta kokeestaan. Tuollainen väärinymmärrys vieraanvaraisuuden ja suvaitsevaisuuden luonteesta tekisi tietenkin hyödyttömäksi komparatiivisen teologian. Miksi käyttää aikaa toisen uskonnollisen vakaumuksen huolelliseen tutkisteluun, mikäli on jo etukäteen päättänyt, että siitä on luovuttava! Englanninkielinen

43 Rivera 2007, 118.

44 Ks. Henriksen 2009, 44–45.

45 Ward 1999, 25.

suvaitsevaisuutta merkitsevä termi ”tolerance” muistuttaa sanan latinankielisestä juuresta *tollere*, mikä tarkoittaa kirjaimellisesti (taakan) kantamista. Todellista suvaitsevaisuutta ja keskinäistä kunnioittamista tarvitaan silloin, kun uskonnolliselle toiselle sallitaan vapaus argumentoida oman uskonsa ja vakaumuksensa puolesta ja ollaan valmiita elämään sovussa toiseuden kanssa.<sup>46</sup> Näin ollen komparatiivinen teologia voi myös auttaa yhteiskuntaa vähentämään uskonnollisista eroista johtuvia konflikteja ja väkivallan ilmauksia, sillä se raivaa tilaa erilaisuuden sietämiselle ja sen taustojen ymmärtämiselle. Tässä mielessä komparatiivisella teologialla on tärkeä julkinen tehtävä kolmannen vuosituhannen pluralistisessa maailmassa.<sup>47</sup>

## Lähteet ja kirjallisuus

Abe, Masao

1995 Buddhism and Interfaith Dialogue. Toim. Steven Heine.  
Honolulu: University of Hawai’i Press.

Bloomer, Kristin

2008 Making Mary: Hinduism, Roman Catholicism, and Spirit Possession in Tamil Nadu, South India. Chicago: University of Chicago Press.

Clooney, Francis X.

2001 Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions. Oxford: Oxford University Press.

2010 Comparative Theology. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.

2017 The Future of Hindu–Christian Studies: A Theological Inquiry. London/New York: Routledge.

Clooney, Francis X. & von Stosch, Klaus (eds.)

2017 How to Do Comparative Theology: European and American Perspectives in Dialogue. New York: Fordham University Press.

46 Hyvin hyödyllinen keskustelu on Netland 2001, luku 4.

47 Ks. World Council of Churches, ”Religious Plurality and Christian Self-Understanding”, #27; February 14, 2006. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/religious-plurality-and-christian-self-understanding>.

Cornille, Catherine

2006 *Song Divine: Christian Commentaries on Bhagavad Gita*. Leuven: Peters.

Cornille, Catherine (ed.)

2010 (2002) *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Fredericks, James L.

1999 *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York: Paulist Press.

2004 *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

Gadamer, Hans-Georg

2006 (1960) *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Transl. rev. by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall. New York: Continuum.

Henriksen, Jan-Olav

2009 *Desire, Gift, and Recognition: Christology and Postmodern Philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans.

Ives, Christopher (ed.)

1995 *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*. Valley Forge, Penn.: Trinity Press.

Johnston Largen, Kristin

2011 *Baby Krishna, Infant Christ: A Comparative Theology of Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis.

Kiblinger, Kristin Beise

2005 *Buddhist Inclusivism: Attitudes Toward Religious Others*. London: Ashgate.

Knitter, Paul F.

2009 *Without Buddha I Could Not Be a Christian*. London, UK: Oneworld.

Kochumuttom, Thomas

1985 *Comparative Theology: Christian Thinking and Spirituality in Indian Perspective*. Bangalore: Dharmaram.

Kärkkäinen, Veli-Matti

- 2013 *Christ and Reconciliation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2014 *Trinity and Revelation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2015 *Creation and Humanity. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, vol. 3. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2016 *Spirit and Salvation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2017 *Hope and Community. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, vol. 5. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2020 *Doing the Work of Comparative Theology. A Christian Primer*. Grand Rapids: Eerdmans.

Laksana, A. Bagus

- 2013 *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices: Walking through Java*. London: Ashgate.

Manigan, Daniel A., SJ

- 2001 *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mosher, Lucinda & Marshall, David (eds.)

- 2015 *The Community of Believers: Christian and Muslim Perspectives*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- 2016 *Sin, Forgiveness, and Reconciliation: Christian and Muslim Perspectives*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- 2017 *God's Creativity and Human Action: Christian and Muslim Perspectives*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Netland, Harold A.

- 2001 *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- 2015 *Christianity and Religious Diversity: Clarifying Christian Commitments in a Globalizing Age*. Grand Rapids: Baker Academic.

Panikkar, Raimon

- 1973 *The Trinity and the Religious Experience of Man*. London: Darton, Longman & Todd.
- 1981 *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. 2nd rev. ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- 1989 *The Silence of God: The Answer of the Buddha*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- 1993 *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. Ed. by Scott Eastham. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Renard, John
- 2011 *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*. Los Angeles: University of Southern California Press.
- Rivera, Mayra
- 2007 *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox.
- Thatamanil, John J.
- 2006 *The Immanent Divine: God, Creation, and the Human Predicament*. Minneapolis: Fortress.
- Trigg, Roger
- 2014 *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valea, Ernest M.
- 2015 *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange: An Orthodox Contribution to Comparative*. Cambridge, UK: James Clarke.
- Ward, Keith
- 1987 *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions*. London: Darton, Longman & Todd.
- 1994 *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon.
- 1996 *Religion and Creation*. Oxford: Clarendon.
- 1998 *Religion and Human Nature*. Oxford: Clarendon.
- 1999 *Religion and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Vattimo, Gianni
- 2011 *A Farewell to Truth*. Transl. by William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Yong, Amos
- 2012a *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue: Does the Spirit Blow through the Middle Way?* Leiden: Brill.
- 2012b *The Cosmic Breath: Spirit and Nature in the Christianity-Buddhism-Science Trialogue*. Leiden: Brill.



## 12 MISSIO, DIALOGI JA HYVÄKSYVÄN TUNNUSTAMISEN TEORIA

---

*Elina Hellqvist*

### 12.1 Hyväksyvä tunnustaminen teologisen analyysin apuvälineenä

Pyrin tässä artikkelissa esittelemään hyväksyvän tunnustamisen teoriaa yhtenä teoreettisena mallina, joka valaisee missiologian kysymyksenasetteluja. Tutkimuksessa hyväksyvän tunnustamisen teoriaa on aiemmin sovellettu teologian ja uskonnotutkimuksen teemojen tarkastelussa. Analyyttisena työkaluna teoria soveltuu erityisesti mission ja dialogin keskinäisten suhteiden tarkasteluun. Tunnustamisen teorian keskeinen oivallus on vastavuoroisuus, ja siinä tarkastellaan tunnustamissuhteen osapuolten välistä vuorovaikutusta. Tässä artikkelissa sen rinnalle tarkasteltavaksi otetaan Stephen Bevansin ja Roger P. Schroederin profeettallisen dialogin malli. Aivan aluksi esitellään hyväksyvän tunnustamisen teorian keskeiset periaatteet.

#### 12.1.1 Mitä on hyväksyvä tunnustaminen

*Recognition*-teoria eli ”hyväksyvän tunnustamisen teoria” on yhteiskuntafilosofian piirissä kehittynyt teoria, jonka tunnetuimmat teoreetikot ovat saksalainen Axel Honneth ja kanadalainen Charles Taylor. Molemmat rakensivat ajattelunsa Hegelin filosofian varaan. Hyväksyvässä tunnustamisessa on kyse vastavuoroisesta suhteesta, perustapauksessa kahden yksilön välillä, jossa osapuolet tunnustavat toinen toisensa persooniksi. Tunnustamisen ajatusta voidaan soveltaa myös yksilön ja ryhmän tai kahden ryhmän välisiin sosiaaliin suhteisiin. Tunnustussuhteessa voidaan erottaa subjekti eli tunnustaja ja objekti eli tunnustettava. Tunnustussuhteen sisältö on *normatiivinen status*. Esimerkiksi voin tunnustaa vieressäni istuvan ihmisen ystäväkseni ja arvostaa

häntä hyvänä työtoverina, voin tunnustaa Suomen valtion instituutioksi, jolla on oikeus soveltaa lakejaan minuun, ja Suomen valtio tunnustaa naapurimaiden suvereniteetin ja odottaa niiden tunnustavan vastaavasti oman itsemääräämisoikeutensa.<sup>1</sup> Tunnustussuhteeseen liittyy useimmiten oletus vastavuoroisuudesta. Esimerkiksi yksipuolinen ystävyys- tai rakkaussuhde ei ole tunnustussuhde.

Tunnustussuhteeseen oleellisesti kuuluva vastavuoroisuus ei tarkoita välttämättä symmetrisyyttä: Suomen kansalaisena tunnustan Suomen valtion ja sen oikeuden lakiansa soveltamiseen myös minun kohdallani, mutta siitä huolimatta olen alisteisessa suhteessa valtioon. Tunnustussuhteessa on näin ollen kyse myös vallankäytöstä: tunnustaja käyttää valtaa määritellessään tunnustussuhteen sisällön ja kohteen. Vastaavasti esimerkiksi tunnustus hyvin tehdystä työstä edellyttää vastaanottajalta palkinnon vastaanottamista ja siten tunnustuksen hyväksymistä.

Positiivinen tunnustussuhde voi näin ollen vääristyä ja muuttua ei-tunnustamiseksi tai väärin tunnustamiseksi (*misrecognition*). Lähtökohtaisesti tunnustusta haetaan taholta, jonka valta-asema on sellainen, että tunnustus voidaan ylipäättään antaa. Valtasuhdetta tasapainottaa tunnustamisen vastavuoroisuus: molemmat osapuolet sekä pyytävät että antavat tunnustuksen toiselle.<sup>2</sup>

Tunnustamisen yhteydessä kiinnitetään usein huomiota niin sanottuun kamppailuun tunnustamisesta. Axel Honnethin klassikkoteos onkin nimetty osuvasti ”*Struggle for Recognition*”. Tällöin usein viitataan jonkin vähemmistöryhmän kamppailuun tunnustamisen saamiseksi yhteisössä tai yhteiskunnassa. Täsmällisempi määrittely hyväksyvälle tunnustamiselle onkin siis ”normatiivisten statusten sosiaalinen myöntäminen, hyväksyminen tai kiistäminen”<sup>3</sup>.

Erilaiset kamppailut tunnustamisesta voivat johtaa myös konfliktitilanteisiin, joissa erilaiset maailmankuvat, uskomukset ja arvot ovat vastakkain. Useimmiten kyse ei ole sen enempää yksimielisyydestä kuin avoimesta konfliktistakaan, vaan jostakin siltä väliltä. Tunnustaminen saa tällöin erilaisia vivahde-eroja: kyse voi erilaisten ihmisten ja heidän tarpeidensa sietämisestä, suvaitsemisesta tai täydestä tunnustamisesta.<sup>4</sup>

1 Koskinen 2017 on tiivis ja kattava suomenkielinen johdatus hyväksyvän tunnustamisen teorioihin. Koskisen artikkeli tarjoaa myös kattavan kirjallisuusluettelon.

2 Näin esittää esim. Hietamäki (2017, 200) pohtiessaan ekumeenista tunnustamista ja siihen liittyviä valtanäkökulmia. Vastavuoroisuudesta uskonnollisessa tunnustamisesta ks. myös Saarinen 2016.

3 Koskinen 2017, 25.

4 Haara & Palmén 2017, 7.

Sanalla ”tunnustaminen” on useita merkityksiä, joiden kääntäminen suomen kielelle ei ole aivan yksiselitteistä. Nämä merkitykset avautuvat parhaiten saksan- ja englanninkielisten käsitteiden kautta. Tunnustamisen yksinkertaisin merkitys kääntyy suomeksi lähinnä sanalla ”tunnistaa”: tunnistan esimerkiksi henkilön kasvot tai äänen, koska olen nähnyt hänet aiemmin. Toiseksi tunnustaminen merkitsee jonkun asian todeksi myöntämistä. Tässä merkityksessä tunnustamista on esimerkiksi se, kun valtio tunnustaa toisen valtion itsenäiseksi valtioksi. Tunnustaminen voi olla myös jonkin asian positiivista arvostamista. Esimerkiksi palveluksen vastaanottaminen ja sen arvo voidaan tunnustaa. Tunnustamisessa on siis kyse ainakin seuraavista ilmiöistä: 1) kognitiivinen tieto, 2) juridinen ulottuvuus ja 3) kunnioittaminen tai arvostus, joka luo suhteen ihmisten välille.<sup>5</sup>

Honneth liittää tunnustamisen suhteeseen. Perustapauksessa on kyse kahden ihmisen välisestä ihmissuhteesta. Honnethin määritelmän mukaan tunnustamisessa on kyse kolmesta eri ulottuvuudesta, jotka limittyvät toisiinsa. Tunnustaminen kunnioittamisena merkitsee jokaisen ihmisen ainutlaatuisen ihmisyyden tunnustamista, joka ei riipu tunnustuksen kohteen omista suorituksista ja ansioista. Tunnustaminen merkityksessä arvon antaminen merkitsee tunnustamisen kohteen teoista tai ominaisuuksista riippuvaa tunnustamista: esimerkiksi arvostan työtoveriani ammattilaisena. Tunnustamisen kolmas ulottuvuus, rakkaus, liittyy aivan lähimpiin ihmissuhteisiin. Honneth käyttää esimerkkinä usein vastasyntyneen lapsen ja hänen vanhempansa suhdetta, jossa vastavuoroinen rakkaus luo lapsen persoonallisena ihmisenä.

Tunnustaminen ei ole tyhjä teko, vaan sillä on aina sisältö: tunnustamisen kohde tunnustetaan aina jonakin, kuten esimerkiksi vanhempana, työtoverina tai oman alansa ammattilaisena. Tämä pätee myös silloin, kun kyse on uskonnollisesta tunnustamisesta: Jumala tunnustaa ihmisen omaksi lapsekseen tai uskova tunnustaa Jeesuksen vapahtajakseen.<sup>6</sup>

### 12.1.2 Tunnustaminen, identiteettipolitiikka ja uskonto

Tunnustamisen ilmiöön liittyvät keskeisesti käsitteet *universalismi* ja *partikularismi*. Universalismilla viitataan sen tunnustamiseen, mikä on kaikille ihmisille yhteistä. Esimerkiksi laki määrittelee kaikille kansalaisille samat oikeudet ja velvollisuudet. Samoin ihmisoikeudet koskevat kaikkia ihmisiä

5 Ks. esim. Heller 2018, 34.

6 Hoffman 2018, 89.

erottelematta. Partikularismi puolestaan viittaa siihen, että ihmiset ovat samalla myös ainutkertaisia yksilöitä, joiden identiteetit rakentuvat eri tavoin suhteessa ympäröivään yhteisöön. Enemmistöidentiteetit tulevat yhteiskunnassa aktiivisemmin tunnustetuiksi normatiivisessa arkielämässä, kun taas vähemmistöidentiteettien erityispiirteiden tunnustaminen jää helposti puutteelliseksi. Toisin sanoen, kaikkien ihmisten yhtäläinen tunnustaminen ja toisaalta yksilöllisen tai vähemmistöidentiteetin tunnustaminen asettautuvat jännitteeseen suhteeseen. Tähän keskusteluun viitataan usein termillä identiteettipolitiikka. Charles Taylorin klassikkoessee *Politics of Recognition* käsittelee tätä jännitteistä suhdetta universalismin ja partikularismin välillä käyttäen esimerkkinään monikulttuurista Kanadaa ja sen vähemmistöidentiteettejä.<sup>7</sup>

Identiteettipolitiikan kysymyksenasettelut nousevat keskeisiksi, kun tarkasteluun otetaan monikulttuurinen ja moniuskontoinen yhteiskunta. Lähtökohtana on oltava se, että toiset ihmiset kohdataan kunnioittavasti ja arvostavasti. Jokaisen ihmisen perustava ihmisyyys, mutta myös ne erityispiirteet, jotka määrittelevät kunkin yksilön identiteettiä ihmisenä, on tunnustettava hyväksyvästi.<sup>8</sup> Hyväksyvän tunnustamisen teorioita on näiltä osin kritisoitu myös liiasta optimismista. Tunnustamissuhteet voivat myös epäonnistua tai jäädä puutteellisiksi, tai tarjottu normatiivinen status voi olla väheksyvä, epäkunnioittava tai alistava.<sup>9</sup>

Tunnustamisen lähikäsitteitä ovat sietäminen ja suvaitseminen. Niillä viitataan tilanteeseen, jossa toisen olemassaololle annetaan oikeutus, mutta samalla ei hyväksytä jotakin puolta hänen olemassaolostaan. Sietämisestä ja suvaitsemisesta on kyse esimerkiksi silloin, kun eri tavalla uskovien oikeus omaan uskontoon tunnustetaan, mutta heitä pidetään lähtökohtaisesti ei-uskovina tai väärin uskovina.

Juridisesti uskonto ja tunnustaminen liittyvät toisiinsa esimerkiksi silloin, kun eri (vähemmistö)uskontojen edustajat hakevat tunnustamista, joka johtaa heidän täysivaltaiseen osallisuuteensa yhteiskunnassa. Esimerkiksi Suomen valtio myönsi juutalaisille täydet kansalaisoikeudet vuonna 1918 ja siten tunnusti heidät kulttuurisena ja uskonnollisena vähemmistönä.

Veronika Hoffman pyrkii omassa laajassa tutkimuksessaan osoittamaan, että vanhurskauttaminen on se käsite, jonka avulla tunnustaminen voidaan nähdä nimenomaan teologisena käsitteenä. Läheisesti tunnustamisen

7 Ks. Taylor 1994.

8 Koskinen 2017, 29.

9 Koskinen 2017, 24–25.

käsitteeseen liittyy Hoffmanin ajattelussa lahjan käsite. Monissa kulttuureissa vastavuoroisilla lahjoilla on merkittävä rooli sosiaalisten suhteiden ylläpidossa, sekä persoonien että esimerkiksi sukujen välillä. Kun Jumala tunnustaa ihmisen merkityksessä vanhurskauttaa, kyse on enemmästä kuin yksinkertais-tetusta ”olet hyvä sellaisena kuin olet” -merkityksestä. Vanhurskauttamisessa on kyse kolmivaiheisesta Jumalan teosta. Jumala tunnustaa syntisen, mutta ei syntisenä vaan Kristuksen tähden vanhurskautettuna. Tällöin Jumala jo näkee ihmisessä enemmän kuin mitä hänessä on. Jumala ei identifioi ihmistä hänen syntisyytensä perusteella. Juuri tämä ”ei-identifioiminen” on Hoffmanin mukaan sitä ”enemmän näkemistä”, joka on perustava teko Jumalan ihmiseen kohdistamassa vanhurskauttavassa rakkaudessa. Tämä tunnustaminen muovaa ihmisen ja Jumalan suhteen uudenaikaiseksi.<sup>10</sup>

### 12.1.3 Ekumeeninen tunnustaminen

Historiallisesti tarkasteltuna ekumeenisessa tunnustamisessa on ollut usein kyse esimerkiksi kasteen tai viran vastavuoroisesta tunnustamisesta. Oma erityistapauksensa on ollut toisen kirkon tunnustaminen kirkoksi sanan varsinaisessa merkityksessä, joko osaksi Kristuksen maailmanlaajaa kirkkoa tai sen paikalliseksi ilmenemismuodoksi. Tunnustamisessa on tässä tapauksessa kyse prosessista, jossa välivaiheiden kautta päästään täyteen tunnustamiseen. Myös tässä tapauksessa kyse on vastavuoroisesta prosessista: kirkot tunnustavat toinen toisensa kirkkoiksi. Tunnustamisen prosessi alkaa siitä, että toinen osapuoli havaitaan yhteisöksi, jolta täyttä tunnustamista halutaan pyytää. Ei ole mielekästä lähteä hakemaan tunnustusta kirkoksi vaikkapa urheilujärjestöltä.<sup>11</sup>

Kun kaksi kirkkoa tunnustaa toinen toisensa kirkkoiksi, niiden keskinäinen suhde muuttuu. Ennen tunnustamista toinen yhteisö nähdään vieraana, kilpailijana ja jopa vihollisena, tunnustamisen myötä se nähdään osana samaa Kristuksen kirkkoa, osana samaa perhettä. Toisessa havaitaan ja tunnustetaan jotakin, joka siinä jo on. Tunnustaminen vaatii sen ymmärtämistä, että toisen tunnustaminen kirkoksi pitää sisällään ymmärryksen siitä, että toinen ilmaisee samaa uskoa eri tavoin kuin itse.<sup>12</sup>

Minna Hietämäki on todennut, että ekumeenista toimintaa ei usein kuvata hyväksyvän tunnustamisen käsitteen avulla, vaikka se olisi tässä yhteydessä

10 Hoffman 2018, 93–94.

11 Heller 2018, 28.

12 Heller 2018, 37.

hyvin hyödyllinen.<sup>13</sup> Sukulaiskäsite tunnustamiselle tässä merkityksessä on *receptio*, jolla useimmiten tarkoitetaan yhdessä laaditun ekumeenisen tekstin vastaanottamista, minkä tarkoituksena on johtaa varsinaiseen tunnustamiseen. Reseption ja tunnustamisen käsitteet ekumenian yhteydessä eivät tyhjene opillisiin kysymyksiin, vaan niillä on myös inhimillinen ja hengellinen ulottuvuus. Vastaanottaminen, *receptio*, merkitsee paitsi tekstin sisällön hyväksymistä, ennen muuta toisen ihmisen toivottamista tervetulleeksi. Tällöin mukaan tulee myös tunnustaminen: toinen ihminen tunnustetaan sen arvoiseksi, että hänet toivotetaan tervetulleeksi. *Receptio* ja tunnustaminen ovat siis toisistaan riippuvaisia käsitteitä paitsi yhteisöjen ja instituutioiden myös persoonien tasolla.<sup>14</sup>

Kun *reception* rinnalle otetaan käyttöön käsite vastavuoroinen tunnustaminen, ekumeenisen liikkeen kokonaisvaltaisuus tulee paremmin näkyville. *Receptio* käsitteenä viittaa viralliseen ja muodolliseen, ylätasolla tapahtuvaan lähentymiseen. Vastavuoroinen tunnustaminen voi kattaa laajemman ilmiön, johon virallisen tunnustamisen lisäksi kuuluu epävirallinen ja ei-instituutio-naalinen puoli. Tällöin herää myös kysymys siitä, miten ruohonjuuritason epävirallinen lähentyminen vaikuttaa kirkkojen johtajiin ja virallisiin prosesseihin. Kysymys on tällöin myös yksilöiden (uskonnollisen) identiteetin muotoutumisesta ja minä-perspektiivistä käydyistä vuoropuhelusta. Tästä hyvä esimerkki on uudenlaista ekumeenista yhteistyötä edistävä Global Christian Forumin käyttämä henkilökohtaisen jakamisen metodi.<sup>15</sup>

Tunnustamisen käsite on merkitykseltään *receptiota* laajempi myös siinä mielessä, että toinen osapuoli ymmärretään siinä hieman eri tavoin. Kun tunnustaminen nähdään prosessina, jossa uskonnolliset identiteetit ovat vuorovai-kutuksessa keskenään, niin dialogikumppanin toiseus ei ole ensisijaisesti uhka vaan pikemminkin erilainen, mutta yhtä arvokas Jumalan ilmoituksen lähde. Bengaard ehdottaa varovasti, että tätä ajatusta voisi soveltaa paitsi ekumeeniseen myös uskontojenväliseen vuoropuheluun. Vuoropuhelu tunnustamisen merkityksessä voi siis positiivisessa mielessä säilyttää jännitteen kumppanin samanaikaisen toiseuden ja Jumalan ilmoituksen hänessä näkemisen välillä: toinen pysyy erilaisena, mutta samalla tavalla Jumalan todistajana.<sup>16</sup>

Hietämäki huomauttaa, että myös ekumeenisessa keskustelussa tunnustaminen ja tunnistaminen ovat eräässä mielessä identiteettipolitiikkaa.

13 Hietämäki 2017, 189.

14 Heller & Hietämäki 2018, 10–11; Heller 2018, 27.

15 Bengard 2018, 58.

16 Bengard 2018, 58.

Ekumeeniset dialogit käsittelevät aina paitsi kirkon ykseyteen ja yhteyteen liittyviä universaaleja kysymyksiä myös osapuolten omaan identiteettiin liittyviä kysymyksiä. Yksi ekumeenisen dialogin haaste onkin siinä, miten kirkon kulttuuriin olennaisesti kuuluvat seikat ovat yhtenevät tai erilaiset kirkon itseymmärryksessä teologisesti olennaisista seikoista. Identiteettiin kuuluu olennaisesti jännite pysyvyyden ja muutoksen välillä. Jos ihanteena on muuttumaton, pysyvä identiteetti, niin ajatus muutoksesta saa helposti kielteisen, kompromissiin viittaavan leiman.<sup>17</sup> Esimerkiksi voidaan pohtia sitä, onko pyrkimys sukupuolten väliseen tasa-arvoon kirkon – tai ympäröivän yhteiskunnan – kulttuuriin kuuluva asia vai myös olennaisesti kirkon teologiseen itseymmärrykseen kuuluva seikka.

## 12.2 Kertomus kääntymisestä tunnustamisen perusmallina

Risto Saarinen on omissa tutkimuksissaan tuonut esiin, että uskonnollinen kääntyminen on tunnustamissuhteen perusmalli keskiaikaisissa tekstilähteissä. Toinen perusmalli on feodaalinen suhde isännän ja palvelijan välillä. Uskoon tuleva ihminen tunnustaa Jumalan Herrakseen, ja saa Jumalan armon ja suosion osakseen. Samalla tavoin palvelija tunnustaa isäntänsä aseman ja vastaanottaa tämän suosion, esimerkiksi oikeuden torppaan. Sama ajatus on löydettävissä sekä kirkkoisiltä että keskiaikaisesta feodaalilaista. Jumala osoittaa suosionsa (*commendo*), ja ihminen vastaa tähän tunnustamisella (*recognosco*). Sama dynamiikka näkyy Maria Magdalenan ja ylösnousseen Kristuksen ensimmäisessä kohtaamisessa. Tämän mallin mukaisissa tunnustamissuhteissa näkyy paitsi osapuolten välinen henkilökohtainen tunnesuhde myös selvä hierarkia. Kyse ei ole kahden samanarvoisen osapuolen suhteesta.<sup>18</sup>

Tunnustamisajattelu on löydettävissä myös reformaatioajan teksteistä. Lutherin Roomalaiskirjeen kommentaarissa käytetään käsitettä ”Jumalan suvaitsevaisuus” (*tolerantia Dei*). Vaikka ihminen on syntinen, Jumala suvaitsee häntä rajattomassa rakkaudessaan. Vaikka ihminen ei voi teoillaan ansaita tätä Jumalan rakkautta, niin tässäkin tunnustamisen mallissa on nähtävissä vastavuoroisuuden ajatus. Ihminen ei ansaitse Jumalan armoa, mutta hän tunnustaa Kristuksen ja hänen sovitustyönsä. Kyse ei ole tiedollisesta

17 Hietamäki 2017, 196.

18 Saarinen 2017, 262–265; Saarinen 2016, 196–200, 246–251.

tunnustamisesta, vaan Kristuksen koko persoonan tunnustamisesta ja heittäytymisestä Jumalan varaan. Tässäkin tapauksessa kyse on vastavuoroisesta tunnustamisesta, mutta ei symmetrisestä tai valtasuhteiden näkökulmasta yhdenvertaisesta tunnustamisesta.<sup>19</sup>

## 12.3 Dialogi ja tunnustaminen

Käsitteiden missio ja dialogi suhde on väistämättä jännitteinen. Kärjistäen voidaan sanoa, että mission viimekätisenä tavoitteena on saada toinen vakuuttumaan samasta totuudesta mitä itse ajaa, ja dialogin puolestaan voidaan nähdä tavoittelevan yksimielisyyttä, tai jopa pyrkivän löytämään uusi ratkaisu, joka poikkeaa molempien alkuperäisestä. Jännitteisyydestä huolimatta missio ja dialogi voivat elää rinnakkain ja toisiaan täydentäen. Bevansin ja Schroederin malli ”profeettallisesta dialogista” pyrkii vastaamaan juuri tähän jännitteeseen.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetyksen peruslinjauksessa *Yhteinen todistus* (2018) uskontodialogi määritellään seuraavasti:

*Uskontodialogi alkaa toisen uskonnon tai maailmankatsomuksen edustajan arakisesta kohtaamisesta. Kristillinen todistus kuuluu tähän kohtaamiseen: kristityt kertovat uskostaan kolmiyhteiseen Jumalaan, Isään, Poikaan ja Pyhään Henkeen. He kuuntelevat toisin uskovia ja antavat heidän kuvata omaa uskontoaan.*<sup>20</sup>

Dialogin sisällöksi tulee siis toisaalta omasta uskosta kertominen, toisaalta toisen kuunteleminen. Mutta entä miten dialogi siitä etenee, jos molempien ensisijaisena tavoitteena on oman mission edistäminen, jopa toisen käännäyttäminen?

Suomalaisella uskontodialogin kentällä tämä jännite on usein ratkaistu niin, että dialogin ytimessä ei ole niinkään uskonnollinen usko itsessään, vaan jaettujen tavoitteiden edistäminen. Dialogikumppanit pyrkivät esimerkiksi edistämään yhteiskuntarauhaa. *Yhteinen todistus* -asiakirjassa ensisijaiseksi uskontodialogin muodoksi määritellään uskosta itsestään puhuminen. Lähtökohtana siinäkin tosin on arkinen eri tavoin uskovien tai ajattelevien kohtaaminen. Sekä *Yhteinen todistus* -asiakirja että käytännössä toteutuva uskontojen välinen yhteistyö esimerkiksi Uskot-foorumin piirissä asettavat

<sup>19</sup> Bengard 2018, 54–55.

<sup>20</sup> *Yhteinen todistus*.



uskontodialogin tavoitteeksi yhteiskuntarauhan ylläpidon ja edistämisen sekä uskonnonvapauden toteutumisen.<sup>21</sup>

Eräs luterilaisen teologian ja tunnustamisen teorian liittymäkohta on ymmärtää Jumalan eksistentiaalinen ja ehtoja asettamaton syntisen ihmisen hyväksyminen tunnustamisen tekona (*act of recognition*). Vastaavasti ihmisen puolelta tapahtuva Jumalan armon vastaanottaminen ja hyväksyminen, joka seuraa Jumalan puolelta tapahtuvaa vanhurskauttamista, on tunnustamisesta merkityksessä *acknowledgement*. Näin asian esittää Veronika Hoffmann. Mitä tästä luterilaisen teologian peruslähtökohdasta seuraa suhteessa toisiin uskonnollisiin yhteisöihin ja ennen muuta toisin uskoviin ihmisiin?<sup>22</sup> Yksi hyödyllinen näkökulma vastattaessa tähän kysymykseen on tarkastella tunnustamisen käsitteen avulla yhtä luterilaisen teologian perusajatusta, vanhurskauttamista. Veronika Hoffmanin lailla myös Beate Bengard on lähestynyt vanhurskauttamista lahjan käsitteen avulla. Beate Bengard laajentaa lahjan käsitteen avulla perspektiiviä myös toisin uskovien kohtaamiseen. Kun ihminen vastaanottaa Jumalan armon lahjana, jota hän ei ole ansainnut, syntyy tilaa ajatukselle, että Jumala on voinut antaa saman lahjan myös toisille ihmisille, jotka myös ovat ottaneet sen vastaan. Tällöin toisten kokemus arvokkaasta lahjasta ansaitsee tulla tunnustetuksi ja kunnioitetuksi. Toinen tyypillinen luterilainen teologinen ajatus tukee tätä: Jumalan Sana tulee ihmisen ulkopuolelta, ja ihmisen täytyy ottaa se persoonallisesti vastaan voidakseen ottaa sen omakseen, omaksi pelastukseksi. Tästä seuraa, ettei yksikään uskova tai yhteisö omista Jumalan Sanaa. Perimmäinen totuus on Sana itse, ei sen historiallinen ilmentymä.<sup>23</sup>

### 12.3.1 Emmauksen tien kertomus mission paradigmana

Luukkaan evankeliumin kertomus opetuslapsista matkalla Emmaukseen Jeesuksen kuoleman jälkeen (Luuk. 21:13–35) on narratiivi, joka paitsi avaa tunnustamisen dynamiikkaa myös toimii paradigmaattisena mallina Stephen B. Bevansin ja Roger P. Schroederin missiologisessa ajattelussa. Emmauksen tien kertomuksessa pääsiäisen tapahtumia ihmettelevien opetuslasten seuraan liittyy kolmas henkilö, jonka he tunnustavat ylösnousseksi Mestarikseen vasta kun tämä murtaa leivän. Samanlaisia kertomuksia, joissa Jeesus kyllä

21 *Yhteinen todistus*.

22 Hoffmann 2018, 93–95.

23 Bengard 2018, 55–56.

nähdään mutta häntä ei heti tunnusteta tai tunnusteta, on jo aiemmin mainittu Magdalan Marian ja Jeesuksen kohtaaminen haudalla (Joh. 20:11–18) ja opetuslasten suuri kalansaalessa (Joh. 21:1–14). Bevens ja Schroeder kutsuvat näitä kohtaamisia termillä ”profeettallinen dialogi”, joka sisällöllisesti tulee hyvin lähelle tunnustamisen käsitettä. Näissä kohtaamisissa muukalaisesta tulee ystävä, vieraasta isäntä, ja kuuntelijasta julistaja. Tekstit ovat paitsi kertomuksia ylösnousemususkosta myös Kristuksen antama malli siitä, kuinka evankeliumia tulisi viedä eteenpäin.<sup>24</sup>

Profeettallinen dialogi merkitsee Bevensille ja Schroederille kontekstuaalisen teologian harjoittamista. Profeettallisuus on kristillisen elämän autenttista elämistä sekä yksilön että yhteisön tasolla. Se on evankeliumin välittämistä, toivon tuomista ja sitoutumista oikeudenmukaisuuteen, rauhan rakentamiseen ja sovintoon. Dialogi on heille mission ehdoton edellytys, *sine qua non*. Dialogi edellyttää läsnäoloa, suhteeseen ja vuorovaikutukseen asettumista, vieraanvaraisuutta ja avoimuutta. Dialogi edellyttää toisen ihmisen rinnalle – jopa alapuolelle – asettumista. Se edellyttää suostumista nöyryyteen ja haavoittuvaisuuteen – mutta myös iloon.<sup>25</sup>

Bevensin ja Schroederin dialogimallia on sittemmin kehitelty eteenpäin. Esimerkiksi Cathy Ross on syventänyt edelleen siihen sisältyvää vieraanvaraisuuden ajatusta. Vieraanvaraisuus pitää sisällään oletuksen vastavuoroisuudesta. Molemmat osapuolet ovat vuorollaan isännän tai emännän ja vieraan roolissa. Aito vieraanvaraisuus ei pääse toteutumaan, elleivät roolit välillä vaihdu. Siksi myös vieraanvaraisuus edellyttää suostumista haavoittuvaisuuteen. Cathy Ross huomauttaa, että missionaarisessa vieraanvaraisuudessa kyse on vieraan, muukalaisen, toivottamisesta tervetulleeksi. Kaikki kolme kristinuskon suurta juhlaa – jouluku, pääsiäinen ja helluntai – rakentuvat jumalallisen muukalaisen odottamisen ympärille. Kun Jumala saapuu luoksemme vastasyntyneenä vauvana, ylösnousseena Kristuksena tai Pyhän Hengen tuulena, hän murtaa arkipäiväisen maailmanjärjestyksen ja kutsuu meidät osaksi toisenlaista todellisuutta. Vieraanvaraisuus on siten paitsi profeettallisen dialogin harjoittamista myös Jumalan lahja kirkkolleen. Se on lahja, joka haastaa meidät ja murtaa totutut tavat ajatella ja toimia.

Ross selvittää ajatustaan viittaamalla Mike Moynaghin työhön, jossa hän laajentaa kirkon klassiset neljä tuntomerkkiä – yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen – neljäksi suhteessa olemisen ulottuvuudeksi. Kirkko on

24 Bevens & Schroeder 2004, x.

25 Bevens & Schroeder 2004, xi.

suhteessa ylöspäin (*up*) osallistuessaan Kolminaisuuden sisäiseen elämään, se on suhteessa sisäänpäin (*in*) sisäisessä yhteydessään, suhteessa ulospäin (*out*) rakastaessaan ja palvellessaan maailmaa ja se on suhteessa (*of*) koko Kristuksen ruumiiseen ollessaan osa kokonaisuutta.<sup>26</sup>

Bevansin ja Schroederin missiologisen mallin taustalla on teologinen reflektio siitä maailmasta, jossa tällä hetkellä elämme. Maailmamme on monikulttuurinen ja moniuskontoinen, globaali ja myös uskonnollisesti polarisoitunut. Kristinuskon painopiste on siirtynyt globaaliin etelään. Kristinuskon on tämän myötä muuttunut aiempaa karismaattisemmaksi, yliluonnollisemmaksi, teologisesti konservatiivisemmaksi ja uskonnollisesti itsevarmemmaksi. Painopisteen muutoksen myötä myöskään missio ei heidän mukaansa voi enää olla kirkon laajenemiseen tai sielujen pelastukseen keskittyvää sen enempää kuin kolonialistisen valloituspolitiikan tukemiseen tähtäävää. Se ei voi myöskään olla länsimaisen kehityksen viemistä ”kehittyville” kansoille ja kulttuureille, eikä se ole yksisuuntaista liikettä kristillisestä pohjoisesta kohti ei-kristillistä etelää. Sen sijaan missio merkitsee Bevansille ja Schroederille Jumalan missiota, *missio Dei*: se on kutsu tulla osaksi Jumalan dynaamista kommuuniota, Jeesus Nasaretilaisen tuomaa uutta parantamista ja valoa. Missio merkitsee Jumalan työstä saarnaamista, palvelemista ja todistamista. Se on elämistä ja Jumalan työtovereina olemista ongelmia täynnä olevassa maailmassa, jossa ihmisiä kutsutaan yhteyteen maailmansa, toinen toisensa ja Jumalan kanssa.

Missio on Bevansin ja Schroederin mukaan aina dialogista. Mission tavoitteena on ”viedä ihmiset sinne, missä he jo ovat”. Tämä merkitsee sitä, että kristillisen mission tulisi olla avointa ihmisten omalle perinteelle, kulttuurille ja kokemukselle ottaen nämä vakavasti. Missio tunnistaa ihmisten oman uskonnollisen eksistenssin ja sen integriteetin. Mutta missio on profeetallista dialogia, koska se kutsuu ihmisiä vielä tätä pidemmälle: se kutsuu keskusteluun, ja osaksi syvempää ja täydempää totuutta. Bevansin ja Schroederin mukaan perimmäisestä totuudesta voi tulla osalliseksi vain kommuuniossa dialogin trinitaarisen perustan kanssa.

Missio toteutuu tänä päivänä asenteella, jota David Bosch on kutsunut ”rohkeaksi nöyryydeksi” (*bold humility*), jonka mallina on Kristus itse. Kristus oli samaan aikaan nöyrä ja itsensä antava mutta julisti rohkeasti Jumalan

26 Ross 2015, 70–73.

valtakuntaa, joka on samaan aikaan jo täällä, mutta ei vielä (*"already" and "not yet" reign*).<sup>27</sup>

Profeettallinen dialogi rakentuu Bevansin ja Schroederin mukaan kolmesta eri langasta: Se on ensiksikin osallisuutta Kolminaisuuden sisäiseen elämään ja missioon. Toiseksi se on Jeesus Nasaretilaisen opetuksen, palvelun ja todistuksen jatkamista Jumalan valtakunnasta, joka on samaan aikaan jo nyt mutta ei vielä. Kolmanneksi missio on todistamista Kristuksesta maailman ainoana pelastajana. Bevansin ja Schroederin malli ei lopullisesti ratkaise mission ja dialogin välistä jännitettä, mutta heille missio merkitsee ennen muuta dialogin harjoittamista. Se ei voi enää olla – jos se joskus on ollut – toimintaa, joka ei kunnioittaisi ihmisten vapautta ja arvoa. Roomalaiskatolisina teologeina Bevans ja Schroeder pitävät kirkkoa yhteisönä – ja ehkä isolla alkukirjaimella kirjoitettuna – mission subjektina. Heidän mukaansa kirkko ei myöskään voi ajatella itseään kulttuurisesti ylempänä kuin ne ihmiset, joiden parissa se toimii. Kun missio on osallisuutta Kolmiyhteisen Jumalan missioon, se voi edetä vain dialogisena ja nöyränä, Bevans ja Schroeder väittävät. He yhtyvät Aasian katolisten piispojen näkemykseen siitä, että missio toteutuu dialogissa köyhien kanssa, dialogissa kulttuurin kanssa ja dialogissa muiden uskontojen kanssa.<sup>28</sup>

### 12.3.2 Uskontojen välinen dialogi profeettallisena dialogina

Kuten edellä on jo todettu, Bevansin ja Schroederin ajattelussa julistaminen kuuluu välttämättömänä osana dialogiin. Mutta koska Bevansille ja Schroederille dialogi aina merkitsee myös vastavuoroisuutta, niin uskontojen välisessä dialogissa myös julistaminen kuuluu osaksi molempien osapuolten vuorovaikutusta. Bevans ja Schroeder lähtevät liikkeelle siitä periaatteesta, että Jumalan pelastava armo toimii myös muualla kuin kristillisessä kirkossa. Heille dialogi ja missio eivät ole toisensa poissulkevia vaan kuuluvat kiinteästi yhteen.

Yksi dialogin päämäärä on syventää tietoisuutta omasta uskosta ja sen eri ulottuvuuksista. Dialogiin olennaisesti kuuluva julistamisen ulottuvuus on mahdollisuus molemmille osapuolille, eikä se ole luonteeltaan toisen uskoa ja olemista uhkaavaa. Dialogi auttaa meitä tuntemaan toisen uskonnon elämäntapana eikä pelkästään abstraktina oppijärjestelmänä. Sitä noudattavista

<sup>27</sup> Bevans & Schroeder 2004, 284–285.

<sup>28</sup> Bevans & Schroeder 2004, 348.

ihmisistä voi tulla meidän ystäviämme ja yhteistyökumppaneitamme. Samalla se tarjoaa meille itsellemme tilaisuuden oman uskomme syvempään ymmärtämiseen, ja sitä kautta opimme paremmin kertomaan siitä myös toiselle.<sup>29</sup>

Uskontojen välinen dialogi on Bevansille ja Schroederille ilman muuta profeetallista dialogia. Koska se on dialogia, se edellyttää tarkkaavaisen kuuntelun taitoa, keskustelutaitoa, empatiaa, opiskelua ja kunnioitusta. Koska se on profeetallista, se vaatii rehellisyyttä, vakaumusta, rohkeutta ja uskoa. Dialogi ei merkitse ”pienimmän yhteisen nimittäjän” etsimistä tai kaikkien uskontojen takaa löytyvän aidomman todellisuuden etsimistä. Aito dialogi ei synny myöskään siellä, missä ei uskalleta mennä pinnallisen kohteliaisuuden ja varovaisuuden taakse. Bevansin ja Schroederin mukaan dialogiin voidaan soveltaa David Tracyn muotoilemia hyvän keskustelun periaatteita:

*Keskustelu on peli, jossa on tiukat säännöt. Sano vain se, mitä tarkoitat. Sano se niin tarkasti kuin osaat. Kuuntele ja kunnioita sitä, mitä toinen sanoo, olipa hän miten erilainen kuin sinä tahansa. Ole valmis korjaamaan tai puolustamaan omaa mielipidettäsi, jos keskustelukumppanisi haastaa sen. Ole valmis väittelemään, jos on tarpeen. Ole valmis haastamaan toinen, jos on tarpeen. Kestä konfliktia. Muuta kantaasi, jos se osoitetaan vääräksi.<sup>30</sup>*

## 12.4 Lopuksi

Tunnustusteorian käsitteiden avulla voidaan tarkastella monenlaisia uskonnollisia suhteita. Sillä voidaan kuvata ihmisen ja Jumalan suhdetta, kuten Saarinen osoittaa jo keskiajalla tehdyn uskonnollisen kääntymyksen paradigman käsittein. Sillä voidaan kuvata kahden uskonnollisen yhteisön tai kirkon suhdetta toisiinsa, kuten Hietamäki tekee ekumeenista tunnustamista tarkastellessaan. Sillä voidaan kuvata myös kahden yksilön välistä suhdetta, jossa molempien identiteetin keskeiseksi osaksi otetaan heidän uskonnollinen maailmankatsomuksensa.

Bevans ja Schroeder ottavat oman dialogikäsitteensä, profeetallisen dialogin, keskeiseksi malliksi Kristuksen ja ihmisen kohtaamiseen. Malliesimerkinä tästä he käyttävät kertomusta Emmauksen tiestä ja muitakin vastaavia

29 Bevans & Schroeder 2004, 378.

30 Bevans & Schroeder 2004, 384–385.

Raamatun narratiiveja. Kristus asettuu näissä kertomuksissa malliksi tavasta, jolla kristittyjen tulisi kohdata toinen ihminen.

Tunnustamisen käsitteeseen sisältyy aste-eroja. Toista osapuolta voidaan sietää, hänet voidaan suvaita tai täydesti tunnustaa. Bevansin ja Schroederin malli profeettallisesta dialogista haastaa, tunnustamisen teorian käsittein kuvattuna, täydesti tunnustamaan dialogikumppanin. Tunnustamissuhteessa toinen tunnustetaan aina jonakin. Sovelletuna (uskonto)dialogiin se merkitsee, että toinen ja hänen maailmankatsomuksensa ja/tai uskonnollinen vakaumuksensa tulee tunnustaa validina tapana katsoa maailmaa, ei vähempiarvoisena kuin omamme. Tämä ei merkitse oman vakaumuksen syrjäyttämistä tai relativisointia, vaan myös toiselta on lupa odottaa ja pyytää vastaavaa tunnustusta omalle vakaumukselle.

Tunnustamisen teorian keskeinen oivallus on vastavuoroisuus: toisen tunnustaminen on vastavuoroista ja sisältää aina mahdollisuuden siihen, että myös tunnustaja itse muuttuu. Erityisesti näin on silloin, kun puhutaan kahden ihmisen välisestä tunnustamissuhteesta. Tunnustamisen teorian vakavasti ottaminen missiologisena työkaluna merkitsee siis näin ollen ennen muuta asettumista tasavertaiseen dialogiin. Identiteettipolitiikan vakavasti ottaminen merkitsee kontekstuaalisuuden vakavasti ottamista. Me olemme jokainen oman kontekstimme ja oman kontekstuaalisen teologiamme muovaamia ja lähestymme aina toista ihmistä omasta partikularistisesta identiteetistämme käsin.

## Lähteet ja kirjallisuus

Bengard, Beate

- 2018 Reception and Recognition from a Lutheran Perspective. – Just Do it?! Recognition and Reception in Ecumenical Relations / Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander. Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 53–58.

Bevans, Stephen B. & Schroeder, Roger P.

- 2004 Constants in Context. A Theology of Mission for Today. American Society of Missiology Series, No. 30. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Haara, Heikki & Palmén, Ritva

- 2017 Johdanto: suvaitsevaisuus ja hyväksyvä tunnustaminen. – Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta. Toim. Heikki Haara & Ritva Palmén. STKSJ 285. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 7–17.

Heller, Dagmar

- 2018 Receive What You Recognize – Recognize What You Receive. Reception and Recognition – Two Key Terms in the Ecumenical Discourse. – Just Do it?! Recognition and Reception in Ecumenical Relations / Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander. Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 21–38.

Heller, Dagmar & Hietamäki, Minna

- 2018 Foreword. – Just Do it?! Recognition and Reception in Ecumenical Relations / Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander. Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 10–14.

Hietamäki, Minna

- 2017 Hyväksyvä tunnustaminen ekumeenisessa toiminnassa. – Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta. Toim. Heikki Haara & Ritva Palmén. STKSJ 285. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 189–206.

Hoffmann, Veronica

- 2018 Vielfältige Anerkennungsprozesse und die Frage nach ihrer theologischen Basis. – Just Do it?! Recognition and Reception in Ecumenical Relations / Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander. Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 85–95.

Koskinen, Heikki J.

- 2017 Hyväksyvä tunnustaminen – mitä se on? – Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta. Toim. Heikki Haara & Ritva Palmén. STKSJ 285. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 21–39.

Ross, Cathy

- 2015 Hospitality: The Church as “A Mother with an Open Heart”. – Mission on the Road to Emmaus. Constants, Context, and Prophetic Dialogue. Ed. by Cathy Ross & Stephen B. Bevans. Maryknoll: Orbis Books. 67–83.

Saarinen, Risto

- 2016 Recognition and Religion. A Historical and Systematic Study. Oxford: Oxford University Press.
- 2017 Rakkauden tunnustuksia keskiajalta Hegeliin. – Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta. Toim. Heikki Haara & Ritva Palmén. STKSJ 285. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 262–276.
- 2018 Theological Criteria of Recognition and Non-Recognition from a Lutheran Perspective. – Just Do it?! Recognition and Reception in Ecumenical Relations / Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander. Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 97–107.

Taylor, Charles

- 1994 The Politics of Recognition. – Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition. Ed. By Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 25–73.

Yhteinen todistus

- 2018 Yhteinen todistus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetyksen peruslinjaus. Hyväksytty kirkkohallituksen täysistunnossa 30.1.2018.



# 13 KIRKON MISSIO JA INTIA: ESIMERKKINÄ KATOLISET SANNYASIT

---

*Jyri Komulainen*

## 13.1 Intian teologinen merkitys

Kristilliseen uskoon on aina kuulunut tietty väliaikaisuuden ja muukalaisuuden tunne. Heprealaiskirje (13:14) valoi ensimmäisiin kristittyihin eskatologista odotusta seuraavin sanoin: ”Eihän meillä täällä ole pysyvää kaupunkia, vaan me odotamme ikävöiden sitä kaupunkia, joka tulee.” Varhaiskristillinen Kirje Diognetokselle (5:5) johti tästä kaipuusta ajatuksen siitä, miten kristityt voivat matkalaisina sopeutua jokaiseen maahan eivätkä ole yhteen paikkaan sidottuja, vaikka olisivatkin siellä kotonansa: ”He asuvat kukin omassa maassaan, mutta muukalaisina. [...] Jokainen vieras maa on heidän isänmaansa, mutta jokainen isänmaa on heille vieras.”

Kristityt ovat liikkeellä kohti eskatologista päämäärää – mutta toisaalta kunnon matkalaisten lailla pystyvät majoittumaan matkan varrella paikkaan kuin paikkaan. Yksi konkreettinen osoitus liikkeellä olemisen dynamiikasta on niinkin tuttu asia kuin pyrkimys kääntää Raamatun tekstit paikallisille kielille. Vaikka nykypäivänä pyhien tekstien kääntäminen vaikuttaa itsestään selvältä, sitä se ei uskontohistorian valossa ole.

Esimerkiksi islamin ja brahmanistisen hindulaisuuden piirissä on ajateltu, että pyhiä kirjoituksia tulee välittää eteenpäin niiden alkuperäisellä kielellä. Siksi käännökset eivät ole mahdollisia. Klassinen arabia ja sanskrit ovat normatiivisia ilmoituksen kieliä, joten kaikenlaiset kontekstisidonnaiset tulkinnat uskonnon ytimestä ovat lopultakin kyseenalaisia. Näin ymmärrettyinä

uskonnon tulee taipua kohti alkuperäistä ilmoitusta, joka ankkurin lailla pitää tradition tukevasti paikallaan.<sup>1</sup>

Toisin on kristinuskon laita. Siinä ajatellaan, että pyhät kirjoitukset ovat käännettävissä. Mikään kieli ole toista pyhempi, vaan kaikki kielet ovat yhä arvokkaita. Niinpä eskatologisessa visiossa ”kaikki kansojen kalleudet ja iha-nuudet” tuodaan uuteen Jerusalemiin (Ilm. 21:26). Tätä korostaa se, että jo evankeliumit itsessään ovat käännöksiä: arameaa puhuneen Jeesuksen puheet ovat säilyneet vain kreikankielisinä versiona.

Eurooppa-keskeisen kristikunnan muuttuminen globaaliksi paikalliskirkkojen verkostoksi vaatii oivaltamaan kristinuskoon kuuluvan kääntämisen periaatteen entistäkin selvemmin. Kristinuskko saa uudenlaisia ilmaisuja uusissa kulttuureissa, ja myös teologian alalla tapahtuu uusia innovaatioita maantieteellisten sijaintien vaihtuessa.

Globaalin kristinuskon moninaisuutta tutkittaessa Intia on yksi inspiroivimmista paikoista, johon katse kannattaa suunnata. Maa on kielellisesti, kulttuurisesti ja myös uskonnollisesti poikkeuksellisen monimuotoinen. Toisaalta maassa on valtauskontona hindulaisuus, jonka myös kristillinen teologia joutuu ottamaan huomioon keskeisenä osana toimintaympäristöä. Robin Boyd onkin verrannut hindulaisuuden kohtaamista vastaavan mittaluokan haasteeksi kristilliselle missiolle kuin hellenismien kohtaamista antiikin aikana.<sup>2</sup>

Nostan seuraavassa esille sellaisia missiologisia eksperimenttejä, jotka ovat syntyneet avoimessa vuoropuhelussa hindulaisen tradition kanssa. Ennen varsinaisiin esimerkkeihin menemistä on pohdittava hindulaisuuden rajaamiseen liittyviä ongelmia, jotka lukijan on syytä pitää mielessä. On nimittäin poliittisesti ja akateemisesti kiistanalaista, kuka määrittellään hinduksi ja mihin käsitteellä edes viitataan.

Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että hindulaisuus syntyi eräänlaiseksi saateenvarjokäsitteeksi, jonka avulla ulkopuoliset yrittävät kategorisoida Intian uskonnot. Käsite sulkeekin sisäänsä kaiken sellaisen intialaisen uskonnollisuuden, jota ei luokitella miksikään muuksi uskontoperinteeksi. Hindulaisuudella ei ole yhtä oppia, yhtä pyhää kirjaa, yhtä pyhää kaupunkia eikä yhtä johtohahmoa, joka voisi puhua hindulaisuuden nimissä. Akateemisessa

---

1 Luonnollisesti tällainen teologinen periaatteellisuus ei ole toteutunut todellisessa elämässä: esimerkiksi islamin piirissä vallitsee merkittävä alueellisten eroavaisuuksien kirjo, ulottuvathan islamin historialliset valta-alueet aina Marokosta Indonesiaan asti. Myös hindulaisuuden piirissä erilaiset kansankieliset palvonnalliset liikkeet ovat haastaneet sanskritin perinteisen ylivallan.

2 Boyd 1974, 1–2.

keskustelussa onkin vakavasti pohdittu, olisiko parempi käyttää monikkoa ja puhua ”hindulaisuuksista”.

Toiseksi hindulaisuuden määritelmä on modernissa Intiassa poliittinen kysymys. Taustalla on hindunationalistien pyrkimys kuvata hindut yhtenäisenä rintamana ja uskonnollisena enemmistönä. Uskontojen tilastoinnissa on kuitenkin monia ongelmia: esimerkiksi kastittomat dalitit lasketaan hinduiksi, vaikka he eivät itse sellaisia kokisi olevansa.<sup>3</sup>

Edellä mainitut käsitteelliset rajaukset huomioiden keskityn pohdinnoisani siihen, miten kristityt ovat tulkinneet kristinuskoa suhteessa hindulaisiin traditioihin, jotta kristinuskosta voisi tulla aidosti intialaista. Lukijan on silti hyvä tietää, että vaikutteita on virrannut myös toiseen suuntaan, sillä kristinuskko on inspiroinut hindulaisuuden uudistamispyrkimyksiä modernilla ajalla. Käytännössä kaikki merkittävimmät uushindulaiset vaikuttajat ovat tavalla tai toisella ottaneet kantaa kristinuskon keskeisimpiin oppeihin. Useimmissa tapauksissa Jeesuksen hahmo on ollut uskonnollinen esikuva – mutta sellaisena versiona, joka tietoisesti on irrotettu siitä kolonialistisesta kehyksestä, johon länsimainen imperialismi Jeesuksen asetti.<sup>4</sup>

## 13.2 Teologiaa sairaminkeltaisessa kaavussa

Nykyinen maailmanaika vaatii uudenlaista dialogitietoisuutta kaikelta teologialta. Erityisesti aasialainen teologia voi olla opiksi tässä suhteessa. Katolinen Aasian piispaainkokousten liitto (*Federation of Asian Bishops' Conferences*) on esittänyt, että kirkon on käytävä kolmenlaista vuoropuhelua maailman väkirikkaimmassa maanosassa: Aasian köyhien kanssa (vapautus), Aasian kulttuurien kanssa (inkulturaatio) ja Aasian uskontojen kanssa (uskontodialogi).<sup>5</sup>

Nämä kaikki ulottuvuudet ovat läsnä myös Intian kirkkojen elämässä. Oman lisähaasteensa intialaisille kirkkoille tuo ainutlaatuinen sosiaalinen hierarkia, joka tunnetaan kastijärjestelmänä ja jonka varjopuolet johtavat yhä tänä päivänä massiivisiin ihmisoikeusloukkauksiin. Intialaisen hierarkian huipulla on jo vuosituhsien ajan ollut brahmana-luokka, jonka pyhä kieli on sanskrit ja joiden Vedoihin pohjautuva rituaalinen uskonto on hindutraditioiden ytimessä.

3 Ks. esim. Ilaiah 1996.

4 Ks. Samartha 1974; Thomas 1976.

5 Phan 2017, 137.

Kun katsotaan intialaisen teologian historiaa, jo varhaisimmat pyrkimykset teologian ja liturgian kotoperäistämiseksi kohdistuivat brahmanoiden yläkastiseen kulttuuriin. Italialainen jesuiitta Roberto De Nobili (1577–1656) muistetaan ennakkoluulottomana lähetystyöntekijänä, joka halusi kehittää intialaisen kulttuurin mukaisen muodon kristilliselle uskolle. Etelä-Intian Maduraissa toiminut De Nobili opiskeli sanskritin kieltä ja hyödynsi kristillisiä opetustekstejä laatiessaan perinteisiä intialaisia kirjallisia muotoja, jotka heijastelivat brahmanistisen eliitin tapaa välittää traditiota. De Nobili pukeutui askeettien sahraminkeittaiseen kaapuun ja omaksui näin pyhän miehen (*sannyasi*) elämänmallin. Hän pyrki tällä tavalla osoittamaan Intian uskonnolliselle eliitille, että kristinusko ei ole vain alemmille kasteille sopiva uskonto. Michael Barnesin sanoin De Nobili ”näki, että ilman hänen henkilökohtaisen elämänsä mukautumista niihin ihanteisiin ja hengellisiin arvoihin, joita intialaiselta pyhältä mieheltä odotetaan, hänen sanomansa mukautuminen ei olisi riittävää”.<sup>6</sup>

Keskittyminen sanskritinkieliseen kulttuuriin oli ymmärrettävä ratkaisu ottaen huomioon sen, että sanskrit on dominoinut intialaista kulttuuria vuosituhansien ajan. Kielellä on laadittu valtava määrä filosofista ja rituaalista materiaalia, jonka kanssa kristillisen uskon on välttämättä käytävä vuoropuhelua, jos se haluaa kohdata hindulaisen tradition kaikessa elinvoimaisuudessaan. De Nobili pyrki antamaan katoliselle uskolle sellaisen asun, joka oli hänen arvionsa mukaan välttämätön uskonnollisen eliitin saavuttamiseksi – vain sitä kautta Intia voisi kääntyä kristinuskoon.

Toisaalta De Nobili opiskeli myös telugun ja tamilin kieliä, eli hän antoi missiossaan merkityksen myös kansan käyttämille kielille. Erityisen huomionarvoista on, että vaikka hänen omaksumansa sahraminvärinen kaapu asetti hänet korkeaan asemaan, niin tämä tapahtui kuitenkin sellaisessa symbolisessa muodossa, joka oli tunnistettava ja tuttu tavalliselle kansalle.

Mutta mihin viittaa *sannyasi* ja mitä symboloi sahraminvärinen kaapu? Ehkä yksinkertaisesti voi todeta, että kyseessä on intialainen instituutio *par excellence*.<sup>7</sup> Sanskritin sana *sannyasi* viittaa henkilöön, joka on omaksunut brahmanistisen elämänvaihefilosofian mukaisen viimeisen vaiheen: siinä eletään selibaatissa, jätetään taakse maalliset sitoumukset ja etsitään lopullista vapautusta (*moksa*).

6 Barnes 2002, 143–148.

7 Ks. esim. Hartsuiker 2014.

Intian lukuisilla pyhiinvaelluspaikoilla voi kohdata pyhiä miehiä, jotka elävät kerjäämällä ja vaeltavat paikasta toiseen. Toisaalta osa askeeteista asuu yhteisöissä ja jotkut erakkomajoissa maailmasta vetäytyneinä. Sadhut, kuten heitä kansanomaisesti kutsutaan, jakaantuvat erilaisiin koulukuntiin. Olennaisinta on ymmärtää sannyasi-instituution olevan hyvin vanhaa eteläaasialaista uskonnollista perinnettä, jonka yksi kehityslinja on buddhalainen luostarijärjestelmä. Buddhalaiset munkit pukeutuvatkin monissa maissa saharaminväriseen viittaan, mikä muistuttaa uskonnon intialaisesta alkuperästä.

Vaikka sannyasin rooli on vakiintunut Intian uskonnollisessa historiassa, instituution sosiaalinen rooli on ambivalentti – onhan uskonnolliselle etsinnälle täydellisesti omistautuvien takkutukkaisten ja vapaana kulkevien pyhien miesten olemus jo ulkoiselta habitukseltaan hyvin anarkistinen. Tässä mielessä he muistuttavat Shiva-jumalaa, jonka olemus on paradoksaalinen ja jumalallinen rooli arvaamaton. Shiva on elämän ylläpitäjä, mutta myös tuhoaja. Sannyasi-instituutio onkin jännitteessä brahmanistisen kulttuurin kanssa sikäli, että maailmasta luopumiseen kuuluu myös rituaalien hylkääminen. Itse asiassa maailmasta luopuneen viitan väri kuvaa uhriltulta, joka ei sadhun kohdalla enää ole ulkoinen vaan sisäistetty.<sup>8</sup>

Voidaan väittää, että Intian uskontohistoriassa esiintyy kaksi keskenään ristiriitaista mallia: perheellisen elämänmalli on ollut brahmanistisen kulttuurin kivijalka, vaativathan asianmukaiset kremaatorituaalit miespuolisen jälkeläisen roviota sytyttämään. Toisaalta askeettiset traditiot ovat haastaneet perhekeskeiset perinteet, joissa keskeistä on ollut tämänpuoleisen elämän ritualistinen jatkaminen. Selibaattia harjoittava askeetti hylkää rituaalit ja kanavoi seksuaalisen energiansa voimaksi (*tapas*), jolloin hän on spirituaalisesti maskuliininen ja siksi kykeneväinen transformoimaan maailmaa sekä myös tämän ylittämään.<sup>9</sup>

Kahden uskonnollisen idean välisen jännitteen ratkaisemiseksi hindulaisessa teologiassa kehittyi idea elämänkaaresta, jossa on aikansa niin rituaalien sävyttämälle perhe-elämälle kuin maailmasta luopumiselle. Ensimmäisessä opiskelijan elämänvaiheessa nuori mies elää selibaatissa, jonka jälkeen seuraa perheen perustamisen elämänvaihe. Kolmannessa vaiheessa mies vetäytyy erakoksi lasten vartuttua ja hiusten harmaannuttua. Neljäs sannyasin elämänvaihe merkitsee lopullista luopumista maailmasta ja uskonnollisen vapautuksen tavoittelemista. Tosiasiassa tällainen nelivaiheinen elämänkaari

8 Ks. Michaels 1998, 237–244, 345–357.

9 Ks. Lipner 1999, 53–54.

on vain teoreettinen ihanne: monet Intian miljoonista askeeteista ovat luopuneet maailmasta jo nuorella iällä, ja varsinkin kolmas elämänvaihe on hyvin harvinainen. Joka tapauksessa tällaisen teologisen ideaalin myötä sannyasin elämänmuoto tuli osaksi brahmanistista kulttuuria.

Kun katsoo sannyasi-instituution merkitystä Intian uskontohistoriassa, on ymmärrettävää, miksi Roberto De Nobili tarttui juuri siihen halutessaan antaa kristilliselle missiolleen intialaisen kulttuurin mukaisen asun. Se on brahmanan elämänpolun huipentuma mutta samaan aikaan paradoksaalisesti jättää taakseen ritualistista puhtautta vaalivan systeemin. Vastaavan johtopäätöksen ovat tehneet jotkut muutkin pioneirihenkiset ajattelijat Intian kirkkohistoriassa. Nostan heistä esiin seuraavassa kaksi, joiden elämäntyötä lyhyesti esittelen ja lopuksi myös arvioin.

### 13.2.1 Brahmana syntymältään, katolinen uskoltaan

Brittiläisen imperialismien aikana Bengali oli monin tavoin merkittävässä asemassa. Ensinnäkin alueen suurin kaupunki Kalkutta oli brittiläisen siirtomaavallan pääkaupunki aina vuoteen 1911 asti. Toiseksi juuri siellä alkoi 1800-luvun alkupuolella uskontohistoriallinen murros, joka tunnetaan ”hindulaisuuden renessanssina”. Kyseinen prosessi johti uushindulaisuuden muotoutumiseen ja vaikutti vahvasti Intian nationalistiseen heräämiseen. Sellaiset hindulaisuuden historian suuret nimet kuin Ram Mohan Roy (1774–1833), Debendranath Tagore (1817–1905), Keshab Chandra Sen (1838–1884), Ramakrishna (1836–1886), Swami Vivekananda (1863–1902), Rabindranath Tagore (1861–1941) ja Sri Aurobindo (1872–1950) olivat kaikki bengaleita.

Bengalista oli kotoisin myös korkea-arvoiseen brahmana-perheeseen syntynyt Bhabanicharan Bandyopadhyay (1861–1907), joka tunnetaan paremmin nimellä Brahmabandhab Upadhyaya.

Bhabani liittyi nuorena reformistiseen Brahma Samaj -järjestykseen, jonka myötä hän ajautui hindureformaattori Keshab Chandra Senin vaikutuspiiriin. Keshab osoitti palvonnallista intohimoa aasialaista Jeesusta kohtaan, minkä myötä hän arvosteli Intiaan tuotua kristinuskkoa eurooppalaisuudesta. Tällaisella kristinuskon kolonialistisen version haastavalla asenneilmastolla oli syvä merkitys Bhabanin myöhempää elämää ajatellen.

Bhabani toimi Brahma Samajin lähetystyöntekijänä Punjabissa, minkä aikana hän lähentyi hiljalleen oikeaoppista kristinuskkoa. Vuonna 1891 hänet kastettiin anglikaanisen kirkon jäseneksi, mutta jo saman vuoden aikana hän liittyi kuitenkin katoliseen kirkkoon. Kirkon vaihtamisen taustalla olivat

Bhabanin ajatukset kristinuskon universaaliudesta ja intialaisesta nationalismista, joiden takia kuuluminen Englannin kirkkoon olisi ollut mahdotonta. Katolinen teologia tarjosi myös paremmat mahdollisuudet integroida hindulainen tausta uuteen kristilliseen identiteettiin, sillä vanhan katolisen periaatteen mukaan armo ei kumoa luontoa vaan täydellistää sen. Protestanttinen teologia olisi antanut huonommat lähtökohdat Bhabanin teologiselle visiolle, jonka toteuttamiseen hän pian ryhtyi. Bhabani ei silti kokenut olevansa roomalaiskatolinen vaan ilmoitti väestönlaskennassa itsensä ”intialaiskatoliseksi” (*Indian Catholic*).

Bhabanin elämä nationalistina ja katolisena kristittynä johti moniin käänteisiin ja myös konflikteihin. Hän oli ilmeisen taisteluhaluinen persoona, joka käytti kynää aseenaan perustaen useampiakin bengalin- ja englanninkielisiä lehtiä ajatuksiensa edistämiseen. Hänestä on kirjoitettu erinomainen kriittinen elämäkerta, jossa seikkaperäisen kokonaiskuvan kokoamisen lisäksi analysoidaan hänen teologiaansa.<sup>10</sup> Tässä artikkelissa keskityn jälkimmäiseen – siihen, miten Bhabani halusi antaa kristinuskolle aidosti intialaisen asun. Mainittakoon, että elämäkerrallisessa kronologiassa on havaittavissa tiettyjen hindulaisten ajatuslinjojen vahvistumista sitä enemmän, mitä suurempia pettymyksiä tämä kiivassieluinen bengalilainen koki suhteessa omaan kirkkoonsa!

Olenainen askel Bhabanin pyrkimyksessä elää intialaisena kristittynä oli hindulaisen askeetin elämänmuodon omaksuminen.<sup>11</sup> Joulukuussa 1894 Sophia-lehdessä julkaistiin ilmoitus, jossa Bhabani ilmoitti omaksuvansa kerjäläismunkin elämänmuodon (*bhikshu sanniyasi*) ja ottavansa samalla maan tapojen mukaisesti uuden nimen Upadhyaya Brahmabandhu. Uusi nimi koostui hänen mukaansa kahdesta osasta: Ensinnäkin alkuperäisestä sukunimestä siten, että siitä pudotetaan ”ylistettyä” tarkoittava alkuosa pois, koska tämä ei sovi Jeesuksen Kristuksen, ”Surujen Miehen ja Halveksitun Miehen” oppilaalle. Toiseksi ”Jumalan ystävää” tarkoittavan Teofilos-nimen sanskritinkielisestä käännöksestä ”Brahmabandhu”, joka taipui myöhemmin bengalinkieliseen muotoon ”Brahmabandhab”.

Uuteen elämäntyyliin kuului pukeutuminen sahraminväriseen kaapuun ja kulkeminen paljain jaloin. Tämä aiheutti hämmennystä. Hindujen piirissä epäiltiin ansaa ja kristittyjen parissa heräsi kysymys, oliko Upadhyayan kääntyminen sittenkään aito. Upadhyaya sai kuitenkin vakuutettua katolisen hierarkian motiiviansa vilpittömyydestä ja korostaakseen kristillistä kutsumustaan

---

10 Lipner 1999.

11 Ks. Lipner 1999, 127–129, 151.

puki kaulalleen ison eebenpuisen ristin. Sannyasin elämäntyyliin kuului vegetaarinen ruokavalio ja eläminen almujen varassa. Tiedetäänpä Upadhyayan myös kurittaneen lihaansa ruoskimalla itseään.

Upadhyaya näki oman kutsumuksensa osana laajempaa kristillistä missiota, jonka Intian katoliset piispat tulisivat hänen unelmassaan organisoimaan: Vaeltavat saarnamiehet kulkisivat ympäri Intiaa ja kumoaisivat teosofien, panteistien sekä muiden teismien vastustajien oppeja julkisissa keskusteluissa. Saarnaajien ulkoinen tyyli olisi sopeutunut intialaiseen kulttuuriin, mikä kumoaisi pinttyneen mielikuvan kristinuskosta epäintialaisena. Konkreettisesti tämä intialaisuus tarkoittaisi pukeutumista sahraminväriseen kaapuun, vegetaarista ruokavaliota ja absolutismia sekä sanskritin perinpohjaista taitamista, koska ”sanskritia tuntematon tuskin pystyy päihittämään hindusaarnaajia”. Upadhyaya pyrki myös perustamaan ashramin, jossa koulutettaisiin vaeltavia saarnaajia samalla kun osa siellä asuvista askeeteista omistautuisi kontemplaatiiviselle elämälle. Olennaisinta olisi, että tällainen instituutio ”toimisi tiukasti hindulaisilla linjoilla ilman minkäänlaista eurooppalaisuuden jälkeä hindukatolisten munkkien elämän mallissa”.<sup>12</sup>

Markkinoidessaan ajatuksiaan katoliselle hierarkialle Upadhyaya viittasi Roberto De Nobilin ja muiden Etelä-Intiassa vaikuttaneiden katolisten isien esimerkkiin. Näin hän alleviivasi, ettei hänen visiossaan ole mitään radikaalisti uutta. Vaikka hän onnistuikin hankkimaan toimilleen piispallisen tuen, hänellä oli kirkon hierarkiassa vastustajia, eivätkä hänen ideansa iskeneet läpi oman aikansa katolisuudessa. Jälkeenpäin arvioiden Upadhyayaa voidaan kuitenkin pitää pioneerina, jonka ajatukset tulivat hedelmöittämään myöhempiä katolisia pyrkimyksiä kristilliseen ashram-elämään ja inkulturaatioon.<sup>13</sup>

Upadhyaya ajatteli olevansa uskonnoiltaan katolilainen kristitty mutta hindulainen, mitä tulee kulttuuriin. Vuonna 1898 hän kirjoitti olevansa ”syntyjään hindu ja pysyvänsä hinduna kuolemaansa asti, mutta kahdesti-syntyneenä (*dvija*) sakramentaalisen uudelleensyntymisen perusteella katolinen”. Katolisuus merkitsi hänelle osallisuutta ”erehtymättömästä kommuuniosta, joka sulkee sisäänsä kaikki aikakaudet ja kaikki seudut”, joten intialainen nationalismi täydentyi universaalilla visiolla ihmiskunnan yhteydestä.<sup>14</sup>

Pintapuolinenkin tutustuminen Upadhyayan kirjoituksiin osoittaa, että hänen käsityksensä hindulaisuudesta seuraili hänen perhetaustaansa

12 Lipner 1999, 206, 210.

13 Lipner & Gispért-Sauch 1991, xlv.

14 Lipner & Gispért-Sauch 1991, 24.



bengalilaisena brahmanana. Vastaavasti hänen ajatuksensa kansallisesta kirkosta ja intialaistetusta kristinuskosta toisinsivat sanskritinkielisen kulttuurin ylivaltaa.

Kaikkein selvimmin Upadhyayan korkeakastinen tausta tulee esille siinä, että hän oli valmis hyväksymään intialaisen kastijärjestelmän osaksi katolista uskoaan. Tämä perustui siihen, että hän ajatteli sen heijastelevan ihmisten luontaista psykologista erilaisuutta. Hän myös ajatteli, että ikaikainen kastiperinne varjेलisi hindulaisen yhteiskunnan yhtenäisyyttä länsimaisen vaikutuksen paineessa. Puhuessaan kastijärjestelmästä Upadhyayan mielessä oli nimenomaan yhteiskunnan jakautuminen Vedojen mukaisesti neljään luokkaan (*varna*), joista ylimpänä on pappissääty (*brahmana*) ja jonka alapuolella ovat sotilaat (*ksatriya*), kauppiaat (*vaishya*) ja työläiset (*shudra*). Sen sijaan näiden jakautuminen myöhemmin historiassa lukuisiin alakasteihin (*jati*) oli Upadhyayan mielestä tradition vääristymistä.<sup>15</sup>

Upadhyaya omaksui ajattelussaan katolisen periaatteen, jonka mukaan armo täydellistää luonnon (*gratia perficit naturam*). Armon ja luonnon jatkuvuus tarjosi teologisen perustan, jonka avulla Upadhyaya pyrki perustelemaan kiistanalaisen kastisysteemin: kyse oli luomakunnan järjestyksen mukaisesta yhteiskunnallisesta asiasta, joka voi elää katolisen uskon kanssa rinnakkain. Kirkon usko muodosti ikään kuin toisen kerroksen luonnollisten sosiaalisten rakenteiden päälle.

On ilmeistä, että Upadhyaya seuraili ajattelunsa perusrakenteissa tuon ajan katolisuudessa normatiivisen aseman saanutta tomistista teologiaa, joka perustui Tuomas Akvinolaisen pyrkimykselle sovittaa harmonisesti yhteen Aristoteleen filosofian järjen totuudet ja Jumalan ilmoitukseen perustuvat uskon totuudet. Upadhyayan omaperäinen idea oli soveltaa tätä harmonisoinnin menetelmää rohkeasti intialaisen kontekstin puitteissa: Intiassa hindulainen teismi korvaa kreikkalaisen filosofian, joten hindulaisuus voi toimia askelkivenä katoliseen uskoon. Varhaisemmassa vaiheessa Upadhyaya näki Vedojen, Intian vanhimpien tekstien, edustavan luonnollisen jumalatunteuksen huipentumaa, jonka Kristuksen uskonto sitten täydellistää yliluonnollisilla teologisilla totuuksilla. Myöhempi uskonnollinen kehitys kuitenkin turmeli hänen mukaansa alkuperäisen hindulaisuuden, johon omaksuttiin jälleensyntymisopin ja polyteismin kaltaisia virheellisiä ajatuksia.

Vuoden 1897 tietämillä Upadhyaya muutti painopistettään ja alkoi rakentaa katolista teologiaa historiallisesti myöhäisemmän Vedanta-perinteen

15 Lipner 1999, 228–254.

vara. Yksi syy tähän lieene ollut se, että Amerikan missioltaan sankarina palannut Swami Vivekananda korosti omassa nationalistisessä hindulaisuuden tulkinnassaan nimenomaan *advaita vedanta* -filosofiaa. Upadhyaya lieene myös ajatellut, että hänen pitää teologisessa projektissaan tarttua kaikista sofistikoituneimpaan ja haastavimpaan hindulaisen filosofian muotoon. Tämän hän uskoi löytyvän Shankaran (788–820 jKr) opetuksista, jotka korostivat todellisuuden perimmäistä ei-kakseutta (*advaita*): näin tulkitun Upanisadien vision mukaan yksilön Itse (*atman*) on identtinen Absoluutin (*brahman*) kanssa, joten Jumalan ja palvojan välillä ei ole erillisyyttä.<sup>16</sup>

Upadhyaya tarttui tapansa mukaisesti toimeen ja kirjoitti lukuisia artikkeleita, joissa hän esitti oman katolisen tulkintansa advaitasta. Hänen periaatteensa oli, että vaikka katolisen uskon *substanssi* pysyy samana, sen *muoto* vaihtelee kulttuurista toiseen. Koska Intiassa on vertaansa vailla oleva filosofinen järjestelmä – korkeampi kuin Aristoteleen filosofia, vaikkakaan ei täydellinen –, juuri tämä on otettava katolisen uskon palvelukseen ja kehitettävä näin Intialle ymmärrettävä katolisen uskon ilmaus.

Nationalistisesta vimmastaan ja radikaalista mielenlaadustaan huolimatta Upadhyaya päätyi kirjoittamaan varsin perinteistä tomistista teologiaa, vaikkakin täysin uudessa intialaisessa asussa. Katolinen usko saa täydellistää Shankaran filosofiset oivallukset. Julius Lipnerin mukaan tämä merkitsee, että Upadhyayan teologiassa ”ilmoitustotuudet olemassa olevina länsimaiskatolisina muotoiluina yksinkertaisesti lisätään vastaanottavaan järjestelmään, joka on tällöin jo tulkittu piilo-tomistiseksi”.<sup>17</sup>

Olisi kenties kohtuutonta odottaa Upadhyayalta tämän päivän postkolonialistista missiologista otetta, jossa kristillistä evankeliumia ei ainoastaan siirretä uuteen kulttuuriseen kontekstiin vaan jossa myös sen sisältö saa transformoitua uudennaiseksi. Ajatus siitä, että Shankara voisi tarjota Aristoteles-ta soveltuvamman perustan katolisen uskonopin rakentamiselle, oli omana aikanaan innovatiivinen ja radikaali.

Omalla tavallaan rohkeana avauksena voi pitää myös pyrkimystä integroida intialainen kastisysteemi osaksi kristillistä maailmankatsomusta. Kastittomien moderni kansalaisoikeuskamppailu on kuitenkin muuttanut näkökulman, eikä nykylukija voi muuta kuin hämmästellä Upadhyayan teologian konservatiivisuutta, mitä tulee evankeliumin sosiaalisesti mullistavaan voimaan. Upadhyaya osoitti epäilemättä sosiaalisenkin uudistajan

16 Ks. esim. Varma 2018.

17 Lipner 1999, 196.

otteita – perustihan hän koulun ja turvapaikan puutteenalaisille –, mutta hänen halunsa hyväksyä kastisysteemi osaksi hindu-katolista uskonkäsitystä on nykyisestä näkökulmasta katsoen räikeässä ristiriidassa kristinuskon tasa-arvoisen eetoksen kanssa.

Vaikka Upadhyaya päätyi ajatuskulkuihin, jotka jälkikäteen arvioituina jäivät vakavasti puolitiehen, radikalismi oli leimallinen piirre hänen elämässään. Tämä tuli erityisesti esiin hänen viimeisinä elinvuosinaan, jolloin vaikeudet katolisen kirkon kanssa kärjistyivät.

Lipner kiinnittää elämänkerrassaan huomion siihen, miten Upadhyayan kirjoitukset englanniksi ja bengaliksi alkoivat kulkea eri suuntiin siten, että ensin mainitut painoutuivat kristinuskoon mutta jälkimmäisissä vahvistui hindulaisuutta korostava nationalismi. Erityisesti Englannin matkan (1902–1903) jälkeen lähdemateriaalin pohjalta hahmottuu kaksi Upadhyayaa: hindu-katolinen reformaattori ja alati militantimpi hindu-nationalisti, joista jälkimmäinen alkaa Bengalin julkisessa elämässä peittää alleen ensimmäistä.<sup>18</sup>

Radikaloituva toiminta sai aikaan joukon kohuja, joista yksi liittyi siihen, että Upadhyayan perustamassa koulussa järjestettiin Sarasvati-jumalattarelle omistettu juhla rituaaleineen. Toinen liittyi siihen, että Upadhyaya antoi julkisessa luennossaan Krishnalle roolin moraalisenä esikuvana ja jopa jumalallisena avatarana, vaikkakin Kristukseen nähden alempana.

Jonkinlainen huipentuma Upadhyayan ristiriitaiselle elämälle oli hänen kuolemansa ja sitä edeltäneet tapahtumat. Elokuussa 1907 Upadhyaya otti merkittävän askeleen ja kävi läpi hindulaisen *prayascitta*-seremonian, jollainen suoritetaan rikkomusten sovittamiseksi. Tämä herättää kysymyksen, palasiko Upadhyaya elämänsä loppuvaiheessa hindulaisuuteen ja ennen muuta merkittävä rituaali kristinuskosta luopumista, kuten jotkut asian tulkitsivat. Lipner päätyy siihen, että kyseessä ei ollut katolisen uskon hylkääminen vaan ensi sijassa sosiaalisen yhteyden palauttaminen hindu-yhteisöön.<sup>19</sup> Aikanaan asia ymmärrettiin kuitenkin toisin, varsinkin kun Upadhyaya alkoi ottaa etäisyyttä kirkkonsa jumalanpalveluselämään ja harjoittaa kristinuskiaan privaalisti.

Hindulaisen puhdistusrituaalin läpikäyminen selittyy mitä ilmeisimmin Upadhyayan nationalismista ja siitä, että hän halusi omaksua ”profeettallisen brahmanan” julkisen roolin. Tämä vaati julkista sovintoa hinduyhteisön kanssa, mikä tapahtuikin muodollisesti. Syksyllä 1907 joutuessaan nationalistisesta aktivismista oikeuden eteen Upadhyaya saapui paikalle yksinkertaisessa

18 Ks. Lipner 1999, 298–299, 344.

19 Lipner 1999, 377–378, 385.

valkoisessa swadeshi-asusteessa, koska hän ei halunnut sannyasin kaavun tuomia erioikeuksia. Hän myös kantoi oikeuden edessä korkean kastinsa symbolina pyhää lankaa.

Oikeusprosessin aikana Upadhyaya kohtasi vakavia terveysongelmia, jotka johtivat rajuun jäykkäkouristuskohdaukseen. Sairaus riisti Upadhyayan hengen vain 46-vuotiaana. Hänen kerrotaan huutaneen tuskissaan ”Thakur”, mikä tarkoittaa bengaliksi Herraa ja jolla hänen tiedetään aikaisemmin kutsuneen Kristusta. Kuolemaa seurasi erikoinen jälkinäytös, kun hänen hinduystävänsä kieltäytyivät luovuttamasta ruumista paikalle saapuneelle katoliselle papille ja kantoivat sen kulkueena polttopaikalle. Näin hindukatolisen aktivistin maalliset jäännökset poltettiin hindulaisessa seremoniassa, jota seurasi viitisen tuhatta henkeä. Liekit Nielivät lopulta miehen, joka oli valinnut kristillisen uskonsa ilmaisuksi sisäistä tulta symboloineen sahra-minvärisen kaavun.

### 13.2.2 Dialogi sydämen luolassa

Ranskalainen Henri Le Saux (1910–1973) oli yksi niistä, jotka vastasivat Brahmabandhab Upadhyayan kutsuun, että kirkko hylkäisi läntisen ilmiänsä ja tulisi aidosti intialaiseksi omaksumalla askeettisen elämänmuodon.<sup>20</sup> Le Saux oli hyvin tuottelias. Useiden kirjojen lisäksi hän jätti jälkeensä hengellisen päiväkirjan sekä suuren määrän kirjeitä, joiden perusteella James Stuart on kirjoittanut seikkaperäisen elämäkerran.<sup>21</sup>

Le Saux asettui nuorella iällä Kergonanin benediktiiniluostariin, joka sijaitsee hänen kotiseudullaan Bretagnessa. Jo luostariuransa varhaisvaiheessa 1930-luvun alussa hän koki voimakkaana Intian kutsun, mikä johti moniin epäonnistuneisiin yrityksiin jättää Eurooppa taakse ja päästä muuttamaan Aasiaan. Viimein yksi hänen kirjeistään päätyi Tiruchirappallin piispan kautta Intiassa asuvalle ranskalaiselle benediktiinisälle Jules Monchanille (1895–1957), joka koki Le Saux’n kirjeen vastauksena rukouksiinsa. Toukokuussa 1947 päivätyssä kirjeessään Le Saux anoi nimittäin lupaa ”asettua jonnekin Tiruchin lähistölle, eläen erakkomajassa, jossa voisi elää kontemplatiivista elämää varhaisen kristillisen munkkiuden absoluuttisessa yksinkertaisuudessa

20 Lipner 1999, 205; Trapnell 2006, 196; Hackbarth-Johnson 2016.

21 Stuart 1995.

ja samaan aikaan sopeutuen intialaisiin *sannyasa*-perinteisiin niin läheisesti kuin mahdollista”.<sup>22</sup>

Mahdollisuuksien avauduttua kuin sattuman kautta Le Saux matkusti Etelä-Intiaan vuonna 1948 eikä enää koskaan poistunut niemimaalta. Perillä hän alkoi välittömästi perehtyä paikallisiin olosuhteisiin suunnitelmanaan perustaa intialaista elämänmuotoa noudatteleva luostari yhdessä Monchaninin kanssa.

Osana Intiaan tutustumista Le Saux halusi sukeltaa hindulaisuuteen, mikä johti hänet kuuluisan eteläintialaisen pyhimyksen Ramana Maharishin (1879–1950) ashramiin Tiruvannamalaihin. Maharishi opetti *advaita vedanta* -filosofiaa: hänen keskeinen kysymyksensä koski perimmäistä Itseä – ”Kuka minä olen?” – ja hän otti oppilaitaan vastaan pääasiassa hiljaisuuden vallitessa, koska perimmäinen mysteeri ylittää kaikki inhimilliset sanat.<sup>23</sup> Ramana Maharishin kohtaaminen ravisutti Le Saux’n maailmaa perin pohjin:

*Ennen kuin mieleni pystyi havaitsemaan, mitä oli tapahtunut, ja vielä vähemmän ilmaisemaan sitä, jokin minussa sanoja syvemmällä oli havainnut tämän Tietäjän näkymättömän sädekehän. Tuntemattomat soinnut heräsivät sydämessäni. [...] Oman aikakauteni Arunachalan Tietäjässä tunnistin ikuisen Intian ainutlaatuisen Tietäjän, hänen tietäjiensä, hänen askeettiensa, hänen näkijöittensä katkeamattoman ketjun; oli kuin Intian perimmäinen sielu olisi tunkeutunut oman sieluni syvyyksiin ja käynyt mysteerisen keskustelun sen kanssa. Se oli kutsu, joka tunkeutui kaiken lävitse, repi sen palasiksi ja avasi suunnattoman syvyyden.*<sup>24</sup>

Ajatus katolisen ashramin perustamisesta toteutui vuonna 1949. Tuolloin Le Saux ja Monchanin perustivat paikallisen piispan luvalla Tamil Nadun maaseudulle luostarin, joka oli omistettu Pyhälle Kolminaisuudelle ja jonka nimi kuului sanskritiksi Saccidananda Ashram. Paikka tosin tunnetaan paremmin nimellä Shantivanam, mikä tarkoittaa ”Rauhan metsää”. Luostarin kappeli rakennettiin eteläintialaisen temppeliarkkitehtuurin ehdoilla, ja siinä vietettävään liturgiaan sisällytettiin hindulaisuudesta lainattuja muotoja, kuten ehtoollisaineille tehtävä lamppurituaali (*arati*).

Benediktiini-isien kaikinpuolisesta pyrkimyksestä intialaisen kulttuurin omaksumiseen todistaa paitsi pukeutuminen sahraminväriseen kaapuun myös

22 Stuart 1995, 12.

23 Ks. Osborne 2015.

24 Abhishiktananda 1997, 9.

se, että molemmat ottivat itselleen sanskritinkielisen nimen: Jules Monchanista tuli Swami Parama Arubi Ananda eli ”Korkeimman Muotoa Vailla Olevan Autuus” ja Henri Le Saux’sta Swami Abhishiktananda, mikä tarkoittaa ”Voidellun Herran [Messiaan] Autuus”. Monchaniniin viitataan yhä hänen ranskalaisella nimellään, mutta Swami Abhishiktananda on nimi, jolla Le Saux jäi historian kirjoihin.

Ashram osoittautui vaativaksi hankkeeksi. Erityisesti luostarin perustajaisia masensi se, miten vaikeaa oli löytää intialaisia noviiseja luostariin. Tilannetta vaikeutti, että Monchaninin ja Abhishiktanandan temperamentit paljastuivat hyvin erilaisiksi ja heidän välinsä alkoivat hiljalleen kiristyä.

Abhishiktanandan ajatukset alkoivat kohdistua yhä enemmän erakkomajan rauhaan kuin luostarin pyörittämiseen. Jo luostarin perustamisen aikoihin hän olisi halunnut omistaa osan ajastaan yksinäiselle mietiskelylle Arunachala-vuoren luolissa. Tiruvannamalaissa kohoava pyhä vuori on vetänyt ammoisista ajoista askeetteja puoleensa ja myös Ramana Maharishi vietti vuosia sen luolien kätköissä ennen kuin aloitti julkisen toimintansa.

Shantivanamin historia piirtyy pelkäksi selviytymiseksi aina vuoteen 1968 asti, jolloin ashramin johtoon saapui englantilainen benediktiin Bede Griffiths (1906–1993). Hän oli ollut mukana luostarin alkuvaiheissa mutta siirtynyt perustamaan toista ashramia Keralaan. Aika oli kypsä uudelle alulle: Monchanin oli ollut jo vuosikymmenen ajan kuollut ja Abhishiktanandan mieli kiinnittynyt Himalajalle, jonka kutsun hän oli kuullut ja jonne hän oli rakennuttanut itselleen pienen erakkomajan. Näin loppui Abhishiktanandan ja yhä tänä päivänä toimivan Shantivanamin yhteinen tarina.

Abhishiktanandan matka hindulaisuuteen syveni Intiassa vietettyjen vuosien myötä, mutta jo alusta asti hänen päämääränään oli juurruttaa katolinen usko Intiaan pintapuolista kontekstualisaatiota syvemmälle. Abhishiktanadan sanoin Shantivanamin tarkoitus ei ollut vain ”läntisen munkkiuden ’sopeuttaminen’ enemmän tai vähemmän pakotetusti intialaiseen kontekstiin vaan kyseessä ei ollut mitään sen vähempää kuin ikaikaisten intialaisen *sannyasa*-mallin omaksuminen kirkkoon”.<sup>25</sup>

Abhishiktanandan keskeinen ajatus oli, että kristinuskon on asettauduttava syvälliseen dialogiin Intian kanssa. Kristityt voivat etsiä Upanisadeista ja Bhagavadgitasta ”ennalta-aavistuksia” Kristuksen mysteeristä, mutta samalla

25 Stuart 1995, 39.

he kohtaavat myös Intian kutsun sisäisyyteen. Tässä on mysteeri, jonka Pyhä Henki on uskonut Intian tietäjille.<sup>26</sup>

Konkreettinen osoitus avoimuudesta Intialle oli se, miten Abhishiktananda etsi itselleen tietoisesti hindugurun – hänen ensimmäinen gurunsa Ramana Maharishi kun oli kuollut pian heidän kohtaamisensa jälkeen. Uusi guru oli eteläintialainen Gnanananda, joka opetti Ramana Maharishin lailla *advaita vedanta* -filosofiaa ja joka kuoli 1974. Gnananandan syntymävuosi on tuntematon – väitetään jopa, että hän olisi ollut kuollessaan 250-vuotias!

Kokemuksistaan Abhishiktananda kirjoitti kirjan nimeltä *A Sage from the East: Sri Gnanananda*. Sen ranskankielinen alkuperäisversio julkaistiin vasta vuonna 1970, vaikka kirjan tapahtumat sijoittuvat jo 1950-luvun lopulle. Kerrontatyyli häivyttää Abhishiktanandan oman persoonan taka-alalle käyttämällä kolmatta persoonaa ja kuvaamalla Vanya-nimisen etsijän tarinaa. Aihe oli kieltämättä sensitiivinen, sillä kirja kuvaa sitä, miten katolinen munkki löytää itselleen hindulaisen gurun. Jules Monchanin ei voinut hyväksyä Abhishiktanandan ratkaisua, mikä oli yksi merkki siitä, miten etäällä miehet lopultakin teologisesti toisistaan olivat. Abhishiktananda totesi kuitenkin oman kokemuksena perusteella, että ”kuinka mysteeristä onkaan, että Kristus voi ottaa kristittyä varten shaiva-gurun muodon”.<sup>27</sup>

Pyrkimys vastata Intian kutsuun asettumalla hindugurun jalkojen juureen on yhteydessä Abhishiktanandan näkemykseen, jonka mukaan kirkon lähetystyössä ei kyse ole kristittyjen määrällisestä lisäämisestä. Mission tarkoitus on ennemmin se, että itse kukin voisi herätä siihen Läsnäoloon, joka jo on siinä tilanteessa, missä kukin löytää itsensä. Havahtuminen hengen syvyydessä Absoluutin, Brahmanin olemiseen on Abhishiktanandan mukaan juuri sitä uskoa, joka ei tarvitse rinnalleen tekoja ja josta Paavali, Augustinus ja Luther puhuivat.<sup>28</sup>

Intialla on näin ymmärretyssä missiossa keskeinen rooli, sillä kristityn mietiskelijän tulee tutkia intialaisia intuitioita, sitä ”syvää vaistoa *Tuolle puolen*, missä Jumala on ja minkä vain hiljaisuus voi saavuttaa”.<sup>29</sup> Abhishiktanandan mukaan ”mikään muu maa ei ole ollut niin intensiivisesti tietoinen Läsnäolosta kuin Intia – erityisen aktiivisesta Läsnäolosta, jumalallisen Shaktin koko maailmasta, jostain, joka on samankaltainen kuin perinteisen

26 Stuart 1995, 228, 236–237.

27 Stuart 1995, 89.

28 Stuart 1995, 239, 253–254.

29 Stuart 1995, 277.

juutalaisuuden *shekinah*”.<sup>30</sup> Tullakseen aidosti katoliseksi kristinuskon pitää integroida itseensä tämä kokemus.<sup>31</sup>

Teologisesti katsoen Abhishikthanandan ajatukset taipuivat kohti sellaista kosmista kristologiaa, jonka mukaan Kristus on jo läsnä kaikessa todellisuudessa ja siten myös Intiassa. Tästä käsin Intian henkiset aarteet paljastuvat Kristuksen omaisuudeksi. Suurin näistä aarteista Abhishikthanandan silmissä oli *sannyasa*, sisäisyydelle omistautuneiden askeettien polku. Intia tarvitsee kristittyjä munkkeja, jotka ”kokoavat sen OM-tavun, joka pulppuaa Ganges-virrasta ja kaikuu vuorten rinteiltä, [...] jotka kokoavat sen ja laulavat sitä Kristuksen nimessä Hengen kautta Kirkossa”.<sup>32</sup>

Hindulaisuuden ja kristinuskon dialogi tapahtuu pohjimmiltaan sydämen luolassa, mihin Abhishikthanandan kirjan *Hindu-Christian Meeting Point Within the Cave of the Heart* (1969) nimi viittaa. Tämän vuoropuhelun eksistentiaalisesti vaativa luonne paljastuu Abhishikthanandan henkilökohdaisimmista teksteistä. Niistä käy ilmi, miten pyrkimykset kahden opillisella tasolla radikaalisti erilaisen tradition sovittamiseksi johtivat rajuihin sisäisiin kamppailuihin. Abhishikthanandan ajattelun keskuksessa oli lopultakin kokemus, millä on dramaattiset seuraukset:

*Kristus, jonka esitän, on yksinkertaisesti minun (jokaisen) syvän sydämen MINÄ OLEN, joka voi näyttää itsensä tanssivassa Shivassa tai rakastavaisessa Krishnassa. Ja valtakunta on juuri tässä Graalin maljan ”sisäpuolen” löytämisessä. Herääminen on täydellinen räjähdys. Yksikään Kirkko ei tunnista Kristustaan tai itseään jälkeen päin.*<sup>33</sup>

Abhishikthananda meni syvemmälle hindulaiseen kokemusmaailmaan ja myös reflektoi tätä kohtaamistaan sydämen luolassa terävämmin kuin kukaan muu teologi. Hänen ainutlaatuisen perintönsä arvioimiseksi yhden huomionarvoisimmista puheenvuoroista käytti hänen ystävänsä, katalonialais-intialainen Raimon Panikkar (1918–2010), joka tunnetaan itsekin hindu-kristillisen dialogin teologisena pioneerina. Panikkar oli Abhishikthanandan mukaan harvoja

30 Abhishikthananda 1974, 55.

31 Hackbarth-Johnson 2016, 18–19.

32 Abhishikthananda 1974, 162, 165.

33 Stuart 1995, 311.



teologeja, jotka ymmärsivät, että ”Välimeren seemiläis-kreikkalaisen lisäksi on olemassa myös muita kulttuuris-uskonnollisia universumeja”.<sup>34</sup>

Vuosikymmen Abhishikthanandan kuoleman jälkeen Panikkar julkaisi tälle kirjoittamansa postuumin kirjeen, jossa hän kritikoi lempeästi ystäväänsä.<sup>35</sup> Panikkarin mukaan Abhishikthananda halusi tulkita luostarielämään liittyvät periaatteet absoluuttisina, vaikka ne näin ajautuisivatkin ristiriitaan inkarnaation periaatteen kanssa. Munkkiuden ihanne ei saisi kuitenkaan Panikkarin mielestä johtaa siihen, että kosmos menettää merkityksensä.<sup>36</sup> Abhishikthanandan paradoksi oli siinä, että hän pyrki hylkäämään maailman, mutta ei pystynyt tämän ideaalin täyttämiseen loppuun asti. Juuri tässä epäonnistumisessa on nimenomainen kohta, missä Panikkar näkee Abhishikthanandan suuruuden.

Paradoksi näkyy siinäkin, että Abhishikthananda oli kontemplatiivisiin ihanteisiinsa nähden hämmästyttävän tuottelias kirjoittaja ja aktiivinen vaikuttaja. Toinen hänen ystävänsä, anglikaanipappi Murray Rogers luonnehtikin ranskalaista munkkia seuraavin sanoin: ”Hän halusi olla ashramissa, mutta matkusti koko ajan. Hän halusi olla hiljaa Jumalan kanssa, mutta puhui koko ajan.”<sup>37</sup>

Abhishikthananda koki itse, että hän lopultakin epäonnistui yrityksessään elää askeettisten ihanteidensa mukaisesti. Tätä tunnetta korosti, kun hän sai elämänsä loppuvaiheessa oppilaakseen nuoren ranskalaisen nimeltään Marc Chaduc (1944–1977), joka otti nimekseen Ajatananda. Nuorukainen oli erittäin omistautunut sannyasin kutsumukselleen, minkä vuoksi Abhishikthananda totesi kirjeessään sisarelleen:

*Kuinka toivonkaan, että minulla olisi rohkeutta samoin kuin hänellä toimia täysimäärin sen mukaisesti kuin kantamani [sahraminvärinen] vaatetus vaatisi ja kuinka häpeänkään sitä kaikkea, mikä ei ole välttämätöntä vaatetuksessani, ruuassani ja elämän mukavuuksissa. Todellisen sannyasin ei pitäisi omistaa yhtään mitään. [...] Olen saanut lopulta ilon olla herättämässä tätä lasta ja näkemässä hänen kauttaan sen ihanteen, josta puhuin niin paljon kirjoissani ja artikkeleissani, mutta jonka mukaan olen itse elänyt vain niin vähän.*<sup>38</sup>

34 Stuart 1995, 217.

35 Ks. Panikkar 1982.

36 Panikkarin oma teologia päätyikin painottamaan kosmoksen ja materiaalisen todellisuuden merkitystä osana spirituaalista visiota. Ks. esim. Komulainen 2018.

37 Agulair 2016, 47.

38 Stuart 1995, 303.

Abhishiktananda kritikoi itseään ehkä kohtuuttomankin ankarasti, sillä hänen elämänsä oli hyvin yksinkertaista ja taloudellisesti erittäin niukkaa. Hän tuli toimeen lähinnä kerjäämisen ja satunnaisten kirjoituspalkkioiden varassa.

Kaikessa paradoksaalisuudessaan Abhishiktananda jätti jälkeensä merkittävän perinnön, johon edelleen kohdistuu varsin vireää mielenkiintoa. Srilankalaisen jesuiitan Aloysius Pierisin mukaan Abhishiktananda kastautui ”hindulaisuuden vesiin” ja jätti taakseen eurooppalaisen perinnön siinä mittakaavassa, ettei siitä jäänyt muuta kuin vaalea pigmentti ja ranskalainen aksentti. Näin hän

*imi itseensä hindulaisen spiritualiteetin (s.o. teologian ensisijaisessa Jumala-kokemuksen merkityksessä) niin hyvin, että hänen monet lausumansa Kristus-mysteeristä (teologia toissijaisessa merkityksessä Jumala-puheena) ovat tulleet luovuttamattomiksi opasviitoiksi kirkolle sen etsiessä Kristuksen aasialaisia kasvoja.<sup>39</sup>*

### 13.3 Sanskrit-teologiaa ulkorajoilla

Edellä olen tarkastellut kahta intialaisen teologian pioneeria, Brahmabandhab Upadhyayaa ja Swami Abhishiktanandaa. Molemmat heistä omaksuivat ihanteekseen ikiaikaisen *sannyasa*-instituution ja sovelsivat sitä kristillisessä missiossaan. Sannyasin kutsumustaan seuraten he menivät ulkorajoille ja visioivat ”postkolonialistisen Jumalan”.<sup>40</sup>

Molemmat olivat katolisina teologeina aikaansa edellä. Vasta Vatikaanin II konsiili (1962–1965) luopui latinankielisen kulttuurin normatiivisuudesta ja avasi portit sellaiselle inkulturaation teologialle, jossa eri kulttuurien rikkaudet voivat olla osa kirkon elämää ja evankeliumi voidaan ilmaista näiden avulla. Abhishiktananda ehti nähdä kirkon uudistusten käynnistyvän ja hän myös hyötyi uudesta tilanteesta konkreettisesti siten, että muuttunut ilmapiiri auttoi häntä löytämään kustantajia teksteilleen.<sup>41</sup>

Toisaalta miehet olivat hyvin erilaisia, vaikka molemmat etsivät autenttista intialaista muotoa kristilliselle uskollen dialogissa *advaita vedanta* -filosofia ja *sannyasa*-instituution kanssa. Eroavaisuuden käsitteellistämisessä on

39 Pieris 1988, 55.

40 Ks. Agulair 2016, 163–164.

41 Stuart 1995, 170–171.

hyödyllistä ottaa avuksi Julius Lipnerin esittämä jaottelu kahdenlaisiin sannyaseihin: on askeettisia aktivisteja (*karmayogi*) ja askeettisia mietiskelijöitä (*jñanayogi*).<sup>42</sup>

Ensin mainitut ovat maailmassa mutta eivät maailmasta. He pyrkivät vapautukseen harjoittaen Bhagavadgitan mukaisia pyyteettömiä tekoja (*niskama-karma*), jotka eivät kiinnity teon hedelmiin ja joiden motiivina on – teistisessä viitekehyksessä puhuen – yksin Jumalaan kohdistuva rakkaus. Jälkimmäiset sen sijaan vetäytyvät maailmasta ja keskittyvät Itsen perimmäisen olemuksen ymmärtämiseen. Heidän näkökulmastaan tekojen tekeminen on uskonnollisesti merkityksetöntä, joten niiden tulee jäädä minimiin, sillä uskossa ei ole kyse teoista.

Upadhyaya oli ilmeinen *karma-yogi*, aktivisti, joka halusi vapauttaa kristinuskon sen imperialistisista kytköksistä. Tämä pyrkimys johti missioon, jonka keskiössä oli antikolonialistinen vimma ja jossa kristinuskosta piirtyi paitsi intialainen myös varsin maskuliininen ja militantti kuva. Hän oli kristitty brahmana, joka toimi kynä kädessään ja jonka aseena Intian vapauttamiseksi oli totuus.<sup>43</sup>

Abhishiktananda puolestaan halusi vapauttaa kristillisen uskon kreikkalaisesta mielenlaadusta, joka ei kuulunut alkuperäiseen evankeliumiin ja jonka tulee palaa pois dialogissa Intian sisään päin katsovan spiritualiteetin kanssa. Abhishiktananda oli *jñana-yogi*, joka pyrki käsitteiden ja kategorioiden tuolle puolen etsien todellista Itseä, jonka kautta kohdataan Jumalan todellisuus.

Yhteistä molemmille on, että kummankin visio johti johonkin radikaalisti uuteen kristillisen kirkon historiassa. Tässä mielessä molemmat olivat kantamansa kaavun arvoisia: kristittyinä sannyaseina he tekivät pesäeron monien hindujen kolonialistisena pitämään eurooppalaiseen kristinuskoon ja ottivat uskoon kuuluvan riskin luoden jotain uutta ja aidosti intialaista.<sup>44</sup> Innovatiivisuus tuotti hedelmää: nämä kristityt sannyasit osoittivat kristillisen uskon sopeutuvan Intiaan ja käyttivät kirjoituksissaan luovasti sanskritin käsitteitä kristillisen uskon ilmaisemiseen.<sup>45</sup>

Kun arvioidaan Upadhyayan ja Abhishiktanandan perintöä nykyisestä postkolonialistisesta näkökulmasta, heidän projektinsa joutuvat joiltain osin

42 Ks. Lipner 1999, 54.

43 Lipner 1999, 53–57, 71, 250.

44 Ks. Trapnell 2006, 194–195.

45 Olen toisaalla kuvannut laaja-alaisemmin Upadhyayan ja Abhishiktanandan teologioita, joissa riittää yhä tutkittavaa. Ks. Komulainen 2004, 36–42, 55–63.

myös kriittiseen valoon. Vaikka he raivasivat tietä kristinuskon postkolonialistiselle ymmärtämiselle hyläten kristinuskon eurooppalaisen muodon, itse he jäivät kuitenkin puolitiehen pystymättä purkamaan niitä kolonialistisia rakenteita, jotka Intiaa yhä tänäänkin leimaavat. Kriitikki liittyy siihen, että molemmat kävivät vuoropuhelua ensi sijassa sanskritinkielisen hindulaisuuden kanssa – juuri sen tradition, joka sanskritisaatioksi kutsutun prosessin kautta on saavuttanut valta-aseman Intian historiassa ja muodostanut hegemonisen kulttuurin, joka näyttäytyy alimpien kastien ja kastittomien näkökulmasta eksklusiivisena ja jopa sortavana.

Sanskritinkielinen valtatraditio on viime vuosikymmeninä tullut haasteeksi kastittomien dalit-liikkeen myötä. Myös akateemisissa keskusteluissa niin sanotut ”subaltern”-näkökulmat ovat kyseenalaistaneet hallitsevat diskurssit ja valaisseet Intian historiaa sellaisena kuin se avautuu eliitin ulkopuolelta kirjoitettuna. Muutoksella on ollut syvällisiä vaikutuksia intialaisen teologian kenttään viime vuosikymmeninä, ja etenkin dalit-teologia on suhtautunut kriittisesti kristilliseen sanskrit-teologiaan, joka on leimannut intialaisen teologian varhaisvaiheita.<sup>46</sup>

Kuten edellä jo kävi ilmi, Upadhyaya edusti itsetietoisesti sellaista hindulaisuutta, joka vastasi hänen omaa korkeaa kastiaan sisältäen perinteisen opin yhteiskunnan jakautumisesta neljään säätyyn (*caturvarnashramadharma*). Vaikka tämä olisikin henkilöhistoriallisesti ymmärrettävää, se tekee hänen perinnöstään nykynäkökulmasta arvioiden poliittisesti hyvinkin ongelmallista. Teologisesti ongelmallista on myös se, miten helposti hän oli valmis näkemään Intian hierarkkisen ja patriarkaalisen kulttuurin yhteensopivana Jeesuksen radikaalien yhteiskunnallisten opetusten kanssa.<sup>47</sup>

Nykylukijaa oudoksuttaa myös Upadhyayan nationalismi, joka hänen omaa aikaansa vasten tarkasteltuna oli vielä ymmärrettävää ja jopa välttämättömyyttä – pitihän brittiläinen imperiumi tuolloin Intiassa valtaa, joten lähes kaikki uudistusmieliset intialaiset ajattelijat suhtautuivat siirtomaavaltaan noina aikoina kriittisesti. Oma aikamme on hyvin erilainen, sillä viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana hindunationalistinen *hindutva*-politiikka on kyseenalaistanut modernin Intian uskonnonvapauden ja myös kristittyjen oikeudet.<sup>48</sup>

46 Komulainen 2004, 67–77; Malkavaara 1999.

47 Lipner 1999, 244.

48 Hindunationalismin taustoista ks. Komulainen 2006, 53–80.

Myöhempiä kehitystä vasten peilattuna erityisen ongelmallista on, ettei Upadhyayan nationalistisessa visiossa – toisin kuin esimerkiksi Mahatma Gandhilla – Intian muslimeilla, buddhalaisilla, jainalaisilla eikä edes kristittyillä ollut juuri mitään roolia. Lipner selittää tämän sillä, että ”hänet nähtiin brahmana-käännynnäisenä vieraaseen vähemmistöuskontoon, jota kasvavassa määrin pidettiin vihamielisenä Intian kansallisille intresseille, mutta kuitenkin hän paloi halusta näyttää, ettei hän ole petturi vaan patrioottina enemmän hindu kuin tavanomaiset hindut”.<sup>49</sup>

Abhishiktananda oli sen sijaan munkki, joka pysyi politiikasta sivussa, eikä hän ranskalaisen taustansa takia ollut osallinen kastiin liittyvistä jännitteistä omakohtaisesti. Silti hänenkin ymmärryksensä hindulaisuudesta voidaan todeta saaneen varsin elitistisiä sävyjä.<sup>50</sup> Hän vahvisti omalla tavallaan myyttiä henkisestä Intiasta, joka on historiallisesti ongelmallinen ja yksipuolinen.<sup>51</sup> Toisaalta taustalla oli henkilökohtainen Intian kutsu. Siitä syntyi visio kristinuskon irrottamiseksi kreikkalaisista ajatuskuluista ja ennen kaikkea kokemuksen (*anubhava*) asettaminen teologian keskeiseksi kategoriaksi.<sup>52</sup>

Abhishiktanandan perintö näyttäisi olevan jopa yllättävänkin ajanmukaista siitä näkökulmasta, että aasialaiset uskonnot ovat keskeinen osa länsimaiden uutta uskonnollista maastoa, joka korostaa omakohtaista kokemusta. Yksi keskeinen komponentti tässä uskonnollisuudessa on buddhalaisuuden ohella – Philip Goldbergin sanoin – ”vedanta-yoga”.<sup>53</sup> Tämä termi viittaa siihen, että useimmilla lännessä toimivilla hinduguruilla on ollut filosofisena perustanaan advaita vedanta, johon liittyy useimmiten käytännön harjoituksina jooga jossain muodossaan.

Vaikka Abhishiktananda ei liene itse harjoittanut joogaa, siten kuin se nykyään yleisesti ymmärretään<sup>54</sup>, hän uppoutui advaita vedantaan: siksi hänen teologiset reflektionsa kaikessa uskaliaisuudessaan ja riskirajoille menemisessään antavat ainutlaatuisen väläyksen kristinuskon kohtaamiseen vaikutusvaltaisen hindulaisen filosofian kanssa. Hänen pohdintansa voivat näin inspiroida etsimään teologisia ilmauksia oman aikamme uushenkisyyden kontekstissa.

---

49 Lipner 1999, 250.

50 Barnes 2002, 155.

51 Ks. Komulainen 2006, 81–101.

52 Boyd 1974, 77–78.

53 Ks. Goldberg 2010, 4.

54 Ks. Stuart 1995, 225.

Benediktiini-swamin ohella uusia ilmaisia kristinuskolle etsimään inspiroi myös hindulaiskatolinen patriootti. Molempien pysyvä merkitys on siinä, että he osoittivat kristinuskon voivan juurtua intialaiseen maaperään, mikä saattaa tuottaa radikaalisti uusia muotoja. Vaikka heidän sanskrit-traditioon keskittyvät missiologiset eksperimenttinsä eivät kaikin puolin vastaa nykyistä ymmärrystä Intian sisäisestä moninaisuudesta ja sen poliittisista jännitteistä, pioneerihenkisyydessään he antoivat globaalille Kristuksen kirkolle esimerkin siitä, miten ”Taivasten valtakunta on kuin sinapinsiemen [...], pienin kaikista siemenistä, mutta kun sen taimi kasvaa täyteen mittaansa, se on puutarhan kasveista suurin (Matt. 13:31–32)”.

## Lähteet ja kirjallisuus

Abhishiktananda, Swami

1974 *Guru and Disciple*. Transl. by Heather Sandeman. London: SPCK.

1997 *The Secret of Arunachala. A Christian Hermit on Shiva's Holy Mountain*. Delhi: ISPCK.

Agulair, Mario I.

2016 *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian–Hindu Monastic Dialogue in India 1950–1993*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley.

Barnes, Michael S.J.

2002 *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyd, Robin

1974 *India and the Latin Captivity of the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldberg, Philip

2010 *American Veda: From Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation How Indian Spirituality Changed the West*. Foreword by Huston Smith. New York: Random House.

Hackbarth-Johnson, Christian

2016 *Tiefenbegegnun(en). Einblick in die Biographie von Henri Le Saux. – Unterwegs zur Quelle des Seins. Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Le Saux/Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. 9–29.

Hartsuiker, Dolf

2014 Sadhus. Holy Men of India. London: Thames & Hudson.

Ilaiah, Kancha

1996 Why I am not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy. Calcutta: Samya Books.

Komulainen, Jyri

2004 Kristillistä teologiaa hindulaisella maaperällä. – Teologian ilmansuuntia: Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 21–79.

2006 Guru Jeesus. Tutkielmia hindulaisuudesta ja kristinuskosta. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 251. Helsinki: STKS.

2018 Raimon Panikkarin teologia idän ja lännen välillä. – Jotta maailma uskoisi. Ekumenia lähetystehtävän edistäjänä. Veli-Matti Kärkkäisen 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Leevi Launonen & Anna Lehtinen. [Helsinki]: Aikamedia. 229–252.

Lipner, Julius

1999 Brahmandhab Upadhyay. The Life and Thought of a Revolutionary. New Delhi: Oxford University Press.

Lipner, Julius & Gispért-Sauch, George S.J.

1991 The Writings of Brahmandhab Upadhyay. Volume I. Bangalore: United Theological College.

Malkavaara, Mikko

1999 Intialainen dalit-teologia. Vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua. Sarja A Nro 73. Tampere: Kirkon Tutkimuskeskus.

Michaels, Axel

1998 Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München: C.H.Beck.

Osborne, Arthur

2015 (1959) The Mind of Ramana Maharishi. Mumbai: Jaico.

Panikkar, Raimundo

1982 Letter to Abhishiktananda. On Eastern-Western Monasticism. – Studies in Formative Spirituality 3/3, 427–451.

Phan, Peter C.

2017 *The Joy of Religious Pluralism. A Personal Journey.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Pieris, Aloysius, S.J.

1988 *An Asian Theology of Liberation.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Samartha, Stanley J.

1974 *The Hindu Response to the Unbound Christ.* Inter-religious Dialogue Series No. 6. Madras: CLS.

Stuart, James

1995 *Swami Abhishiktananda. His Life Told Through his Letters.* Foreword by Donald Nicholl. Delhi: ISPCK.

Thomas, M.M.

1976 *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance.* Indian Theological Library No. 4. Madras: CLS.

Trapnell, Judson B.

2006 *Monastic Interreligious Dialogue in India: Henri Le Saux, OSB (Abhishiktananda) and Bede Griffiths, OSB Cam. – Catholics in Interreligious Dialogue: Monasticism, Theology and Spirituality.* Ed. by Anthony O'Mahony & Peter Bowe, OSB. Herefordshire: Gracewing. 193–216.

Varma, Pavan K.

2018 *Adi Shankaracarya. Hinduism's Greatest Thinker.* Chennai: Tranquebar Press.



# 14 SCRIPTURAL REASONING -DIALOGIMENETELMÄN KÄYTTÖ: ESIMERKKINÄ KIINA

*Miikka Ruokanen*

*Scriptural Reasoning* (SR) on paljon huomiota ja keskustelua herättänyt uskontojen välisen dialogin menetelmä.<sup>1</sup> Viimeisen kahden vuosikymmenen aikana SR on saanut hyvän vastaanoton monien juutalaisten, kristittyjen ja muslimien keskuudessa. Uudeksi koettu lähestymistapa herättää lisääntyvää kiinnostusta eri puolilla maailmaa.<sup>2</sup>

SR syntyi anglo-amerikkalaisessa kontekstissa 1990-luvun alussa. Menetelmän kehittälyä ja harjoittamista ovat edistäneet erityisesti Virginian ja Cambridgen yliopistot. Viime aikoina kiinalaiset uskontoja akateemisesti tutkivat oppineet sekä eri uskontojen omat intellektuellit ovat osoittaneet kasvavaa kiinnostusta SR-menetelmää kohtaan. Kiinassa ollaan vakuuttuneita siitä, että SR voitaisiin laajentaa Abrahamin uskontojen lisäksi kattamaan muutkin pyhiä tai kanonisia kirjoituksia keskeisesti käyttävät uskonnot. Luonnon- ja kansanuskontojen sisällyttäminen SR-dialogiin sen sijaan lie-  
nee hyvin vaikeaa.

1 Sana "Scriptural" on adjektiivi, joka merkitsee: "pyhiä kirjoituksia (Scripture/s) koskeva". Sana "reasoning" englannin kielessä tarkoittaa rationaalisten eli järjellisten perusteiden esittämistä jollekin ajatukselle tai toiminnolle. Sanayhdistelmää "Scriptural Reasoning" on mahdotonta kääntää sujuvasti sellaisenaan suomen kielelle. Kysymyksessä on rationaalinen, kaikkia osapuolia tasapuolisesti kuunteleva ja kunnioittava keskustelu dialogiin osallistuvien perinteiden pyhiin kirjoituksiin sisältyvistä opetuksista. Käsillä olevassa artikkelissa käytetään alkuperäistä englanninkielistä nimitystä ja sen lyhennettä SR. Tämä artikkeli on julkaistu Kiinan lisäksi länsimaissa aikakauslehdissä vuonna 2019: *International Review of Mission* 108:2 (Nov. 2019): 415–429 sekä *Interkulturelle Theologie* 45 (2–3/2019): 288–302.

2 SR:n synnystä ja perusideoista ks. Ford & Pecknold 2006, Kepnes 2006 ja Moyaert 2013.

## 14.1 SR:n perusideat

SR on käytännöllinen uskontodialogin menetelmä, jonka sisältönä on ryhmässä toteutuva eri uskontoperinteiden pyhien tekstien lukeminen ja keskusteleva reflektointi. Ryhmässä on saman verran kunkin dialogiin osallistuvan uskonnon edustajia, esimerkiksi uskon ammattilainen (rabbi, munkki, pappi, imaami, skolaari jne.) ja uskontraditiota seuraava maallikko. Dialogiin osallistuvat ovat kukin oman uskontonsa tunnustajia. Tosin kiinalaisessa kontekstissa mukana saattaa toisinaan olla joitakuita sellaisia tietyn uskonnon asiantuntijoita, jotka eivät itse tunnusta tutkimaansa uskontoa. Kuitenkin uskontojen välinen dialogi ymmärretään lähinnä uskontoansa aidosti totena pitävien uskonnollisten persoonien väliseksi kanssakäymiseksi.

Etukäteen sovitaan yhteinen teema seuraavaa kokoontumista varten. Kunkin uskonnon edustajat valitsevat omista pyhistä kirjoituksistaan relevantteja tekstikohtia ja laativat niistä pienen oman kirjallisen selityksen ja pohdiskelun. Kokoontumisen alkaessa jokaiselle jaetaan monistettuna valitut pyhät tekstit alkukielellä ja käännöksenä sille kielelle, jota kaikki yhteisesti käyttävät.

Kunkin uskonnon pohjalta pidetty esitys kestää kymmenisen minuuttia, ja selventäviä kysymyksiä voi esittää jokaisen esityksen jälkeen. Varsinainen yhteinen keskustelu käydään vasta, kun kaikki ovat esittäneet oman puheenvuoronsa. Tämä varmistaa sen, että keskustelussa on mahdollista huomioida tasaveroisesti kaikki dialogissa mukana olevat uskonnot. Jos osallistujia on enemmän kuin yksi kustakin uskonnosta, yksi puheenvuoro uskontoa kohden riittää.

Keskustelun ensimmäisenä tavoitteena on, että kukin esiintyjä tulee entistä tietoisemmaksi oman uskontoperinteensä opetuksista ja osaa selittää muille, mitä hänen uskontonsa kanoniset tekstit valitusta aiheesta sanovat. Toisena tavoitteena on, että kukin osallistuja oppii aiempaa paremmin ymmärtämään, mitä hänelle vieras uskontoperinne opettaa käsiteltävästä aiheesta.

SR perustuu ajatukselle, että kukin osallistuja suhtautuu avoimesti ja kunnioittavasti sitä viisautta kohtaan, jonka itselle vieraiden uskontojen tekstit tarjoavat. Kukaan tunnustaa oman uskontonsa kanonisten kirjoitusten auktoriteetin itselleen ollen samanaikaisesti avoin hyväksymään muiden kirjoitusten pyhyden niihin uskoville.

Toinen toisensa tunnistamisessa vallitsee vastavuoroisuus: Voin tunnistaa ”oman identiteettini” monenkeskisessä dialogissa ”erilaisten identiteettien” kanssa. Nämä identiteetit ovat osittain aivan erilaisia, osittain päällekkäisiä. Pelkkä toisten osapuolten hyväksyminen ei vielä ole riittävä perusta aidolle erilaisuuden ymmärtämiselle ja suvaitsemiselle. Toisten osapuolten ”toiseuden” autenttiseen ymmärtämiseen tarvitaan riittävästi toisia uskontoja koskevaa

tietoa ja sisäistettyä ymmärrystä. Tällaiselle luodaan edellytykset erilaisuutta kunnioittavassa, syvässä keskustelussa.

SR ei pyri eri uskontojen uskonnollisten totuusväittämien ja uskomusten harmonisointiin – pikemminkin on kysymys erilaisuuden entistä korkeatasoisemmasta ymmärtämisestä ja sen vuoksi myös sen väistämättömästä hyväksymisestä. SR hyväksyy uskontojen keskenään sovittamattomat eksklusiiviset erot uskontodialogin realiteettina ja välttämättömänä edellytyksenä. Dialogin tavoitteeksi riittää erilaisuuksien havaitseminen ja ymmärtäminen ”aiempaa selkeämmällä tasolla”, mikä ”parantaa erimielisyyden kvaliteettia”.

Kun eri osapuolet ovat yhdessä löytäneet ja tunnistaneet erilaisuuden, tämä erilaisuus jää voimaan – tunnistettuna ja hyväksyttynä tosiasiana. Dialogi tarjoaa resursseja sekä oman uskonnollisen tradition että muiden vastaavien traditioiden sisäistettyyn ymmärtämiseen. Tämä johtaa aiempaa ”korkeatasoisempaan eettiseen elämäntyyliin” suhteessa uskontojen erilaisuuteen ja moneuteen.

SR siirtää dialogin painopisteen opillisten kategorioiden analyysistä kanonisiin teksteihin, joita elävät uskonnolliset yhteisöt aktiivisesti käyttävät. Pyrkimys on pois ylikorostuneista abstrakteista väitteistä konkreettiseen pyhien tekstien käyttöön. Pyhät tekstit ovat uskonnollisen uskon normatiivinen referenssi ja lähde, niitä myös käytetään aktiivisesti uskonnonharjoituksessa. Näin SR tarjoaa joustavan työvälineen monipuoliselle, rikkaalle ja sensitiiviselle uskontojen kohtaamiselle.

Saavutettavien tulosten suhteen SR on avoin menetelmä. Siinä ei oteta kantaa uskontojen edustamiin totuusväitteisiin tai arvoihin, vaan näitä edustavat dialogiin tasa-arvoisina osallistuvat keskustelijat. SR ei myöskään aseta mitään konkreettista päämäärää, johon dialogin tulisi pyrkiä ja päätyä; sekin jää osallistujien itsensä päätettäväksi. SR:lla voi kuitenkin olla merkittävä sosiaalieettinen vaikutus: se vahvistaa halukkuutta löytää rehellisiä älyllisiä argumentteja, jotka puolustavat laajemman yhteisön harmonista yhteiselämää, sen yhteisiä perusarvoja, ylittämättömistä erilaisuuksista huolimatta.

Kaiken kaikkiaan SR on kattava uskontojen välisen dialogin menetelmä, joka koskettaa uskontojen älyllis-kognitiivisia, emotionaalisia, moraalisia, sosiaalisia ja esteettisiä ulottuvuuksia.

## 14.2 SR:n pilottikokeilu Kiinassa

Ensimmäinen SR:n pitkäkestoinen kokeilu Kiinassa toteutettiin Minzu-yliopiston ja Helsingin yliopiston yhteistyönä Beijingissä joulukuusta 2014 syyskuuhun 2015. SR oli tullut tunnetuksi kiinalaisille uskontoa tutkiville professoreille

muutamaa vuotta aikaisemmin 2011–2012 Canterburyn arkkipiispan Rowan Williamsin sekä Cambridgen yliopiston professorin David Fordin ja Virginian yliopiston professorin Peter Ochsin vierailujen yhteydessä. Kiinassa menetelmää ovat erityisesti pitäneet esillä Renmin-yliopiston professori Yang Huilin ja Minzu-yliopiston professori You Bin, joista viimeksi mainitun kanssa johdin Minzu-yliopiston ja Helsingin yliopiston yhteisen pilottihankkeen.

Pilotissa oli kaksi erillistä SR-ryhmää, jotka tapasivat samanaikaisesti Minzu-yliopiston tiloissa kerran kuukaudessa. Kukin kokoontuminen kesti kolmisen tuntia, minkä jälkeen nautittiin yhteinen lounas. Kummankin ryhmän osallistujat ilmoittautuivat itse tietyn uskontoperinteen seuraajiksi.

Mukana olivat Kiinan kuusi merkittävintä pyhiä kirjoituksia käyttävää uskontoa: buddhalaisuus,<sup>3</sup> taolaisuus,<sup>4</sup> konfutselaisuus,<sup>5</sup> islam<sup>6</sup> sekä protestanttinen ja katolinen kristinuskko.<sup>7</sup> Buddhalaisuutta edusti han-kiinalaisten harjoittama buddhalaisuuden suuntaus. Kiinan protestantismi on yhdistynyt niin sanotuksi jälkitunnustukselliseksi kirkoksi, jossa ei enää pitäydytä partikulaareihin tunnustuskuntiin. Ensimmäisen SR-ryhmän 12 jäsentä olivat kuuden uskonnon omia ammattilaisia, kaksi kustakin uskonnosta; toisen ryhmän 7 jäsentä olivat uskontoa tunnustavia yliopisto-opiskelijoita, yksi kustakin uskonnosta, paitsi protestanttisia kristittyjä oli kaksi.

Kummankin ryhmän osallistujat päättivät erikseen oman kokoontumisansa aiheen. Keskustelun aiheeksi nousi esimerkiksi seuraavia teemoja, joita pyrittiin tutkimaan pyhien kirjoitusten valossa: Miksi maailmankaikkeus on olemassa? Miten tulisi suhtautua köyhyyden ongelmaan? Entä kärsimykseen ja pahuuteen? Mikä on naisen asema uskonnossa ja yhteiskunnassa? Millainen on hyvä yhteiskunta? Mitä on pyhyys? Miten voimme kantaa vastuamme luonnollisesta ympäristöstämme? Mitä kuoleman jälkeen?

Ennen sovittua kokoontumista kukin ryhmän jäsen valmisti oman, noin kymmenen minuutin puheenvuoronsa valitsemalla keskeisen tekstinkohdan oman uskontonsa pyhistä kirjoituksista sekä laatimalla ryhmäkeskustelua varten lyhyen kirjallisen selityksen ja tulkinnan tekstistä. Jos valittu teksti oli lyhyt, niitä saattoi olla enemmän kuin yksi. Pyhät tekstit alkukielellä ja

3 Kiinalaisesta buddhalaisuudesta ks. Deng & Chen & Mao 2009 ja Mou 2016.

4 Taolaisuudesta Kiinassa ks. Zhang 2004 ja Mou 2016.

5 Konfutselaisuudesta Kiinassa ks. Bell 2008, Chen 2009, Tang 2012, Sun 2013, Billioud & Thoraval 2015 ja Ames 2016.

6 Kiinalaisesta islamista ks. Israeli 2002, Yang 2007 ja Jin 2008.

7 Protestanttisesta ja katolisesta kristinuskosta Kiinassa ks. Lin 2010, Zhao 2010, Ruokanen & Huang 2010, Zhuo 2013 ja Starr 2016.

käännöksenä sekä niiden lyhyt selitys monistettiin kaikille jaettavaksi koontumisen alussa.

### 14.3 Alustava katsaus tuloksiin

Tarkoituksenani ei ole tässä yhteydessä esittää kattavaa raporttia tutkimuksen toteuttamistavasta ja tuloksista. Pitäydyn sen sijaan päätuloksiin ja nostan esiin muutamia havainnollisia esimerkkejä.

Tutkimustulokset kahden SR-ryhmän toiminnasta ovat samankaltaisia: Molempien ryhmien osallistujat kokivat, että SR on hyödyllinen ja vaikuttava uskontojen kohtaamisen menetelmä, koska se yhtäältä haastaa ymmärtämään syvemmin oman uskonnon kanonisia kirjoituksia ja toisaalta tarjoaa aidon mahdollisuuden saada autenttista ensikäden tietoa ja kokemusta siitä, miten muiden uskontojen seuraajat ymmärtävät ja seuraavat oman uskontonsa pyhien kirjoitusten opetuksia.

Osallistujat alleviivasivat, että dialogi ei vain lisännyt heidän kykyään sieittää uskontojen erilaisuutta vaan myös synnytti heissä vilpittöntä kiinnostusta oppia jotain toisten uskontojen kirjoituksista. Suurin osa osallistujista koki, että ryhmän muut jäsenet kuuntelivat tarkkaavaisesti heidän esityksiään ja olivat avoimia muiden uskontojen pyhien kirjoitusten opetuksille.

Osallistujien mielestä SR antaa selvän struktuurin ja tavoitteen uskontojen väliselle vuoropuhelulle. He pitivät tästä menetelmästä myös siksi, että se ei ole liian teoreettinen eikä hierarkkinen – SR tarjoaa tasa-arvoisen mahdollisuuden kaikille osallistua esitysten laatimiseen ja keskusteluun riippumatta osallistujien oppineisuudesta, iästä tai sukupuolesta. SR sopii yhtä hyvin oppineille kuin tavallisille uskovaisille, niin naisille, miehille kuin nuorillekin. Osallistujat sanoivat, että SR-kokemus motivoi heitä pohtimaan mahdollisuuksia vahvistaa eettistä kasvatusta heidän omissa uskonyhteisöissään.

Tiettyssä mielessä SR-prosessiin osallistuminen on tavoite itsessään: syvempi oman uskonnollisen tradition sisäistäminen suhteessa toisiin perinteisiin ja vastavuoroisesti näiden muiden traditioiden syvempi ja aidompi ymmärtäminen luovat, eivät vain suvaitsevaisuutta, vaan myös aitoa ystävyyttä dialogiin osallistuvien kesken.

Mutta SR-prosessilla on myös yhteiskunnallinen tavoite: se edistää kansalaisyhteiskunnan vahvistumista osana kiinalaista yhteiskuntaa. Osallistujat katsoivat, että uskonnolliset hyväntekeväisyysjärjestöt voisivat tehdä konkreettista yhteistyötä sosiaalisen turvallisuuden, hyvinvoinnin ja tasa-arvoisuuden lisäämiseksi. Yhteiskunnan marginaaliin jääneiden tukemisen ohella

ne voisivat muun muassa vahvistaa naisten ja miesten tasa-arvoa ja toimia aloitteentekijöinä kasvatuksessa ekologiseen vastuullisuuteen.<sup>8</sup>

Tutkimus Beijingin dialogikokeilusta antaa vahvasti kuvan, että SR soveltuu erinomaisesti pyhiä tekstejä käyttävien Kiinan uskontojen kohtaamisen menetelmäksi. Pilotti todentaa sen, että SR voi laajentua metodina siten, että se ottaa mukaan Kiinan uskonnollisten traditioiden pyhät kirjoitukset Abrahamin uskontojen kirjoitusten rinnalla. Liki vuoden kokeilu tarjoaa vahvan perustan ja positiivisen odotusarvon kiinalaiselle uskontodialogille.

Kiinan taloudellinen, poliittinen ja kulttuurinen vaikutusvalta on vahvassa kasvussa kaikkialla maailmassa. Samanaikaisesti maan eri uskonnot ovat saaneet suuret määrät uusia seuraajia; erityisen voimakkaasti ovat kasvaneet han-buddhalaisuus ja protestanttinen kristinusko. Lisäksi konfutselaisuuden vaikutus uskonnollisesti perusteltuna moraalioppina on vahvistunut merkittävästi, kun maan hallinto on tietoisesti propagoinut konfutselaisuuden arvoja, joilla täytetään ateismin ja materialismin jättämää uskomus- ja arvo-tyhjiötä. Marxilaisuus, konfutselaisuus ja isänmaallisuus on sulatettu yhteen, ja tuloksena on ”kansakunnan oppi”, *guoxue*.<sup>9</sup>

Koska uskonto on edelleen poliittisesti hyvin arkaluonteinen aihe Kiinassa, uskontodialogin harjoittaminen on vielä varsin vähäistä; varsinkaan moniuskontoisia multilateraalisia kohtaamisia ei juurikaan ole voitu toteuttaa.<sup>10</sup> Tutkimuksemme osoittaa, että tällaiseen olisi sekä suuri tarve että mahdollinen potentiaali.

## 14.4 Eräitä SR-pilotin yksityiskohtia<sup>11</sup>

### 14.4.1 Dialogiprosessi

SR-ryhmien ensimmäisessä kokoontumisessa 13.12.2014 You Bin esitteli alkavan prosessin periaatteita. Samassa yhteydessä hän pohti SR-menetelmän

8 Siviiliyhteiskunnasta Kiinassa ks. Tao & Liu 2012, Simon 2013 ja Teets 2014.

9 Uskontojen kasvusta nyky-Kiinassa ks. Wang 2006, Yang 2011, Goossaert & Palmer 2011 ja Johnson 2017.

10 Kiinan uskontodialogeista ks. *Blue Book of Religions* 2008–2018 ja Zhang 2009.

11 Li Huawein yksityiskohtainen tutkimusraportti on julkaistu kiinankielisenä internet-artikkelina: ”Practice of Scriptural Reasoning in China: Analysis of the Experiment of Interreligious Dialogue between the Six Religions of China, 2014–15”, *International Journal of Sino-Western Studies* [国学与西学:国际学刊], No. 9, Dec. 2015. <http://www.sinowesternstudies.com/back-issues/vol-9-2015/>.

laajentamista siten, että Abrahamin uskontojen kanonisten kirjoitusten ohella mukaan otetaan Kiinan tärkeimpien uskontotraditioiden pyhät kirjoitukset. Omasta puolestani korostin tarvetta fokusoida eettisten kysymysten ohella myös varsinaisiin uskonnollisiin totuusväittämiin ja viisaustraditioihin: Kiinassa uskontojen väliset, lähinnä kahdenkeskiset eli bilateraaliset kohtaamiset ovat aika lailla rajoittuneet moraalisen teorian ja käytännön kysymyksiin. Molemmat aloituspuheenvuorot esittelivät SR-menetelmän teoriaa ja käytäntöä.

You Bin korosti, että SR pyrkii lisäämään syvempää itselle vieraiden, keskenään jännitteisten uskonnollisten totuuksien ymmärtämystä: tavoitteena on oppia uutta toisilta ryhmän jäseniltä. SR voi kehittyä ”uudenlaiseksi oppimisen menetelmäksi”, joka lisää sisäistettyä muiden uskonnollisten perinteiden ymmärtämistä, mutta samalla vahvistaa oman perinteen syvempää oivaltamista muiden perinteiden pyhien kirjoitusten valossa. You Bin uskoo, että syvällinen dialogi kykenee paljastamaan sellaisia yleisinhimillisiä arvoja, jotka ovat yhteisiä Kiinan eri traditioiden seuraajille. Tällainen luo pohjaa ongelmien perimmäisten syiden löytämiselle ja niiden mahdolliselle ratkaisemiselle yhdessä.

Itse esitin, ettei dialogin tarkoituksena ole madaltaa uskontojen varsinaista uskonnollista luonnetta. Länsimaissa on aiemmin suosittu dialogimalleja, jotka pyrkivät eräänlaiseen ”minimikonsensukseen” kaikkien uskontojen yhteisistä totuuksista; tämä on edellyttänyt monien uskontojen erityispiirteiden vähättelyä ja ”piilottamista”, mikä on koettu vieraaksi länsimaiseksi rationalismiksi. SR korostaa, etteivät mitkään uskonnolliset totuudet tai väittämät ole dialogin este vaan pikemmin inspiraation lähde ja haaste uusiin mahdollisuuksiin. Rehellinen ja nöyrä avoimuus oppia ja ymmärtää itselle vieraita uskomuksia ja arvoja rikastaa dialogia ja keskinäistä erilaisuuden ymmärtämistä.

SR antaa mahdollisuuden ilmaista omia ideoita ja tulla muiden osallistujien ajatusten inspiroimaksi näitä periaatteita ja käytäntöjä seuraten. You Bin listasi kymmenen näkökohtaa:

- 1) Osallistujat pitäytyvät yhdessä sovittuihin periaatteisiin ja käytäntöihin. Kutakin istuntoa varten ryhmä valitsee joukostaan ryhmälle puheenjohtajan, ja puheenjohtajuus vaihtuu jokaisella kokoontumiskerralla.
- 2) Kaikille monistettu pyhä teksti ja sen selitys luetaan selkeästi yhteisesti ymmärrettävällä kielellä. Huomiota tulee kiinnittää leksikaalisiin, kieliopillisiin, retorisiin ja kontekstuaalisiin (kulttuurisiin sekä historiallisiin) yksityiskohtiin.
- 3) Keskustelun lähtökohtana on luettu kanoninen teksti. Jos käytetään kommentoivia lähteitä, niiden suhde kanoniseen tekstiin tulee

selittää. Tekstiä koskevia kysymyksiä, kommentteja, spekulatioita ja jopa epäilyksiä saa esittää vapaasti: usein kysymykset, joita kulloinkin käsiteltävälle traditiolle vieraat osallistujat esittävät, voivat avata tradition seuraajillekin aivan uusia näkökohtia.

- 4) Mahdollisuuksien mukaan tekstien selitykseen tulisi sisältyä kommentteja valitun pyhän tekstin alkukieliseen versioon. Tällainen syventää ja rikastuttaa ymmärtämistä ja ajatustenvaihtoa avaamalla eteen muun muassa filologisia, kulttuurisia ja historiallisia yksityiskohtia. Tällainen eksegeesi ei kuitenkaan saa tulla esteeksi luovalle ja vapaalle keskustelulle.
- 5) Sekä esittäjien että muuten keskusteluun osallistuvien toivotaan esittävän uusia, rohkeitakin näkökohtia ja tulkintoja tekstistä. Perehtymättömyys käsiteltävän tekstin uskonnolliseen maailmaan ja käyttöön voi jopa avata uusia luovia visioita ja kivettyneitä tulkintatraditioita rikkovia näkökulmia tekstin tulkintaan.
- 6) Muiden uskonperinteiden seuraajat esittävät kommenttinsa ja puheenvuoronsa vierasta uskontoa kunnioittavasti. Vastaavasti oman uskontonsa pyhää tekstiä esittelevä voi kuunnella muiden puheenvuoroja avoimin mielin olettaen, että niistä voi avautua myös hänelle merkittäviä uusia näköaloja. Ei tule myöskään pelätä tilannetta, jossa näkemykset ajautuvat umpikujaan, keskenään sovittamattomaan ristiriitaan.
- 7) Jokaista osallistujaa rohkaistaan myös ilmaisemaan oman henkilökohtaisen uskonsa sisältöä ja merkitystä. Ryhmän jäsenet eivät ole vain uskontonsa ”virallisia” edustajia vaan henkilökohtaisesti uskovia perinteen seuraajia. Heidän omat näkemyksensä ja kokemuksensa ovat tervetulleita, vaikka ne jossain kohdin poikkeaisivat kyseisen uskonnon normatiivisesta opetuksesta. Aito uskontodialogi perustuu todellisesti eletyn uskon realiteettiin. Minkä tahansa uskonnollisen tekstin aito tulkinta on aina dynaaminen hermeneuttinen prosessi, jossa oma esiymmärrys ja kokemus todellisuudesta vaikuttavat tulkintaan.
- 8) Keskusteluissa korostetaan viisauden ideaa: Pyhien tekstien syvä ymmärtäminen ja niiden elämälle relevantti tulkinta eivät nojaa pelkkään tietoon, oppineisuuteen, kielen, kulttuurin tai historian tuntemukseen, vaan siihen elämän viisauteen, joka antaa näiden tekstien opetuksista eläville voimaa elää ja rakastaa sekä tarjoaa voimaannuttavan toivon näköalan tulevaisuuteen. Viisauden näkökulma tekee uskonnon tulkinnasta tasa-arvoisen: jokainen aito uskovainen on merkittävä oman uskontonsa tulkitsija.



- 9) Puheenjohtajan tehtävänä on pitää huolta, että kaikkien uskontojen edustajat saavat tasapuolisesti aikaa ja huomiota esitykselleen. Hänen tulee myös rohkaista kaikkia osallistumaan keskusteluun ja estää se, että joku yksittäinen osallistuja hallitsisi liikaa keskustelua. Puheenjohtaja pitää huolta, että pysytään sovitussa kokonaisaikataulussa – hän myös kokoaa istunnon lopuksi lyhyen yhteenvedon sen päätuloksista. Puheenjohtajan johdolla sovitaan seuraavan kokoon-tumisen aihe, aika, paikka sekä muut yksityiskohdat.
- 10) On suositeltavaa, että istunnon jälkeen nautitaan yhteinen ateria. Ruuan tulisi olla sellaista, että se sopii kaikille osallistujille. Yhdessä syöminen on useimmissa uskontoperinteissä tärkeä tapa vaalia ja vahvistaa ystävyyttä. Ystävyyden luominen ja vahvistaminen on yksi SR:n tärkeimmistä tavoitteista.

#### **14.4.2 Pilotin yhteiskunnallinen vaikutus: esimerkkinä neljäs istunto**

Beijingin SR-pilotin neljäs istunto pidettiin 7.3.2015. Yhteenvedo sen sisäl-löstä ja SR-menetelmästä esiteltiin kiinalaisessa mediassa esimerkkinä uu-denlaisesta uskontojen välisestä kohtaamisesta. *China Ethnic News: Religion Weekly* julkaisi jutun kiinaksi sekä sähköisenä online-uutisena että paperille painetussa lehdessä. Asiaa esittelevä artikkeli julkaistiin myös online-versio-na arvovaltaisen, humanistisia ja yhteiskuntatieteitä edustavan *China Social Sciences Pressin* kotisivuilla, *People's Publishing Housen* kotisivuilla sekä Kiinan uskontoja tutkivan *Chinese Academy of Social Sciences* (CASS), *Institute of World Religions* -tutkimusosaston virallisella sivustolla.

Utinen herätti huomiota sekä akateemisten uskonnotutkijoiden keskuudessa että uskontoministeriön hallinnon eri tasoilla. Uutisointi tavoitti myös monia eri uskontojen johtajia ja ammattilaisia. Näin kattava uutisointi teki pilottimme ja SR:n idean laajalti tunnetuksi Kiinassa.

#### **14.4.3 Osallistujien kokemukset SR:sta: esimerkkejä haastattelujen ja kyselylomakkeiden tuloksista**

Kahden SR-ryhmän 19 jäsenestä 14 ilmoitti, että osallistuminen tähän dia-logiprosessiin oli selvästi lisännyt heidän kiinnostustaan ja positiivista asen-nettaan muita uskontoja kohtaan. Osallistujista 16 oli sitä mieltä, että myös muut uskonnot kuin hänen omansa sopivat hyvin Kiinan yhteiskuntaan. Lisäksi 13 oli vakuuttunut, että muut uskonnot ovat yleisesti ottaen hyväksi

koko kansalle ja yhteiskunnalliselle kehitykselle. Missä määrin SR-kokemus oli vaikuttanut osallistujien varsin myönteisiin näkemyksiin?

19 osallistujasta 18 sanoi kokeneensa, että SR kykenee edistämään muiden uskontojen parempaa ja syvempää ymmärtämistä sekä samalla auttamaan oman uskonnon merkityksen eksplikoimista muille. Kuusi osallistujaa ilmoitti nyt ymmärtävänsä kaikkien muiden dialogiin osallistuneiden uskontojen tärkeimmät opetukset varsin hyvin, loput 13 ilmoittivat ymmärtävänsä nyt pääpiirteissään muiden uskontojen tärkeimmät sisällöt.

17 osallistujaa 19:sta sanoi, että he saattoivat SR-istunnoissa ilmaista täysin avoimesti ja rehellisesti heidän todelliset ajatuksensa ja kokemuksensa omasta uskostaan ja uskonnostaan. 14 osallistujaa oli saanut kokemuksen, että ryhmän muut jäsenet osoittivat todellista ja aitoa kiinnostusta heidän uskontoonsa. Mukana olleista 16 sanoi uskovansa, että ryhmän muut jäsenet ymmärsivät, mitä he olivat sanoneet omasta uskonnostaan. Yhtä moni oli vakuuttunut, että osallistujat kaiken kaikkiaan ymmärsivät varsin hyvin toinen toistensa esityksiä pyhien kirjoitusten opetuksista.

Osallistujille esitettiin testikysymys: ”Keskityitkö istuntojen aikana muiden kuunteluun ja ymmärtämiseen vai ajattelitko lähinnä sitä, miten voisit saada muut ymmärtämään ja mahdollisesti jopa hyväksymään oman perinteesi näkemykset?” 19 osallistujasta 18 ilmoitti joko ”aina” tai ”enimmäkseen” tarkasti kuuntelevansa muita. Kukaan ei sanonut keskittyvänsä siihen, miten saisi toiset hyväksymään omat näkemyksensä. Tulos osoittaa selvästi, että SR-prosessiin oli tultu kuulemaan ja oppimaan muilta, ei niinkään kääntymään toisia omaan uskoon. Samalla kuitenkin koettiin, että myös oma esitys otettiin vastaan myönteisesti ja kiinnostuneesti.

Osallistujilta kysyttiin, missä määrin he pitivät yksimielisyyteen pyrkimistä dialogin tavoitteena: 12 oli sitä mieltä, että konsensus ei ole tavoite, kun taas loput seitsemän pitivät yksimielisyyttä tavoiteltavana. 15 osallistujaa vastasi kieltävästi kysymykseen, johtaako uskontodialogi uskontojen välisten erojen vähittäiseen häipymiseen; neljä oli sitä mieltä, että erot voivat pitkän ajan kuluessa selvästi kaventua. Osallistujat olivat pitkälle sisäistäneet näkemyksen uskontojen uskonnollisen substanssin erilaisuudesta ja yhteensovittamattomuudesta.

Kaikki pilotissa mukana olleet 19 ilmoittivat uskovansa, että SR voi merkittävällä tavalla edistää uskontojen välistä kohtaamista Kiinassa. Vastaajista 15 oli jopa sitä mieltä, että SR:lla saattaa olla erittäin merkittävä tehtävä dialogin ja uskontojen välisen ymmärryksen ja yhteistyön edistämisessä. Osallistuneista 13 oli valmiita suosittelemaan SR:iin osallistumista muiden

uskontojen seuraajille ilman muuta, loput kuusi tietysin edellytyksin. Heistä 11 oli valmiita suoraan suosittelemaan omalle uskonyhteisölleen osallistumista SR:iin. Seitsemän oli valmiita tähän tietysin ehdoin, mutta yksi totesi, että ei suosittele.

#### 14.4.4 Mitä osallistujat oppivat SR-prosessissa?

Osallistujia pyydettiin kertomaan vapaamuotoisesti, mitä he oppivat SR-pilotin aikana. Tässä muutamia esimerkkejä uskonnon ammattilaisista koostuneen ensimmäisen ryhmän vastauksista. Islamia seuraava imaami sanoi: ”Tietoni uskonnoista laajeni, keskustelutaitoni sekä kykyäni ajatella asioita muiden uskontojen näkökulmasta paranivat selvästi. Kapea, subjektiivinen näkökulmani uskontoon avartui.” Protestanttinen pastori ja teologisen seminaarin opettaja totesi: ”Olen saanut paljon uutta tietoa Kiinan uskonnoista. Erityisen kiinnostavaa oli oivaltaa, mitä eri uskontojen kirjoitukset sanovat yhdestä ja samasta aihepiiristä.”

Taolainen pappi ja seminaarin opettaja ilmaisi tyytyväisyytensä: ”Tämä dialogi auttoi minua ymmärtämään syvemmin ja ilmaisemaan selkeämmin oman uskontoni opetuksia. Olen tullut entistä varmemmaksi omasta uskostani. Samalla olen saanut ystäviä muiden uskontojen seuraajista; olen vakuuttunut, että me eri uskontojen uskovat voimme toimia yhdessä paremman yhteiskunnan puolesta.” Buddhalainen munkki raportoi: ”Olen oppinut tuntemaan toisten uskontojen oppeja, uskonnollista elämää, eettisiä elämänarvoja ja lähetystrategioita.” Konfutselaisuutta aktiivisesti seuraava osallistuja kommentoi: ”Ymmärtämykseni Kiinan uskonnoista lisääntyi olennaisesti.”

Yliopisto-opiskelijoista koostuvan toisen ryhmän osallistujat ilmaisivat ensimmäisen ryhmän kanssa samankaltaisia näkemyksiä. Buddhalainen nuori totesi: ”SR avasi ajattelumaailmaani, paransi kykyäni ymmärtää omaa uskontoani aiempaa laajemmalla ja merkittävällä tavalla.” Protestantismiin kuuluva opiskelija totesi: ”Olen tullut tietoiseksi muiden suurten ajatusperinteiden todellisuudesta. Samalla ymmärrän paremmin tiettyjä opillisia yksityiskohtia ja niiden eroavuuksia.” Katolinen osallistuja sanoi: ”SR on selvästi laajentanut näkökulmaani uskontojen maailmaan.” Musliminuori kommentoi: ”Nyt oivallan, että uskonnoilla on paljon yhteistä, ymmärrän paremmin muita. Emotionaalisesti olen tullut lähemmäksi toisin uskovia, he eivät enää tunnu vierailta.”

## 14.5 Johtopäätöksiä

On ilmeistä, että kymmenen kuukautta kestänyt SR-kokeilu Kiinan pääkaupungissa Beijingissä oli menestys. Tulokset osoittavat, että osallistujat kokivat SR-menetelmän sopivan hyvin Kiinaan sen pyhiä kirjoituksia käyttävien pääuskontojen kohtaamiseen ja keskinäiseen vuoropuheluun. Kokeiluun osallistuneet ilmaisivat aidon kiinnostuksensa SR:n menetelmää ja käytäntöä kohtaan ja uskoivat hyötynensä suuresti osallistumisestaan tähän dialogiprosessiin.

Dialogiin osallistuneet arvelivat, että SR voisi kehittyä merkittävällä tavalla vaikuttavaksi uskontojen kohtaamisen välineeksi Kiinassa. Esimerkiksi katonlinen pappi ja seminaarin opettaja sanoi, että SR tärkeällä tavalla ”rakentaa ja profiloi sekä omaa identiteettiäni että keskusteluosapuolen identiteettiä minun silmissäni”.

Tällainen kypsyminen luo perustan eri uskontotraditioiden edustajien mielekkääseen kohtaamiseen. Islamin imaami luonnehti SR:aa suureksi mahdollisuudeksi Kiinan uskonnoille: SR tarjoaa foorumin toisten uskontojen opetusten aidolle ja syvemmälle ymmärtämiselle ja siten kaikenlaisten ennakkoluulojen poistamiselle. Jotkut osallistujista ehdottivat, että jatkossa voitaisiin kokeilla SR-prosessia, jossa kuhunkin istuntoon tuotaisiin kerrallaan vain yhden uskonnon pyhät tekstit ja niiden selitykset, jotta keskustelu etenisi mahdollisimman syvälle.

Osallistujat sitoutuivat ”erilaisuuden kunnioittamisen” periaatteeseen, jossa kaikkien osallistujien uskonnoista vakaumusta kunnioitetaan ehdoitta eikä tavoitteeksi aseteta pyrkimystä keinotekoiseen konsensukseen. Tavoitteeksi riittää erilaisuuksien hyväksyminen entistä korkeammalla tietoisuuden ja ymmärtämisen tasolla.

Tämän lisäksi osallistujat näkivät, että SR-menetelmä voi luoda pohjaa uskontojen yhteiselle entistä suuremmalle yhteiskuntaeettiselle vaikutukselle Kiinassa. SR-pilottiin osallistuneiden kuuden uskonnon edustajat olivat vakuuttuneita, että uskonnoissa on samankaltaisia moraalisia arvoja ja opetuksia, joiden pohjalta uskonnot voivat yhdessä vahvistaa eettistä kasvatusta ja siten nostaa sekä yksilöiden ja yhteisöjen moraalista tasoa. Uskonnoista nouseva viisaus edesauttaa yhteiskunnan kehitystä, oikeudenmukaisuutta, lain kunnioitusta, tasa-arvoa, rehellisyyttä, huolenpitoa yhteiskunnan heikompiosaisista sekä kasvua ympäristövastuuseen.

Uskontojen eettisillä opetuksilla voi olla merkittävä vaikutus entistä paremman yhteiskunnan ja vaikuttavamman siviiliyhteiskunnan muotoutumisessa.

Kaikissa Kiinan uskonnoissa on moraalista potentiaalia, josta voi tulla tärkeä resurssi kansakunnan eettiselle uudistumiselle. SR-kokeiluun osallistuneet uskovat, että uskontojen välinen dialogi tulee olemaan siunaus kansakunnalle.

## Lähteet ja kirjallisuus

Ames, Roger

2016 *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21th Century*.  
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bell, Daniel A.

2008 *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press.

Billioud, Sébastien & Thoraval, Joël

2015 *The Sage and the People: The Confucian Revival in China*.  
Oxford: Oxford University Press.

Blue Book of Religions

2008–2018 *Blue Book of Religions: Annual Report on China's Religions*.  
[Chinese]. Beijing: Social Sciences Academic Press.

Chen Lai

2009 *Chinese Ancient Religion and Ethics: The Roots of Confucian Thought* [Chinese]. Shanghai: Sanlian Publishing Company.

Cornille, Catherine (ed.)

2013 *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*.  
Malden & Oxford: Wiley-Blackwell.

Cornille, Catherine & Conway, Christopher (ed.)

2010 *Interreligious Hermeneutics*. Eugene: Cascade Books.

Deng Zimei & Chen Weihua & Mao Qinyong

2009 *Modern Engaged Buddhism* [Chinese]. Lanzhou: Gansu People's Press.

Ford, David & Pecknold, C.C. (ed.)

2006 *The Promise of Scriptural Reasoning*. Malden & Oxford & Calton: Blackwell.

Goossaert, Vincent & Palmer, David A.

2011 *The Religious Question in Modern China*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Huang, Paulos

2009 *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*. Leiden & Boston: Brill.

Israeli, Raphael

2002 *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*. Lanham: Lexington Books.

Jin Yijiu

2008 *Contemporary Islamic Issues* [Chinese]. Beijing: Nationalities Press.

Johnson, Ian

2017 *The Souls of China: The Return of Religion After Mao*. London: Allen Lane/Penguin.

Kepnes, Steven

2006 *A Handbook for Scriptural Reasoning. – The Promise of Scriptural Reasoning*. Ed. by David Ford & C.C. Pecknold. Malden & Oxford & Calton: Blackwell. 23–39.

Lin Manhong

2010 *Ethical Reorientation for Christianity in China: Individual, Community and Society*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.

Mou Zhongjian

2016 *The Spirit of Chinese Culture* [Chinese]. Beijing: Zhonghua Press.

Moyaert, Marianne

2013 *Scriptural Reasoning as Inter-Religious Dialogue. – The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Ed. by Catherine Cornille. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell. 64–86.

Ruokanen, Miikka & Huang, Paulos (ed.)

2010 *Christianity and Chinese Culture*. Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans.

Sacks, Jonathan

- 2002 *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. London & New York: Continuum.

Scriptural Reasoning

- 2011 *Scriptural Reasoning: Journal for the Study of Christian Culture*, Vol. 25 [Chinese]. Beijing: Renmin University of China.

Simon, Karla W.

- 2013 *Civil Society in China: The Legal Framework from Ancient Times to the "New Reform Era"*. Oxford: Oxford University Press.

Starr, Chloë

- 2016 *Chinese Theology: Text and Context*. New Haven & London: Yale University Press.

Sun, Anna

- 2013 *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Tang Wenming

- 2012 *The Way of Confucian Religious Practice* [Chinese] Beijing: Renmin University Press.

Tao Feiya & Liu Yi (ed.)

- 2012 *Religious Charities and Social Justice in China* [Chinese]. Shanghai: Shanghai University Press.

Teets, Jessica C.

- 2014 *Civil Society under Authoritarianism: The China Model*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang Yujie

- 2006 *Religions and Society in Contemporary China* [Chinese]. Beijing: Renmin University Press.

Yang Fenggang

- 2011 *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press.

Yang Guiping

- 2007 *Islam in China* [Chinese]. Beijing: Chinese Religious Press.

Zhang Jiyu (ed.)

2004 Encyclopedia of Chinese Taoism [Chinese]. Beijing: Huaxia Publishing House.

Zhang Zhigang

2009 A Study of Contemporary Religious Conflicts and Interreligious Dialogue [Chinese]. Beijing: Economic Science Press.

Zhao Fasheng

2012 Humanism of Original Confucianism [Chinese]. Beijing: China Social Sciences Press.

Zhao Jianmin

2010 The Encounter between Christian Faith and Modern Chinese Culture [Chinese]. Beijing: Religious Cultural Press.

Zhuo Xinping

2013 Christianity and Cultural Context in China [Chinese]. Beijing: Chinese Religious Culture Press.



# 15 KANTAHÄMÄLÄISTEN JA PAKOLAISNUORTEN KOKEMUKSIA YHDESSÄ ELÄMISEN TAIDOSTA

*Auli Vähäkangas*

## 15.1 Johdanto

Käsittelen artikkelissani kantasuomalaisen ja pakolaisnuorison kokemuksia kohtaamisista eri tavalla uskovien nuorten kanssa pienellä kantahämäläisellä paikkakunnalla. Pohdin näiden nuorten kokemusten kautta, miten missiologian piirissä syntynyt ja diakonian teologian piirissä jalostunut käsite *conviviality*, yhdessä elämisen taito, soveltuu moniuskontoisen kohtaamisen tulkintaan.

Missiologit Dorottya Nagy ja Martha Frederiks korostavat tutkimuksessaan, että vilkkaan pakolaisuuden aikana tulee tutkia uskonnon roolia julkisessa tilassa.<sup>1</sup> Suomi oli pitkään hyvin homogeeninen maa, ja tänne saapui vain vähän pakolaisia. Viime vuosina määrät ovat kuitenkin kasvaneet ja pakolaiset ovat keskittyneet pääkaupunkiseudulle sekä muihin kasvukeskuksiin, ja näissäkin uskonto näkyy selkeimmin yksityisessä, ei julkisessa tilassa. Tämä on vaikuttanut Suomeen siten, että pääkaupunkiseudulla nuoret kohtaavat enemmän erilaisuutta esimerkiksi koulussa kuin maaseudun nuoret. Tästä syystä haluan pohtia nuorten kohtaamisen kokemuksia nimenomaan maaseudun nuorten kautta.

Kasvatustieteilijä Arniika Kuusisto kollegoineen tutki nuorten uskontosensitiivisyyttä eli suhtautumista toisista uskonnollisista traditioista tuleviin nuoriin. Tutkimuksen tulokset osoittivat, että nuoret suhtautuvat pääosin kunnioittavasti nuoriin, jotka tulevat toisista uskonnoista. Tämä määrällinen

---

1 Nagy & Frederiks 2016.

tutkimus (n=1 000) toteutettiin suomalaisten ylä-asteikäisten parissa. Maan-tieteellinen sijainti tai oma uskonnollinen vakaumus eivät vaikuttaneet niin paljon tuloksiin kuin sukupuoli. Nuoret suomalaisnaiset olivat paljon taitavampia kohtaamaan toisia nuoria kuin nuoret suomalaismiehet.<sup>2</sup>

## 15.2 Conviviality eli yhdessä elämisen taito

Käsitteen ”conviviality” varhaisia kehittäjiä oli 1980-luvulla saksalainen misologi Theo Sundermeier. Alkuperäinen termi tulee espanjasta, ja se on muodostettu kahdesta sanasta, joista ”con” tarkoittaa yhdessä ja ”vivere” elämistä. Conviviality kuvaa keskiaikaisen Espanjan tilannetta, jossa juutalaiset, kristityt ja muslimit elivät yhdessä.<sup>3</sup> Sundermeier korostaa, että ihmisten tulee löytää uusi tapa elää yhdessä uskontojen erilaisuudesta huolimatta. Hän näkee keskiaikaisen Espanjan tilanteen ideaali-esimerkkinä tästä uskontojenvälisestä sopuisasta yhteiselosta.<sup>4</sup> Esimerkki on hyvin ajankohtainen, kun katsoo tämän hetken Eurooppaa: juutalaisten määrä on luultavasti vähäisempi kuin keskiajan Espanjassa, mutta muslimien rinnalla monet kristityt elävät myös tällä hetkellä.

Sundermeier kritisoi länsimaista hermeneuttista traditiota liian tekstikeskeiseksi ja huonoksi huomioimaan ihmistä ja hänen todellisia elämäntilanteitaan. Tämän vuoksi Sundermeier on ehdottanut, että muodostetaan uusi hermeneuttinen malli, joka keskittyy käytännön ongelmiin, jotka vaikeuttavat erilaisten ihmisten ymmärtämistä. Tätä uutta mallia voidaan kutsua ”erilaisuuden hermeneutiikaksi”.<sup>5</sup> Sundermeierin mukaan tämä uusi malli on tärkeä uskontojen väliselle dialogille ja mahdollistaa rauhallisen rinnakkain elämisen uskonnosta riippumatta. Erilaisuuden hermeneutiikka keskittyy praksikseen, konkreettiseen ihmisten kohtaamiseen. Juuri tästä syystä haluankin tässä artikkelissa tarkastella käsitettä nuorten kohtaamisen kokemusten kautta; en vain tekstikeskeisenä teologisena pyörittelynä, jossa ihminen ja käytännön elämän kohtaamisen ongelmat upotetaan idealistisen teologisen vyörytyksen alle.

Pohjoismaissa käsite ”conviviality” tuli tunnetuksi Luterilaisen maailmanliiton julkaistua *Seeking Conviviality* -dokumentin vuonna 2013. Tämän dokumentin keskiössä on diakonia erilaisuuden konteksteissa.<sup>6</sup> Dokumentin

2 Kuusisto ym. 2014.

3 Novikoff 2005, 7–36.

4 Sundermeier 1986, 49–100. Ks. myös Wijzen 2007, 230.

5 Congdon 2016, 127–146.

6 *Seeking Conviviality: Re-forming Community Diakonia in Europe* 2013.

mukaan conviviality käsittelee erityisesti ongelmallista yhteiseloä erilaisuudesta huolimatta. Norjalainen diakoniantutkija Hans Morten Haugen on kehittänyt conviviality-teoriaa eteenpäin tämän dokumentin pohjalta. Hänen mukaansa conviviality on kriittisempi yhteiskunnallisia epäoikeudenmukaisuuksia kohtaan kuin esimerkiksi sosiaalisen pääoman ja sosiaalisen koheesion teorit. Analysoidessaan *Seeking Conviviality*-dokumenttia Haugen nostaa esille kolme tärkeää osa-aluetta, jotka sisältyvät käsitteeseen: nämä ovat kunnioitus (*respect*), suhteissa eläminen eli relationaalisuus (*relationality*) ja vastavuoroisuus (*reciprocity*). Nämä ulottuvuudet tekevät conviviality-ajatuksesta käytäntöön soveltuvan työkalun, sillä siihen sisältyy kolme ihmiselämän keskeistä asiaa: ihmisen relationaalinen luonne, kunnioitus muita kohtaan ja vastavuoroisuus ihmissuhteissa.<sup>7</sup> Kaikki kolme yhdessä kannustavat yhteisöä dynaamisuuteen ja auttavat sitä olemaan avoimempi erilaisuudelle. Tämän lisäksi näistä kolmesta tekijästä muodostuva conviviality korostaa, että ei ole tarpeen leimata ihmisiä sisäpiiriläisiksi ja ulkopuolisiksi vaan pikemminkin tulee painottaa yhteiseloä eroavaisuuksista huolimatta. Tavoite ei siis ole, että ihmiset tulisivat samanlaisiksi vaan että he oppisivat elämään yhdessä ja oppisivat toistensa erilaisuudesta.

Haugenin esittämä conviviality-malli on toiminut tämän artikkelin empiirisen aineiston teoriaohjaavan analyysin välineenä. Aineistosta nousevat havainnot vahvistivat, että relationaalisuus, kunnioitus (tai sen puute) sekä vastavuoroisuus sisä- ja ulkopuolisten kesken ovat olennaisia tekijöitä kansantasomalaisten ja pakolaisnuorten kohtaamisessa. Tässä artikkelissa pyrin vastaamaan seuraaviin kysymyksiin:

- Miten kantahämäläiset nuoret kokevat uskonnollisen moninaisuuden?
- Miten nuorten kokemukset auttavat conviviality-käsitteen kehittämistä?

## 15.3 Suomen tapaustutkimus kantahämäläisellä pikkupaikkakunnalla

Tämä tutkimus on osa kansainvälistä Youth at the margins (YOMA)-tutkimusprojektia. Suomen tapaustutkimukseksi valittiin kantahämäläinen paikkakunta, joka oli itsenäinen kunta 2000-luvulle asti, minkä jälkeen se

<sup>7</sup> Haugen 2015.

liitettiin osaksi laajempaa lähialueen kaupunkia. Paikkakunnalla toimii vastaanottokeskus, ja vilkkaimman pakolaisuuden aikana niitä avattiin kaksi lisää. Monikulttuurisen nuorison läsnäolo tekee tästä maaseutumaisesta paikkakunnasta kiinnostavan; siellä niin kunta- kuin väestörakenteenkin muutos haastaa perinteisen kantahämäläisen yhteisön. En nimeä paikkakuntaa, jotta tutkimuksen keskiössä olevat nuoret eivät ole tunnistettavissa.

Tämän luvun pääaineisto on kerätty fokusryhmähaastattelujen avulla. Näissä ryhmissä yhtenä ennalta valittuna keskusteluteemana oli toisella tavalla uskovan monikulttuurisen nuoren kohtaaminen. Ensimmäinen fokusryhmä järjestettiin toukokuussa 2015 ja toinen tammikuussa 2016. Molemmat pidettiin kunnan nuorisotalolla. Ensimmäiseen fokusryhmään osallistui kuusi 15–16-vuotiaista nuorta, joista kolme oli naisia ja kolme miestä. Toiseen fokusryhmään osallistui kolme 19–21-vuotiaista nuorta, kaksi naista ja yksi mies. Kolmas fokusryhmä järjestettiin pakolaiskeskuksessa keväällä 2016, ja siihen osallistui kolme nuorta, kaksi naista ja yksi mies, jotka kaikki olivat täysikäisiä. Tämän ryhmähaastatteluaineiston lisäksi viitataan tässä artikkelissa joihinkin yksilöhaastatteluihin, joista erityisesti hyödynnän pakolaisnuorten haastatteluja. Yksilöhaastatteluaineisto koostuu kahdenkymmenen nuoren ja seitsemän nuorten kanssa työskentelevän ammattilaisen haastatteluista. Viitataan tässä artikkelissa fokusryhmähaastatteluihin mainitsemalla, mistä fokusryhmästä on kyse, ja yksilöhaastatteluihin viitataan haastateltavalle antamani peitenimen avulla.<sup>8</sup>

### 15.3.1 Erilaisuus outoa pikkupaikkakunnalla

Paikkakunnan liittyminen kuntaliitoksella lähikaupunkiin haastoi paikallisidentiteetin. 16-vuotias Anni kertoo tästä huolesta: ”Tääl on muuttunu kaikki, menny huonompaan suuntaan. ... Mä peruisin sen kuntaliitosjutun, jos mä vaan pystyisin siihen.” Liitoksessa ei ollut ainoastaan kyse vanhan maaseutukunnan liittymisestä kaupunkiin, vaan liitos herätti huolen omasta identiteetistä ja sen jatkuvuudesta osana isompaa hallinnollista yksikköä.

Pakolaiset muodostivat 10 prosenttia väestöstä tutkimuspaikkakunnalla syksyllä 2015 ja keväällä 2016. Vieraillessani tuona aikana siellä pakolaisia näkyi kaikkialla suurin joukoin. Hämäläisen paikkakunnan ilme oli

8 Edellä kuvattu aineisto kerättiin YOMA-projektin tutkijoiden yhteistyönä. Johtamani tutkimusryhmän muodostivat tohtorikandidaatit Johanna Mantere ja Anna Juntunen sekä osa-aikaiset post doc -tutkijat Elina Juntunen ja Ulla Siirto. Ks. myös Vähäkangas & Leis-Peters 2018.

muuttunut äkkiä värikkäämmäksi. Koko kaupungin alueella olevista 800 pakolaisesta yli 500 oli majoitettu tutkimaamme kylään. Ensimmäinen pakolaishuoneisto paikkakunnalle oli avattu jo 2009, mutta tutkimusprosessimme aikana avattiin tämän keskuksen lisäksi kaksi väliaikaista pakolaishuoneistoa. Fokusryhmään osallistunut nuori kuvaa yhteisön hämmennystä pakolaisten saapuessa kylän raitille:

*Kyl se varmaan tämmöses pienes kylässä niitten tapa niinku olla, kun me ollaan kuitenkin Hämeessä, ihmiset on aika hiljaisia ja omissa oloissaan eikä hirveesti oo tottunu siihen railakkaaseen äänenkäyttöön muuta, ku ehkä humalatilassa. Se niitten toi, kun ne kävelee tuolla isoissa porukoissa ja pitää semmosta ilosta purinaa niin tota ... niin se pistää silmään, et ei välttämättä es tarvii olla rasismiakaan, kun jo vaan jää niinku ehkä voi jäädä ihmettelemään sitä heidän toimintaa. (F1).*

Erilaisuuden kohtaaminen pikkupaikkakunnalla ei aina ollut helppoa, ei tosin aina myöskään kantasuomalaisten kesken.

Haastattelemiemme nuorten mukaan paikkakunnan yhteisöllisyydellä on kaksi puolta. Toiset nuoret pitävät pikkupaikkakuntaa tuttuna ja turvallisenä paikkana asua, mutta monet kertovat myös pienen paikkakunnan ongelmista. Yhdeksi ongelmaksi nuoret nostavat juoruilun ja sen, että aina joku seuraa, mitä teet tai jätät tekemättä. Anni vahvistaa haastattelussaan juoruilun yleisyyden: ”Lähtee juorut liikkeelle helpommastaki ja en ihan suosittele kaikist herkimmille ihmisille tätä paikkakuntaa... täällä on ihmiset vähissä ja kaverit vähissä kaikilla.”

Nuoret kokivat, että jos oli saanut aiemmin tietyn leiman, sitä oli myöhemmin hankala muuttaa. Erityisesti ne nuoret, joilla oli eriäviä mielipiteitä tai jotka käyttäytyivät eri tavalla, olivat juorujen kohteena. Juoruilu koski myös paikkakunnan pakolaisia, jotka jo ulkonäkönsä puolesta erosivat kantasuomalaisista nuorista. Pikkupaikkakunnan konteksti toi lisähaastetta oppia kohtaamaan ja kunnioittamaan muualta tulevia ja eri lailla uskovia nuoria.

### 15.3.2 Kantasuomalaisten kohtaamisen kokemuksia

Nuorten suhtautuminen monikulttuurisiin ja muista uskonnoista tuleviin nuoriin muuttui kenttätyömme aikana, kuten jo aineiston esittelyn yhteydessä mainitsin. Ensimmäinen fokusryhmä toteutettiin toukokuussa 2015 ja toinen alkuvuonna 2016. Tuossa välissä, syksyllä 2015, paikkakunnalle perustettiin nopealla tahdilla kaksi uutta vastaanottokeskusta, jotta kaikille

olisi tilaa. Erilaisuuden kohtaaminen ja toisten kunnioitus olivat teemoja, joista toisessa fokusryhmässä keskusteltiin vielä innokkaammin kuin ensimmäisessä. Täytyy kuitenkin myös huomioida, että toisen fokusryhmän osallistujat olivat vanhempia nuoria kuin ensimmäisen ryhmän osallistujat. Lisäksi tässä ryhmässä oli muutamia nuoria, jotka itse osallistuivat aktiivisesti omien uskonnollisten yhteisöjensä toimintaan. Tämä luonnollisesti antoi näille toisen ryhmän nuorille enemmän valmiuksia pohtia eri uskonnoista tulevien nuorten kohtaamista ja siihen liittyviä kysymyksiä.

Ensimmäisen fokusryhmän nuorista osa ei ollut tarkemmin tietoinen pakolaisten läsnäolosta koululla. Eräs osallistuja kertoo:

*Yks päivä tohon meidän koululle tuli noit maahanmuuttajii syömään niin koko ruokala oli niinku suut auki silleen ja tuijotti niitä ihan ku ne ei ois ennen nähny tummaihosta ja siinä vaiheessa tuli ihan oikeesti semmonen, että alko tavallaan niinku hävettää niitten muitten puolesta, ku ei se nyt oo kuitenkaan mikään ihmeellinen, et ihan normaaleja ihmisiä nekin on. (F1)*

Toiset saman ryhmän osallistujat kertoivat, että nämä pakolaisnuoret ovat joka päivä koululla, koska heillä on siellä oma valmistava luokkansa. Tämä oli yllä olevan lainauksen nuorelle uusi tieto, samoin kuin se näytti olevan uutta osalle muistakin tämän ensimmäisen fokusryhmän nuorista.

Toisen fokusryhmän nuoret jakoivat positiivisia kohtaamisen kokemukseen ja korostivat, kuinka tärkeää on tutustua muualta tuleviin nuoriin kunnolla, jotta kohtaamisesta tulee merkityksellinen. Eräs nuori mies, joka itse on aktiivisesti mukana paikkakunnan vapaakirkon toiminnassa kertoo: ”Ihan hyvin ollaan tultu juttuun, ei mitään ongelmaa. Aluks vähän semmonen tietsä että vähän jotain erikoista, kun ei oo tällösiä tavannu täällä aikaisemmin, kyllä se siitä sitten lähti. Tulkoon vaikka joka ikinen kerta, ei haittaa mua yhtään.” (F2). Tämä nuori mies kertoo ensin olleensa vähän hämmentynyt uusien ihmisten kohtaamisesta, mutta kokemus oli kaikkienensa ollut positiivinen.

Paikkakunnalla toimivat vapaakirkko ja helluntaikirkko olivat saaneet joidakin kristittyjä pakolaisperheitä mukaan toimintaansa. Toiminnassa mukana olevien pakolaisten lisäksi jotkut pakolaiskeskuksen asukkaat olivat löytäneet helluntaikirkon viikoittaisen leipäjakelun. Myös paikallisen luterilaisen seurakunnan kirkkoherra kertoi haastattelussaan, että heidän jumalanpalveluksessaan oli toisinaan pakolaisia mukana. Pääsääntöisesti pakolaiset kuitenkin osallistuivat luterilaisen seurakunnan lapsityöhön. Kirkkoherra kertoi, että heillä on hyvä työyhteys pakolaiskeskuksen työntekijöihin, jotka valitsevat

päiväkerhoihin osallistuvat lapset. Lapsia oli tulossa niin paljon mukaan toimintaan, että päiväkerhoista olisi tullut vain pakolaislasten kerhoja ilman osallistumisen rajoittamista. Muutaman lapset osallistuminen yhdessä paikallisten lasten kanssa oli koettu kotouttavaksi ja hyvin toimivaksi järjestelmäksi. Nämä edellä kuvatut seurakunnalliset kohtaamiset osoittavat ekumeenisia yhteyksiä paikallisten ja pakolaiskristittyjen kesken, eivät varsinaisesti eri uskontoisten kohtaamista paikkakunnalla.

Kaikki kohtaamiset pakolaisnuorison kanssa eivät kuitenkaan olleet toimineet ongelmattomasti. Nuoret kertoivat: ”Tossa nyt tuli se rasismi aika varhain mieleen tosta. On tiettyjä henkilöitä, jotka ei suhtaudu ulkomaalaisiin kauheen positiivisesti.” (F2). Nämä nuoret olivat ensimmäiset, jotka haastatteluissamme käyttivät sanaa ”rasismi”, ja he myös pohtivat, millä tavalla rasismia vastaan voisi taistella: ”Ehkä (paikkakunnalla) on suurin puute, minkä oon huomannu, että pitäis enemmän tarjota mahdollisuuksia niihin kohtaamisiin.” (F2). Kaikki haastattelemamme nuoret olivat nähneet pakolaisia kotipaikkakunnallaan, mutta vain muutamalla oli omakohtaisia kohtaamisen kokemuksia.

Fokusryhmään osallistunut nuori nainen pohtii:

*Ihmiset sitten kuulee ihmisen taustaa vähän tarkemmin, mistä hän on tullut ja miks hän on tullu, niin sekin muuttaa sitten suhtautumista. Että sei oo sitten niinku massaa monien joukossa, vaan persoonallinen yksilö siellä. Se tekee siihen semmosta, että tää henkilö koetaan merkitykselliseksi. (F2)*

Tämäkin nuori pohti kohtaamista yleisellä tasolla ja näki vasta omakohtaisten kohtaamisten kautta yksilön merkityksellisyyden tulevan esiin. Sama nuori kertoi myös omakohtaisista kohtaamisen kokemuksista suomen opetuksen parissa ja niiden kautta solmituista ystävyyksistä.

Eräs luterilaisessa seurakunnassa toimiva nuori nainen kertoi:

*Keidas on tossa liikuntahallissa meidän seurakunnan semmonen tila, vähän kaikkennäköistä siellä pidettiin, semmosta kahvilaa, se ei ollu mikään menestys, ei siellä ihmiset kauheesti käyny mutta yritettiin ainakin. Kun suomalaisetkin on tällöisiä juntteja, että ei ne osaa jutella niiden kanssa. (F2)*

Keitaaksi nimetty kohtaamispaikka oli paikallisen luterilaisen seurakunnan tapa osoittaa kunnioitusta pakolaisille ja toivottaa heidät tervetulleeksi. Monet pakolaisista olivat muslimeja, ja siksi tämä keidas toimi jumppasalissa, ei paikallisen kirkon tiloissa.

Nuoren haastateltavan mukaan keitaassa tapahtuneet kohtaamiset olivat melko kankeita ilman yhteistä kieltä ja ilman etukäteen suunniteltua teemaa ja ohjelmaa. Kyseinen toiminta osoitti kaikista puutteistaan huolimatta pyrkimystä rakentaa relaatioita ja vastavuoroisuutta, vaikka ensimmäisellä kerralla se ei näyttänyt toimivan ainakaan tämän haastateltavan kokemuksen mukaan. Tämä esimerkki osoittaa, että suhteita ja vastavuoroisuutta ei rakenneta hetkessä, vaan kohtaamisten tulee olla säännöllisiä, jotta kunnan tutustumista tapahtuu. Vasta tutustumisen kautta kunnioitus ja vastavuoroisuus voivat herätä ja kasvaa.

Nuoret pohtivat myös, että koska pakolaiset eivät tyrkytä omaa uskontoaan, niin miksi heidän erilaisesta tavastaan uskoa pitäisi olla huolissaan:

*Mut en mä ymmärrä sitä, et tavallaan miks siit niitten uskonnost pitää niinku ottaa itteensä, kun ne ei kuitenkaan tavallaan tyrkytä sitä meille, et ne ei pakota tavallaan meitä siihen uskomiseen, et kaikil on se oma uskontonsa, mitä saa niinku ite, niin eiks tavallaan, et miks siihen tarvii puuttuu, et se on kuitenkin niitten oma asia, et mihkä ne uskoo, et ei se oo mun mielest kenenkään asia mennä sanomaan toiselle, et et sä voi uskoo tohon, et toihan on ihan naurettavaa. (F1)*

Yllä oleva lainaus on tärkeää pohdintaa, mutta osoittaa sen, että ollaan kaukana uskontodialogista, jos mietitään, nauretaanko toisen uskonnolle vai ei. Toinen samaan fokusryhmään osallistunut nuori mies kuvasi tilannetta seuraavasti: ”No mun mielestä kyl kans maahanmuuttajat saa elää omissa oloissaan, ei mua kiinnosta yhtään, mitä ne tekee, että totta kai niittenki pitää elää niinku tai onhan niilläki totta kai ihmisarvoa, ett se on mun kanta asiasta.” Tässäkin näkyy ajatus, että hyvä jos elävät omissa oloissaan, ja ainaakaan tätä nuorta miestä ei kauheasti kiinnostanut pakolaisten tapaaminen saati heihin tutustuminen.

Nuorten parissa toimivat työntekijät kertoivat kohtaamisen ongelmista paikallisen ja pakolaisnuorison välillä. Luterilaisen seurakunnan kirkkoherra kertoi:

*Et siinä ois nyt jotenkin ollut tuolla kunnan nuorisotilan puolella nyt sitten kantaväestön ja just nimeomaan näitten turvanpaikanhakijanuorten välillä jotakin. Ja sitten, et se paikallinen nuoriso reagoi sitte vähä jotaki paikkoja hajottaen. (Sofia)*



Kunnan nuorisotyönohjaaja kuvasi edellä kuvattua tilannetta tarkemmin:

*Ollaan jouduttu tekemään isoja ratkaisuja nyt kahen viikon aikana, et tääl on oma järjestyksen valvoja, vartija aina kuokkarilla illalla ja muutenkin sitten partiointia ynnä muuta virkavalta lisänny. Tää kaikki johtu... et ku on pieni kylä, et kaikki johtuu ihan paikallisten omista pikku ilkevallanteoista... (Matti)*

Nämä kohtaamisen ongelmat saivat kohdepaikkakuntamme nuorten parissa työskentelevät aktivoitumaan ja miettimään, mitä asian eteen voisi tehdä.

Kaikki haastattelemamme kunnan ja seurakuntien työntekijät olivat aktiivisesti mukana kotouttamassa pakolaisia paikkakunnalle. Haastateltavien kuvaamat erilaiset toiminnot tähtäsivät siihen, että paikallinen nuoriso ja pakolaisnuoriso voisivat oppia tuntemaan toisiaan paremmin esimerkiksi kunnan nuorisotilassa. Nuorisotilaan oli kuitenkin pitänyt palkata arabian taitoinen vartija, enimmäkseen pitämään loitolla täysi-ikäisiä pakolaisia, jotka toiminnan puutteen takia olisivat mielellään viettäneet aikaa nuorisotalolla. Kunnan nuoriso-ohjaajan mukaan vartijan tulon jälkeen toiminta oli ollut mielekästä. Hän kehui vartijaa samalla hyväksi nuorten kohtaajaksi, joka kielitaidollaan rakensi siltoja nuorten välille.

### **15.3.3 Pakolaisten kokemuksia kohtaamisista ja oman uskonnon tilan tarpeesta**

Pakolaisnuoret nostivat haastatteluissaan esiin erilaisuuden kohtaamisen kysymyksiä. Näissä esimerkeissä näkyi ulkopuolisen vaikeuksia saada apua käytännön ongelmiin ja kokea olevansa hyväksytty. Allen, 23-vuotias nuori mies eteläisestä Afrikasta kertoi: ”Etsin tietä ja pysäytin erään rouvan kadulla, mutta hän ei huomionnut minua ollenkaan. Toinen henkilö, jolta kysyin tietä, osoitti vain sormella sinne mihin olin menossa, mutta ei puhunut minulle mitään.” Allen kertoi järkyttyneensä paikallisten käytöstavoista ja halusta pysyä hänestä fyysisesti kaukana osoittaessaan tietä. Allenin mielestä paikalliset eivät kunnioittaneet häntä, ja hänestä tämä osoitti, että näiden oli vaikeaa hyväksyä erilaisuutta omalla paikkakunnalla.

Pakolaisnuorten kertomukset eivät kuitenkaan koostu vain kokemuksista, kuinka kantasuomalaiset olivat kohdanneet tai jättäneet kohtaamatta heitä. Heillä oli myös kiinnostavia kertomuksia siitä, kuinka he muiden pakolaisten joukossa kokivat kohtaavansa eri uskontoisia, eri kulttuureista kotoisin olevia. Allen kertoo muiden pakolaisten uskonnollisista taustoista: ”Gambiassa ja Norsunluurannikolla on muslimeja. Ja minä tapasin Ghanalaisen

nuoren miehen, joka oli kristitty. Minä kysyn muilta pakolaisilta heidän uskonnostaan.” Allen itse noudattaa afrikkalaista perinteistä uskontoa, mutta hän on hyvin kiinnostunut uskontodialogista. Hän myös kertoo tavanneensa suomalaisia kristittyjä, jotka vierailivat pakolaisten asunnoissa. Hänen kertomuksensa perusteella vaikuttaa siltä, että jokin kristillinen ryhmä oli kiertänyt evankelioimassa pakolaisia. Allen oli kokenut tämän vierailun mukavana mahdollisuutena kuulla suomalaisten uskonnosta lisää, ja hän oli myös kertonut omasta uskonnostaan vierailijoille.

Kaksi haastattelemaamme pakolaista, edellä mainittu Allen ja nuori muslimimies Fadi, olivat ainoat, jotka korostivat haluavansa osallistua muuhun kuin kristilliseen toimintaan paikkakunnalla. Allenilla ei ollut tähän mitään mahdollisuutta, koska afrikkalaisen perinteisen uskonnon edustajia ei ollut lähistöllä. Fadilla tilanne oli hieman helpompi, sillä lähikaupungissa on moskeija, jossa hän oli kerran käynyt. Fadi kertoi käynneistä siellä: ”Minä olen ollut siellä kahdesti. Ensimmäisellä kerralla sain sosiaalityötoimintani ja minun täytyy hakea se poliisilta. Toinenkin kerta liittyi johonkin viralliseen asiaan, ja silloinkin pääsin rukoilemaan.” Ashraf, toinen haastattelemaamme musliminuori, kuuli lähikaupungin moskeijasta ensimmäistä kertaa haastattelijalta. Ashraf kertoi, että ei ole aktiivisesti etsinyt jumalanpalveluspaikkaa uudessa maassa, eihän hän osallistunut kovinkaan aktiivisesti uskonnolliseen toimintaan kotimaassaan Irakissakaan. Toinen ero näiden kahden muslimin välillä saattoi olla myös heidän etnisessä taustassaan: Fadi tuli Somaliasta, ja lähikaupungin imaami oli myös somali, mikä varmasti lisäsi Fadin kiinnostusta osallistua rukouksiin juuri tässä moskeijassa.

Ruotsissa on tutkittu jumalanpalveluspaikan merkitystä maahanmuuttajille. Tuloksena oli, että oikealla moskeijalla on tärkeä merkitys muslimien identiteetille. Kellaritilassa oleva rukoushuone ei tämän tutkimuksen mukaan vastannut kunnon moskeijarakennusta.<sup>9</sup> Nuorille pakolaisille kaukaisessa kantarhämäläisessä pikkukylässä mikä tahansa rukoushuone olisi kelvannut, kunhan se olisi ollut helpommin saavutettavissa. Edellä mainitun ruotsalaistutkimuksen alaotsikko, ”Constructing Muslim Identity in a Secular Lutheran Society”, nostaa esiin toisen tärkeän näkökulman eli maahanmuuttajien tulon sekulaariin luterilaiseen yhteiskuntaan. Sekulaari konteksti hämmästytti osaa pakolaisnuorista, ja siksi Allen kuvasikin innokkaasti niitä suomalaisia, jotka tulivat heitä evankelioimaan. Näillä evankelioivilla kantasuomalaisilla oli näkemys omasta uskonnostaan, joten Allen koki keskustelun heidän kanssaan kiinnostavaksi.

9 Fridolfsson & Elander 2012, 319, 331.

## 15.4 Yhdessä elämisen taito on parempi paperilla kuin todellisuudessa

Conviviality-käsite kehitettiin kuvaamaan ongelmatonta erilaisuuden kohtaamista. Yllä kuvatut nuorten kokemukset kuitenkin osoittavat, että kohtaamiset koetaan usein haasteellisina ja jopa kielteisinä. Monillakaan tutkimukseen osallistuneista nuorista ei näyttänyt olevan valmiutta erilaisuuden kohtaamiseen ja yhdessä elämiseen. Kunnioituksen, syvien ihmissuhteiden ja vastavuoroisuuden sijaan havaitsimme kunnioituksen, lähemmän tutustumisen ja erityisesti vastavuoroisuuden puutetta. Mutta ei kaikki sentään näin toivotonta ollut. Toisten nuorten kohtaaminen tai jopa uskontodialogi tuntui mahdolliselta niiden nuorten näkökulmasta, jotka tunsivat omat uskonnolliset juurensa. Mutta paikkakunnan nuorten kertomat esimerkit osoittavat, että kunnioituksen ja tuntemisen syvenemiseen tarvitaan useita kohtaamisia, ei vain kerran järjestettäviä Keitaita, joissa todellista kohtaamista ei tapahdu. Kukaan haastattelemistamme nuorista ei kertonut osallistuneensa kunnan nuorisotalon toimintaan uuden vartijan töihin tulon jälkeen. Olisi ollut kiinnostavaa kuulla nuorilta, miten he kokivat pingispöydän tai muiden pelien äärellä tapahtuvat kohtaamiset.

Luterilaisen maailmanliiton *Seeking Conviviality* -dokumentin toimittajana ja koko osallistavan työskentelyn koordinaattorina toimi Suomessakin vaikuttanut Tony Addy. Addy kiinnostui yhdessä elämisen taidosta toimissaan maahanmuuttajien pastorina Manchesterissä ja jatkoi aiheen parissa kehitettyään Diakonia-ammattikorkeakouluun englanninkielisen yhteisödiakonian koulutusohjelman ja myös tämän jälkeen siirryttyään eurooppalaisen diakonijärjestö InterDiacin palvelukseen. Dokumentti itsessään ei ole teologisesti erityisen syvällistä pohdintaa. Sen tarkoitus on ollut enemmän reflektoida Euroopan kirkkojen tilannetta maahanmuuton kontekstissa. Huomionarvoista on, että dokumentti on kirjoitettu ennen pakolaisaaltoa. Siinä ennakoitiin tilanne, josta pian tuli todellisuutta myös kaukaisessa Pohjolassa kantahämäläisessä pikkukylässä.

Haugenin conviviality-tulkinnan näkökulmasta on tärkeää ymmärtää, mitä relationaalisuudella tarkoitetaan. Relationaalisuus lähtee oletuksesta, jonka mukaan yksilön minuus rakentuu sosiaalisissa suhteissa toisiin ihmisiin. Merkitykselliset ihmissuhteet muokkaavat yksilön kokemusta omasta itsestä ja identiteetistä.<sup>10</sup> Näin ollen myös elämän perimmäiset arvot tule-

---

10 Nedelsky 2011, 19–20.

vat esille ihmissuhteiden kentässä. Yhdysvaltalainen professori Barbara McClure korostaakin sitä, kuinka relationaalisuuden alku on yksilön suhteessa Jumalaan tai korkeampaan voimaan ja muihin ihmisiin.<sup>11</sup> Edellä kuvatuilla kantahämäläisillä nuorilla oli vain vähän suhteita pakolaisnuorten kanssa ja suhde korkeampaan voimaan puuttui tai oli nuorten kokemuksissa epäselvää, erityisesti ensimmäisen fokusryhmän nuorten keskusteluissa. Tämä sai osan nuorista nauramaan hämillään erilaiselle uskonnolle, jolloin suhdetta tai kohtaamisen kokemusta ei päässyt syntymään.

Lukiessani viehätyn Sundermeierin erilaisuuden hermeneutiikasta. Monet tieteelliset käsitteet, kuten sosiaalinen pääoma tai sosiaalinen koheesio, korostavat samanlaisuutta tai tavoitetta lisätä koheesiota. Erilaisuuden hermeneutiikan tavoitteena on ymmärtää toista, joka saa rauhassa pysyä erilaisena. Jotakin häivähdyistä erilaisuuden hermeneutiikasta näkyi vanhempien kantahämäläisnuorten fokusryhmäkeskusteluissa. Nuoret tuomitsivat näkemänsä rasismien ja halusivat ymmärtää kohtaamaansa erilaisuutta. Tämän lisäksi he ilmaisivat halun kohdata eri tavalla uskovia nuoria ja oppia ymmärtämään heitä. Nämä nuoret oli johdatettu fokusryhmässä kerrotun esimerkin avulla pohtimaan erilaisuutta. Narratiivinen lähestymistapa voisi jatkossakin olla erilaisuuden hermeneutiikan mahdollistaja, ainakin nuorten parissa. Kaikkien Suomessa tarvitaan uskonnosta ja erilaisuudesta puhumisen kulttuuria. Sekularisaatiopuhe on monin paikoin mennyt siihen, että pelätään nostaa mitään uskontoon viittaavaakaan keskusteluun mukaan.

Arvostan Sundermeierin erilaisuuden hermeneutiikassa myös sitä, että hän tutkijateologina myöntää, että kaikki ei aina paperilla näytä samalta kuin todellisessa elämässä ja että myös hänen malliaan tulee testata elävien ihmisten parissa. Tässä raporttoimani tutkimuksen lähtöasetelmana ei ollut testata erilaisuuden hermeneutiikkaa. Oikeastaan tavoitteena oli vain sisällyttää myös maahanmuuttajanuorisoa tutkimukseen, jonka päätarkoituksena oli selvittää uskonnollisten yhteisöjen tukea nuorille. Rungas pakolaisten saapuminen tutkimuspaikkakunnalle juuri kenttätöön aikaan sai tutkimusryhmämme kuitenkin kiinnostumaan myös yhdessä elämisen taidosta.

Seurakuntien diakoniatyö aktivoitui kiitettävästi pakolaisten tultua Suomeen. Tämän lisäksi olen havainnut jonkun verran teoreettista teologista keskustelua siitä, miten pakolaiset tulisi ottaa vastaan. Sellaista käytännön toimintaa, joka huomioisi myös kriittisen reflektion, en ole kuitenkaan juuri nähnyt. Teologiaa, jossa toiminta ja tutkimus otetaan todesta, näkyy tänä päivänä eniten

---

11 McClure 2010.

globaalin etelän missiologiassa ja muutenkin siellä, missä vapautuksen teologian annetaan vaikuttaa koko tutkimusprosessiin. Vapautuksen teologian vaikut-taman toimintatutkimuksen parissa voisikin syntyä kiinnostavaa erilaisuuden hermeneutiikkaa. Tässä tarvittaisiin tutkimukseen sitoutuneita yhteisöjä, jotka kriittisesti lähtisivät kehittämään yhdessä elämisen mallia.

Kansainvälinen YOMA-projektimme, jonka puitteissa edellä käsittelemäni aineisto kerättiin, ei kuitenkaan seurannut vapautuksen teologian menetelmiä tutkimuksen suunnittelussa. Siksi siinä ei pyritty muodostamaan erityisiä tutkimusyhteisöjä, joissa yllä kuvatun kaltaista kriittistä prosessia olisi lähdetty toteuttamaan. Tutkimuksen aineistona olleet fokusryhmätkin oli muodostettu niin, että pakolaisnuoret osallistuivat omaan ryhmäänsä vastaanottokeskuksessa ja kantahämäläiset nuoret omiin ryhmiinsä nuorisotalolla. Olisi kiinnostavaa muodostaa pieniä yhteisryhmiä maahanmuuttaja- ja kantasuomalaisnuorista ja keskustella näissä siitä, millä tavalla on mahdollista jakaa elämää yhdessä erilaisuudesta huolimatta. Ryhmän tulisi olla riittävän pitkä prosessi, jossa tutustutaan toisiin paremmin ja jossa aitoa kohtaamista syntyisi.

## 15.5 Johtopäätökset

Olen käsitteletyt artikkelissani kantasuomalaisten ja pakolaisnuorten koke-muksia yhdessä elämisen taidosta pienellä kantahämäläisellä paikkakunnalla. Tutkimukseni osoittaa, että yhdessä elämisen taito on hyvin idealistinen käsite ja käytännön tilanne on usein paljon haastavampi. Nuoret kuvasivat epä-onnistuneita kohtaamisen kokemuksia tai yhteisössä kulkevia juoruja. Vain muutamit kantasuomalaiset nuoret olivat kunnolla tavanneet tai tutustuneet pakolaisnuoriin. Tässä täytyy huomioda, että pakolaisnuoret elivät jatkuvassa muutoksessa, eivätkä tästä syystä yleensä viipyneet tutkimuspaikkakunnalla muutamaa kuukautta pidempään. Sundermeierin kuvaamassa keskiaikai-sessa Espanjassa kyse oli pitkäaikaisesta rinnakkain asumisesta. Myös tuota keskiaikaista tilannetta on kritisoitu siitä, että vaikka asuttiin pidempään rinnakkain, todellista kohtaamista tapahtui melko vähän.

Artikkelin alussa viittaamassani Nagyn & Frederiksin maahanmuuttoa käsittelevässä kirjassa korostetaankin, että paikkakunta vaikuttaa pakolaisten kokemuksiin silloin, kun he ovat asuneet siellä riittävän pitkään.<sup>12</sup> Tutki-mallamme kantahämäläisellä pikkupaikkakunnalla ei ollut vielä tästä kyse.

---

12 Nagy & Frederiks 2016, 3–4.

Pakolaiset olivat juuri saapuneet, ja heillä oli vain joitakin kohtaamisen kokemuksia paikallisten kanssa. Yhdessä elämisen kokemus vaatii yhteisiä rutiineja ja yhteisen arjen jakamista. Nuorten tilanteessa luonteva paikka jakaa yhteistä arkea on koulu. Paikkakunnan koulussa pakolaisnuoret osallistuivat omalle valmentavalle luokalleen, eikä tätäkään kautta ollut vielä tapahtunut yhteisen koulupäivän jakamista.

Haugenin mukaan conviviality rakentuu kolmesta osa-alueesta: kunnioituksesta, suhteista ja vastavuoroisuudesta. Näistä eniten kantahämäläisten ja pakolaisnuorten kohtaamisen kokemuksissa löytyi kunnioitusta. Relationaalisuus eli suhteet jäivät vähäisen tutustumisen takia niukoiksi, minkä vuoksi vastavuoroisuudesta ei voinut puhuakaan.

## Lähteet ja kirjallisuus

Addy, Tony (ed.)

2013 Seeking Conviviality: Re-forming Community Diakonia in Europe. The Lutheran World Federation: Geneva.

Congdon, David W.

2016 Emancipatory Intercultural Hermeneutics: Interpreting Theo Sundermeier's *Differenzhermeneutik*. – Mission Studies 33/2, 127–146.

Dimeglio, Isabelle & Janmaat, Jan Germen & Mehaut, Philippe

2013 Social Cohesion and the Labour Market: Societal Regimes of Civic Attitudes and Labour Market Regimes. – Social Indicators Research 111/3, 753–773.

Forrest, Ray & Kearns, Ade

2001 Social cohesion, Social Capital and the Neighbourhood. – Urban Studies 38/12, 2125–2143.

Fridolfsson, Charlotte & Elander, Ingemar

2012 Faith and place: Constructing Muslim Identity in a Secular Lutheran Society. – Cultural Geographies 20/3, 319–337.

Haugen, Hans Morten

2015 Approaches to Inclusive and Equitable Societies: Diaconal Perspectives. – Diaconia 6, 150–166.

- Kuusisto, Arniika & Kuusisto, Elina & Holm, Kristiina & Tirri, Kirsi  
2014 Gender variance in interreligious sensitivity among Finnish pupils.  
– *International Journal of Children's Spirituality* 19/1, 25–44.
- McClure, Barbara J.  
2010 *Moving beyond Individualism in Pastoral Care and Counseling. Reflections on Theory, Theology, and Practice.* Eugene, OR: Cascade Books.
- Nagy, Dorottya & Frederiks, Martha  
2016 Introduction. – *Religion, Migration and Identity: Methodological and Theological Explorations.* Ed. by Dorottya Nagy & Martha Frederiks. Leiden: Brill. 1–8.
- Nedelsky, Jennifer  
2011 *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law.* New York: Oxford University Press.
- Novikoff, Alex  
2005 Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma. – *Medieval Encounters* 11/1–2, 7–36.
- Sundermeier, Theo  
1986 Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. – *Ökumenische Existenz heute.* Hrsg. von W. Huber, D. Ritschl & T. Sundermeier: Gutersloh. 49–100.
- Wijsen, Frans  
2007 *Seeds of Conflict in a Haven of Peace: From Religious Studies to Interreligious Studies in Africa.* Amsterdam: Rodopi B.V.
- Vähäkangas, Auli & Leis-Peters, Annette  
2018 On the Need of Conviviality: Experiences of Religious Diversity of Nordic Youth. – *Exchange* 47, 71–89.

## 16 MISSIONAALISUUS KAUPUNGISSA

---

*Henrietta Grönlund*

### 16.1 Johdanto

Missionaalisuus viittaa kokonaisvaltaiseen käsitykseen lähetyksestä kirkon olemuksena, siihen, että kirkko missionaalisen olemuksensa mukaisesti suuntautuu kohti sitä ympäröivää maailmaa. Tarkastelen seuraavassa missionaalisuutta kaupunkikonteksteissa, eli sitä, millaista urbaania maailmaa kohti kirkko kurottuu ja millaisia reunaehdoja urbaanit kontekstit asettavat missionaaliselle kirkolle.

Urbaania keskeisesti määrittävä piirre on ihmisten suuri määrä tiheällä maantieteellisellä alueella. Tämä vaikuttaa alueen infrastruktuuriin, elinkeinoihin ja elämänmuotoon, jotka eroavat maaseutumaisista tai haja-asutusalueiden konteksteista. Kaupunkeja on ollut jo tuhansia vuosia sitten, mutta laajempi kaupungistumiskehitys liittyi maatalouden kehittymiseen, mikä taas mahdollisti yhä suuremmalle joukolle keskittymisen muuhun työhön kuin ravinnon tuottamiseen. Kaupankäynti ja etenkin 1800-luvulta alkanut teollistuminen kiihdyttivät työvoiman ja tuotannon keskittymistä kaupunkeihin. Tänä päivänä kaupungeissa asuu yli puolet maailman väestöstä, vuonna 2050 arviolta lähes 70 prosenttia.<sup>1</sup> Kaupungistuminen on megatrendi, jota ympäröivään maailmaan suuntautuva kirkko ei voi sivuuttaa.

Kaupungit – kuten myös erilaiset maaseutu- ja haja-asutusalueet – ovat kaikki joiltain osin paikallisia ”yksilöitä”, joihin vaikuttaa monin tavoin niiden yhteiskunnallinen ja historiallinen konteksti. Mumbai ja Helsinki ovat molemmat kaupunkeja ja urbaaneja ympäristöjä, mutta on selvää, että keskinäisiä eroja on varsin paljon. Kaupungin koko, sijainti ja historia vaikuttavat monen muun tekijän ohella siihen, millainen paikka kukin kaupunki on. Samoin

---

1 World Urbanization Prospects 2018.



kirkkojen ja lähetyksen toimintaympäristö on erilainen erilaisissa kaupungeissa ja erilaisissa urbaaneissa ympäristöissä. Uskontotilanne, uskonnollinen kulttuuri ja historia, uskonnonvapauden tila, uskonnon ja politiikan suhde sekä esimerkiksi uskonnon tärkeys yksilöille vaikuttavat kirkkojen toiminnan mahdollisuuksiin ja keinoihin.

Myös ihmisoikeustilanteet ja elintaso vaihtelevat. Ne vaikuttavat paitsi uskontojen mahdollisuuksiin toimia myös tarpeisiin, joita ihmisillä on ja joihin kirkot pyrkivät vastaamaan. Uskonnon suhde esimerkiksi poliittiseen valtaan, konflikteihin, ihmisoikeuksiin ja sosiaalisiin ongelmiin eri urbaaneissa konteksteissa liittyykin usein enemmän muihin asioihin kuin kaupunkinäkökulmaan, eikä kaupunkikontekstin ja uskonnon suhdetta voida yksinkertaistaa. Siinä missä länsimaista kaupunkikehitystä ja kaupungistumista on viime vuosina tarkasteltu erityisesti kapitalismin ja markkinatalouden vallitsevaksi kasvaneen vaikutuksen näkökulmista, muualla relevantiksi on noussut myös esimerkiksi postkolonialistinen näkökulma, kaupungistumisen ottamat suunnat kolonialismista vapautumisen jälkeen.<sup>2</sup>

Myöskään urbaanin selkeä erottaminen maaseutumaisista tai haja-asutusalueista ei ole ongelmatonta. Kaupungistuminen ilmiönä muokkaa monin eri tavoin myös maaseutumaisemmiksi miellettyjä ympäristöjä ja ihmisten elämää kaikkialla.<sup>3</sup> Kahtiajako urbaanin ja ei-urbaanin välillä, eli koko perinteinen näkemys kaupungista muista erotettavana asumisen ja elämisen muotona, onkin kyseenalaistettu, koska kaupunkien muodot, maantieteelliset asemoitumiset ja institutionaaliset muotoutumiset vaihtelevat niin paljon – samoin kuin kaupunkien ulkopuolisten alueiden tilanteet. Esimerkiksi kymmenien miljoonien asukkaiden usein kaupungin viralliset rajat ylittävät megakaupungit, kaupunkienvälinen infrastruktuuri, kuten tunnelit, lentokentät ja tiet oheispalveluineen, ja maanviljelyn teollistuminen haastavat ajatuksen urbaanista ilmiönä, joka on mahdollista rajata maantieteellisesti. Lisäksi urbaani leviää maaseutumaisemmille alueille urbanisoitumisen lieveilmiöiden, kuten globaaliin kysyntään vastaavien halpatyövoiman keskusten tai palvelinkeskusten myötä. Kaupungistuminen yhdistyy myös muihin globaaleihin, kiihtyviin ilmiöihin, kuten valtioiden heikentymiseen ja markkinoiden vahvistumiseen, jolloin talous ja omistukset liikkuvat valtioiden rajoista välittämättä.<sup>4</sup>

2 Van der Veer 2015, 4–5.

3 Brenner & Schmidt 2015; Herman ym. 2012.

4 Brenner & Schmidt 2015, 152.

Urbaanin ja ei-urbaanin rajojen sumeutumisen lisäksi urbaanin rajoja haastaa kaupunkien keskinäinen verkottuneisuus. Kaupungit eivät ole irrallisia toisistaan, vaan esimerkiksi eri maiden pääkaupungit tekevät paljon yhteistyötä. Toisaalta kaupungit myös kilpailevat keskenään esimerkiksi investoinneista. Monenlaiset kaupalliset tuotteet ja talouden pääomat, ihmisvirrat, kuten turismi ja maahanmuutto, sekä myös aatteelliset vaikutteet liikkuvat globaalisti, ja kaupungit ovat näiden virtausten erityisiä solmukohtia. Tietoverkot ja nykyaikainen matkustuskulttuuri kiihdyttävät yhteyksiä. Huolimatta keskinäisistä eroistaan kaupungit ja niiden erilaiset urbaanit kulttuurit joiltain osin sekoittuvat globaalien virtausten myötä. Esimerkiksi maahanmuuton myötä ihmiset tuovat mukanaan asioita aiemmista asuin-ympäristöistään ja kulttuureistaan ja ovat yleensä myös eri tavoin jatkuvassa yhteydessä aiempiin kotimaihinsa.

Tästä urbaanien ympäristöjen moninaisuudesta ja kaupungistumisen ilmiön moniulotteisuudesta huolimatta kaupungeilla maantieteellisinä paikoina on keskenään yhteisiä piirteitä, jotka vaikuttavat niiden toimintaan maanosasta ja yhteiskunnallisesta kontekstista riippumatta. Nämä piirteet vaikuttavat ihmisten elämään kaupungeissa ja sitä kautta myös uskontoon ja uskonnollisten yhteisöjen toimintaan, kirkkoihin ja niiden missioon. Tar kastelen seuraavassa ensin näitä urbaaneille konteksteille ominaisia piirteitä, eritellen kaupunkimaisia ympäristöjä toimintaympäristöinä. Sen jälkeen eritelen kaupunkiympäristöjen lainalaisuuksia uskonnon ja missionaalisuuden näkökulmista ja pohdin kirkkojen työn lähtökohtia, tarpeita ja mahdollisuuksia urbaaneissa konteksteissa.

## 16.2 Kaupungit erityisinä toimintaympäristöinä

Emerson ja Johnson ovat uskontoa ja urbaania käsittelevässä artikkelissaan määritelleet ”urbaanin” sosiaalisten verkostojen systeemiksi fyysisessä tilassa.<sup>5</sup> Tämä sosiaalisten verkostojen systeemi seuraa ihmisten jatkuvasta vuorovaikutuksesta, jossa liikkuu tietoa, resursseja, tuotteita, sosiaalisia suhteita, sosiaalista tukea, palveluja, rahaa ja valtaa. Vaikka urbaani voidaan nähdä myös kaupunkien rajat ylittävänä ilmiönä, kulminoituu se erityisesti kaupunkeihin, joissa nämä verkostot ovat tiheimmillään. Tämä verkostojen tiheys myös luo erityisiä lainalaisuuksia, jotka ovat yhteisiä keskenään hyvin erilaisillekin

---

5 Emerson & Knight Johnson 2018, 4.

kaupungeille ja jotka tekevät kaupungeista omanlaisiaan konteksteja – myös uskonnolle.

Sosiaalisten verkostojen tiheys tuottaa mittakaavahyötyä tarvituissa palveluissa. Tilastolliset analyysit osoittavat, että kaupunkien kasvaessa tarvittujen palvelujen määrä ei kasva samassa suhteessa kuin ihmisten määrä, vaan suhteessa pienempi määrä palveluja riittää suuremmalle joukolle. Kun kaupungin väkimäärä kasvaa tilastollisesti 500 000 asukkaasta miljoonaan, tarvittujen palvelujen määrä ei tuplaannu, vaan miljoonan asukkaan kaupunki tarvitsee vain 85 prosenttia lisää infrastruktuuria. Sosiaalisten verkostojen tiheys saa aikaan myös tuottavuutta. Kaupungin ihmismäärän ja siten sosiaalisten verkostojen systeemin kasvaessa ekonominen aktiivisuus, innovaatioiden määrä, keskipalkat, patenttien määrä ja esimerkiksi ravintoloiden määrä kasvavat suhteessa enemmän kuin ihmismäärä. Kaupungin ihmismäärän kaksinkertaistuksessa esimerkiksi patenttien, bruttokansantuotteen ja ekonominen aktiivisuuden määrä ei vain kaksinkertaistu vaan kasvaa tilastollisesti 115 prosenttia.<sup>6</sup>

Valitettavasti tämä sosiaalisten verkostojen systeemin kasvun aikaansaama tehokkuus ei ole vain positiivista. Myös kielteiset asiat, kuten rikollisuus ja alueiden eriytyminen hyväosaisempiin ja huono-osaisempiin, lisääntyvät vastaavalla kiihtyvällä vauhdilla kaupunkien koon kasvaessa. Esimerkiksi asunnottomuus on Suomessakin erityisesti suurimpien kaupunkien ongelma. Kaupungit siis tuottavat sekä hyvää että huonoa yhä tehokkaammin kasvaessaan, sosiaalisten verkostojen systeemien tihtyessä. Kaupunkien elämänrytmi on kaiken kaikkiaan kiivaampi, erilaisia asioita on tarjolla enemmän, elämä tuntuu täydemmältä ja kiireisemmältä ja usein onkin sitä. Mitä suurempi kaupunki, sitä enemmän asioita ja toisia ihmisiä ihmiset kohtaavat päivittäin. Ihmiset tutkitusti muun muassa kävelevät nopeammin kaupungeissa. Kaupunkien rytmi tuottaa myös stressiä, joka sekin lisääntyy kiihtyen kaupungin koon kasvaessa.<sup>7</sup>

Kaupunkiympäristö vaikuttaa myös ihmisten keskinäiseen vuorovaikutukseen, sillä jokainen kaupunkilainen kohtaa kaupunkitilassa jatkuvasti lukemattomia toisia. Jo ensimmäiset sosiologit 1800- ja 1900-lukujen taitteessa, kaupungistumisen kiihtyessä, pohtivat tämän vaikutusta ihmiseen. Kaupungit nähtiin ylipäätään kuormittavina ympäristöinä, ajateltiin, että niiden tarjoamat liialliset ärsykkeet olisivat liikaa ihmisen mielelle. Vaikka esimerkiksi Simmel yhtäältä kuvaili *Suurkaupunki ja moderni elämä* -teoksessaan

6 Emerson & Knight Johnson 2018, 5, perustuen Westin (2017) tutkimuksiin.

7 Emerson & Knight Johnson 2018, 5–6, 9, perustuen Westin (2017) tutkimuksiin.

suurkaupunkien mahdollistavan yksilöille henkistä liikkumatilaa ja yksilöllisiä elämänvalintoja vastapuolina pikkukaupunkien normeille, perinteille ja ennakkoluuloille, hän toisaalta näki ihmispaljouden aiheuttavan turtumista toisiin ihmisiin, laskelmoivuutta, varautuneisuutta ja yksinäisyyttä.<sup>8</sup>

Nämä ihmissuhteisiin liittyvät kielteiset käsitykset eivät kuitenkaan näytä tutkimustiedon perusteella toteutuneen. Ei ole pystytty osoittamaan, että kaupunkikonteksti aiheuttaisi esimerkiksi ystävyys-suhteiden määrän vähenemistä tai niiden kokemista vähemmän merkityksellisinä. Itse asiassa ihmisillä on todettu keskimäärin olevan jotakuinkin sama määrä läheisiä ystäviä ja sosiaalisia suhteita riippumatta kaupungin koosta.<sup>9</sup> Myöskään yhteisöihin liittyminen ei ole loppunut. Ystävyys-suhteet ja yhteisöt kylläkin muodostuvat yhä useammin valinnan kautta eivätkä annettuina, kuten suku- tai kyläyhteisö. Tämä liittyy laajempaan, etenkin länsimaiseen modernisoitumiskehitykseen ja siihen kietoutuvaan yksilöllistymiseen, jonka myötä yksilöllä nähdään olevan yhä enemmän vapautta ja toisaalta myös vastuuta ohjata itse elämäänsä ja toteuttaa itseään yhteisöjen tai yhteiskunnan ohjaavan vaikutuksen sijaan.<sup>10</sup> Monissa urbaaneissa konteksteissa yksilö valitsee ja samalla joutuu itse etsimään ja saavuttamaan ystävyys-suhteensa, yhteisönsä ja ryhmänsä.

Tämän mahdollistamiseksi kaupungeissa on suuri määrä erilaisia organisaatioita, yhdistyksiä ja palveluja, jotka koordinoivat ihmisten välisiä suhteita ja toimintaa sekä yhdistävät ihmisiä kiinnostuksen kohteiden tai muiden tarpeiden perusteella. Ihmissuhteet siis joiltain osin muuttuvat organisoidummiksi, välitetyiksi. Tämä kehitys koskee ylipäättään modernisoituneita yhteiskuntia, jotka ovat monilta osin siirtyneet yhteisöllisemmästä elämänmuodosta yhteiskunnalliseen, organisoidumpaan toimintatapaan muun muassa työnjaossa ja hoivassa,<sup>11</sup> mutta toimintatapa korostuu kaupungeissa. Suhteet muodostuvat yksilön kiinnostuksen kohteiden ja toiminnan myötä, ja yksilölle on tarjolla mahdollisia suhteita ja ryhmiä ainakin periaatteessa erittäin paljon. Urbaani voidaankin nähdä myös niin sanotun sosiaalisen pääoman osalta tiheänä kontekstina mahdollisten kontaktien, verkostojen ja yhdessä toimimisen näkökulmasta.<sup>12</sup>

---

8 Simmel 2005.

9 Emerson & Knight Johnson 2018, 8.

10 Beck & Beck-Gernsheim 2002.

11 Vrt. Tönniesin Gemeinschaft–gesellschaft-erottelu, esim. Töttö 1996.

12 Emerson & Knight Johnson 2018, 5.

Tämä tarkoittaa moninaisuutta. Koska kaupungeissa on paljon ihmisiä, niissä on paljon erilaisia kiinnostuksen kohteita ja elämäntapoja. Lisäksi maahanmuutto keskittyy kaupunkeihin, mikä myös lisää niiden moninaisuutta. Organisaatiot, toimintatavat, palvelut ja harrastukset voivat erikoistua yhä tarkemmin, kun väestöä on enemmän. Kaupungeista löytyy riittävästi esimerkiksi jonkin tietyn koirarodun tai erikoisemman urheilulajin harrastajia, jotta heillä voi olla oma yhdistys tai ryhmä. Samoin muodostuu erilaisia alakulttuureja sitä enemmän, mitä suurempi kaupunki. Kaupunkien tiheys myös luo intensiteettiä alakulttuureihin. Jakaessaan samaa kaupunkitilaa tai eläessään toistensa läheisyydessä erilaisia alakulttuureja edustavat ihmiset kohtaavat toisiaan väistämättä, mikä voi johtaa jännitteisiin tai konflikteihin. Vähintäänkin erilaisuuden läheisyys korostaa henkilökohtaisen ja ryhmäidentiteettien muodostumiseen ja kokemiseen liittyen ihmisten käsitystä siitä, miten heidän alakulttuurinsa ja he sen mukana eroavat muista ryhmistä. Toisaalta läheisyys johtaa vaikutteiden leviämiseen, luovuuteen ja vaihtoon, kun ryhmät soveltavat toistensa innovaatioita tai reagoivat toisten toimintaan. Kaupunkikontekstit ovatkin yleensä myös keskimääräistä epäsovinnaisempia, kun ensin poikkeaviksi koetut innovaatiot leviävät muiden vaikutteiden tavoin.<sup>13</sup>

Kaupunkeihin liitetty epäsovinnaisuus ja edellä käsitelty vapaus myös houkuttelevat kaupunkeihin ihmisiä, jotka kokevat pienemmät yhteisöt rajoittaviksi tai liian sovinnaisiksi. Monilta osin kaupunki onkin myös lupaus ja toive, milloin vapaudesta, elämyksistä ja oman itsen näköisestä elämästä, milloin mahdollisuudesta työhön ja elantoon, joita aiempi asuinpaikka ei ole pystynyt tuottamaan.<sup>14</sup> Kaupungit ovat ylipäättään paitsi materiaalisia myös merkitysympäristöjä, joiden merkitys rakentuu kokemusten ja tulkintojen kautta. Mielikuvat, myytit ja kulttuuri liittyvät kaupunkiin sosiaalisesti rakentuneen ja jatkuvasti rakentuvan negatiivisten ja positiivisten merkitysten tason.<sup>15</sup> Verkostoineen, organisaatioineen ja kiihtyvine rytmeineen kaupungeissa eittämättä on paljon erilaisia mahdollisuuksia. Selvää kuitenkin on, että kaikkien kaupunkeihin muuttavien toiveet paremmasta elämästä eivät toteudu megakaupunkien slummeissa eivätkä suomalaisissakaan kaupungeissa.

---

13 Emerson & Knight Johnson 2018, 11–13.

14 Orsi 1999.

15 Orsi 1999; Shields 1991.

## 16.3 Maallistunut kaupunki?

Mitä tämä kaikki sitten tarkoittaa uskontojen näkökulmasta? Edellä esitelty tekijät vaikuttavat keskeisesti siihen, millaiseksi ihmiselämä urbaaneissa konteksteissa muodostuu, miten ihmiset toimivat, organisoivat toimintaansa, liittyvät toisiinsa ja kokevat kaupungin ja elämän kaupungissa. Urbaani ei siis ole vain tausta ihmisten elämälle eikä siis myöskään uskonnolle, vaan vaikuttaa niihin eri tavoin. Kaupungistuminen vaikuttaa siihen, miten ihmiset, yhteisöt ja kokonaiset yhteiskunnat elävät ja toimivat suhteessa uskontoon, miten uskonto ilmenee ja miten se on läsnä ihmisten elinympäristöissä.

Länsimainen yhteiskuntatieteellinen tutkimus oletti pitkään, että modernisaatio ja siihen kietoutuvat ilmiöt, kuten tieteellisen maailmankuvan voimistuminen, yksilöllistyminen ja kaupungistuminen, johtavat uskonnon merkityksen vähenemiseen ja lopulta sekularisaatioon. Uskonnon ajateltiin eriytyvän muusta yhteiskunnasta ja siirtyvän yksityisen elämänalueen piiriin. Yksilöiden uskonnollisuuden uskottiin vähenävän ja hiipuvan.<sup>16</sup> Totta onkin, että modernisaatio on muuttanut uskonnon julkista roolia ja yksilöiden uskonnollisuutta erityisesti Euroopassa. Uskonto on ainakin lainsäädännön tasolla eriytynyt itsenäisemmäksi muusta yhteiskunnasta, ja perinteisin mittarein tarkasteltu uskonnollisuus on selkeästi vähentynyt. Esimerkiksi kirkon jäsenmäärä, kirkossa käynti sekä usko oppiin ja opetuksiin ovat vähentyneet myös Suomessa.<sup>17</sup>

Modernisaatio tai kaupungistuminen eivät kuitenkaan kumpikaan ole itsessään eivätkä suhteessa uskontoon lineaarisia tai johdonmukaisesti kaikkialla samanlaisena toteutuvia prosesseja. Yhteiskuntatieteellinen tutkimus on painottunut länsimaihin, ja tietynlaisen maallistumiskehityksen yhteys modernisaatioon korostuu pääosin vain Euroopassa. Muualla maailmassa, etenkin länsimaiden ulkopuolella, vastaavaa kehitystä ei ole samassa määrin nähtävissä.<sup>18</sup> Missionaalisuus on erilaista länsimaissa kaupungissa kuin kasvavan kristinuskon konteksteissa. Globaalin urbanisoitumisen ja kaupunkien keskinäisen verkottumisen myötä muiden maanosien modernit, joissa uskonto on usein hyvinkin keskeinen, vaikuttavat myös länsimaisiin konteksteihin ihmisten, elämäntapojen ja ylipäättään kaikenlaisten vaikutteiden virtausten kautta. Tämä tarkoittaa esimerkiksi eri yhteisöjen lähetystyön

16 Esim. Berger 1967.

17 Ketola 2016, 62, 67; Sohlberg & Ketola 2016, 23, 29.

18 Eisenstadt 2002; van der Veer 2015.

suuntien moninaistumista. Kristinuskon painopisteen siirryttyä pois Euroopasta Eurooppa muuttuu yhä useammin myös lähetystyön kohteeksi, ja esimerkiksi maahanmuuton myötä muiden maanosien uskonnollisuus ja niistä nousevat lukuisat erilaiset yhteisöt ovat myös osa Euroopan ja Suomenkin sisäistä uskonnollisuutta.

Uskonto ei ole Euroopassakaan eriytynyt missään vaiheessa julkisesta tilasta täysin. Se voi myös ottaa ja saada erilaisia ja uusia julkisia rooleja, esimerkiksi osana kansalaisyhteiskuntaa, myös urbaaneissa konteksteissa.<sup>19</sup> Yksilöiden uskonnollisuuden mittaaminen jäsenyyksillä tai uskolla uskontokuntien opinkohtiin ei myöskään kuvaa uskonnollisuuden koko todellisuutta. Esimerkiksi Voas on kutsunut eurooppalaisen uskonnollisuuden todellisuutta termillä *sumeä uskollisuus* (engl. *fuzzy fidelity*); valtaosaa eurooppalaisista ei kuvaa termi uskonnollinen tai ei-uskonnollinen, vaan todellisuus on tätä moniulotteisempi. Ihmiset yhdistelevät uskonnollisuudessaan tai etsinnässään perinteisiä ja yksilöllisiä elementtejä sekä vapaampaa spirituaalisuutta ja kokemuksellisuutta.<sup>20</sup> Eletty urbaani uskonto toteutuu virallisten toimijoiden ja instituutioiden piirissä ja niihin liittyen, mutta myös niiden ulkopuolella ja väleissä, kaupunkitilassa, kaduilla ja tavallisessa arjessa, yksilöiden ja esimerkiksi alhaalta ylös rakentuvien tai maahanmuuttajien uskonnollisten yhteisöjen toiminnassa.<sup>21</sup>

Siinä missä sekularisaatio-teesi on olettanut maallistumisen yleisesti lisääntyvän ja uskonnon vähenevän, urbaaneissa konteksteissa voidaan nähdä maallistumisen ja uskonnollisuuden kummankin toteutuvan ja jopa voimistuvan samaan aikaan. Kaupungeissa ryhmien identiteetit ja ideologiset rajat korostuvat erottautuessaan muista, ja ryhmät toisaalta saavat toinen toisiltaan jatkuvassa reflektiossa vaikutteita. Samassa kaupunkitilassa uskonnottomuus ja eri uskonnot, myös niiden sisäiset alakulttuurit ja ryhmät, ovat siis väistämättä jonkinlaisessa vuoropuhelussa ja tietyllä tavalla haastavat toinen toisiaan. Oman alakulttuurin tai ryhmän identiteetin kirkastaminen toisesta maailmankatsomuksesta erottautumalla voi kiihdyttää fundamentalistisia ja liberaaleja tulkintoja kuten myös uskonnollisuutta ja uskonnottomuutta. Omasta ajattelusta poikkeavan tai jopa sitä haastavan tai vastustavan ryhmän läsnäolo lisää tarvetta oman ajattelun kirkastamiseen ja perusteleamiseen.<sup>22</sup>

19 Asad 2003; Pessi & Grönlund 2018.

20 Utriainen 2018; Voas 2009.

21 Baker 2013; Smith 2013.

22 Emerson & Knight Johnson 2018, 13.

Uskontoa haastavat kehityskulut voivat siis samaan aikaan hieman paradoksaalisestikin myös voimistaa uskonnollisia ilmiöitä. Kun uskontoneutraaliuden vaatimukset vievät tilaa uskonnolta, uskonnolliset toimijat joutuvat luomaan uusia, innovatiivisia tapoja toteuttaa uskontoa urbaanissa tilassa. Uskontoa haastavat ilmiöt voivat myös korostaa ihmisten ja yhteisöjen tarvetta vaihtoehtoisille arvoille tai jaetulle uskonnolliselle tilalle ja tätä kautta lisätä kysyntää uskonnolliselle toiminnalle.<sup>23</sup>

Kaupungit ovat ylipäättään innovatiivisia ja dynaamisia ympäristöjä myös uskonnoille. Kaupunkien edellä käsitelty mittakaavavaikutus vaikuttaa elämäntapojen kenttään ja lisää esimerkiksi elämäntapomallisia innovaatioita. Kaupungeissa tapahtuu jatkuvaa etsintää, kokeilua ja muutosta. Ne ovat niin sekulaarien kuin uskonnollisten liikkeiden hermokeskuksia, koska niissä sosiaalisten verkostojen systeeminä on riittävästi ihmisiä alakulttuureihin ja monenlaisia resursseja ja vaikutteita uudenlaisten ajatusten, toimintatapojen, yhteisöjen ja alakulttuurien syntyymiseen. Esimerkiksi fundamentalistiset uskonnolliset liikkeet ovat pääosin urbaaneja liikkeitä. Kaupungit ovat usein kaikenlaisten uskonnollisten innovaatioiden ja uusien toimintamallien keskuksia.<sup>24</sup>

Moninaisuus, vaihtoehtojen suuri määrä ja valitsemisen kulttuuri vaikuttavat myös urbaaniin uskonnollisuuteen. Kun uskonnollisia yhteisöjä on tarjolla paljon, yksilö on ainakin joiltain osin vapaampi valitsemaan niistä itselleen mieluisimman, jolloin samoin ajattelevat ihmiset etsiytyvät yhteen. Tämä tekee urbaanien uskonnollisten yhteisöjen toiminnasta helposti eriytynyttä niin, että erilaisia näkökulmia edustavat ihmiset eriytyvät omiin yhteisöihinsä. Toimintatapa on korostuneempi lähtökohtaisesti moniuskontoisissa konteksteissa, mutta tilanne on todellisuutta myös Suomessa, jossa erilaisia uskontoja ja uskonnollisia yhteisöjä toimii etenkin kaupungeissa huomattavan paljon. Eriytyneisyys on totta myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä. Kirkko kyllä edustaa toimintatapaa, jossa samaan seurakuntaan kuuluvat kaikki tietyn maantieteellisen alueen evankelisluterilaiseen kirkkoon kuuluvat ihmiset, mutta kristityt etsiytyvät esimerkiksi herätysliikkeiden, Tuomas-yhteisön tai Sateenkaarimessun toimintaan mieltymystensä mukaan. Tällöin monesti ryhmien sisäinen koheesio ja homogeenisuus kasvavat ja ryhmien välinen heterogeenisyys ja eriytyminen lisääntyvät ryhmäidentiteettien ja -rajojen, sisäryhmien ja ulkoryhmien määrittelyjen ja muodostamisen

23 Emerson & Knight Johnson 2018, 13

24 Emerson & Knight Johnson 2018, 13.



myötä. Organisaatio- tai yhteisötasolla seurakuntien ja muiden uskonnollisten yhteisöjen on kaupunkien väenpaljoudessa myös mahdollista profiloida toimintaansa eri kohderyhmille, kuten vaikkapa urbaaneille nuorille aikuisille, sosiaalisia kysymyksiä korostaville, tietyllä maahanmuuttajaryhmälle tai karismaattisia vaikutteita etsiville, jolloin myös organisaatiot voivat erikoistua ja erilaistua toisistaan.

Kaupunkien lainalaisuuksista uskontoon vaikuttaa lisäksi kaupunkien tehokkuus myös kielteisissä asioissa, huono-osaisuudessa, eriarvoistumisessa, kiireessä ja stressissä. Uskontojen edustamille vaihtoehtoisille arvoille, sanomalle ja toiminnalle on kaupungeissa monia tarpeita. Missionaalisen kirkon rooli on sekä sanoin että teoin keskeinen esimerkiksi köyhyyden, syrjäytymisen ja ihmisoikeuksien kysymyksissä. Uskonnot voivat ylipäättään vastustaa ja kyseenalaistaa epäoikeudenmukaisuutta ja sortoa ja toimia erityisen haavoittuvassa asemassa olevien parissa. Niillä on myös keskeinen vastuu vastakkainasettelun vähentämisessä sekä dialogin edistämisessä erilaisten elämäntodellisuuksien ja elämänkatsomusten jakaessa samaa kaupunkitilaa. Edelleen uskonnot voivat vastustaa ja kyseenalaistaa ihmisiä erityisesti kaupungeissa uuvuttavaa kiirettä, kilpailukulttuuria, uusliberalistista politiikkaa ja talouden dominanssia ihmisten hyvinvoinnin sijaan. Näitä asioita esimerkiksi verrattain maallistuneessa Suomessa kirkolta odotetaan laajasti.<sup>25</sup> Ne voivat myös tarjota arvopohjaisia yhteisöjä ja kontakteja ihmisille, jotka etsivät merkityksellisiä ihmissuhteita ja yhteisöjä kaupunkien jatkuvien kohtaamisten ja väenpaljouden keskellä.

## 16.4 Urbaani missionaalisuus on sekä paikallista että globaalia

Kaupunkien lainalaisuudet vaikuttavat siis monin tavoin sekä kaupunkilaisten että kaupungeissa toimivien yhteisöjen ajatteluun ja toimintaan, myös uskontoon liittyen. Entä miten uskonto, erityisesti kristinusko, vaikuttaa kaupunkeihin ja kaupunkilaisten elämään? Mitä on missionaalisuus kaupungissa, ja miten se toteutuu? Missionaalisuuden toteutuminen kaupungissa, kääntyminen kohti kunkin kaupunkiympäristön elämäntodellisuuksia ja kaupungissa eläviä ihmisiä, tarkoittaa lähtökohtaisesti kunkin paikallisen kontekstin kysymysten ymmärtämistä. Kontekstuaalisella teologialla tarkoitetaan

---

25 Hytönen & Sorsa 2016, 225–226.

uskonnon, sen kirjoitusten ja tradition tulkintaa tiettyssä kontekstissa eli ympäristössä, niiden asettamista aktiiviseen vuoropuheluun kontekstin ja sen todellisuuden kanssa. Teologiaa ei nähdä jonain, jota sovelletaan tiettyyn kulttuuriin tai kontekstiin, vaan kulttuurit ja kontekstit tulevat teologian lähteiksi dialektisessa suhteessa tekstien ja tradition kanssa. Kontekstuaalinen teologia ottaa vakavasti kaiken tiedon kontekstisidonnaisuuden; taustamme, kulttuurimme ja historian vaihe vaikuttavat käsityksemme todellisuudesta, mikä ei voi olla vaikuttamatta käsityksiin Jumalasta, uskosta tai opista.<sup>26</sup>

Erilaiset kontekstuaaliset teologiat alkoivat kehittyä erityisesti 1970-luvulta alkaen, kun länsimaaisessa kontekstissa muokkautuneet teologiat eivät resonoineet muissa kulttuureissa ja niiden ajattelumalleissa. Länsimaiseen teologiaan liittyi myös usein alistava luonne ja muun muassa kolonialismin historia. Kontekstuaalisiin teologioihin sisältyykin Eurooppa-keskeisyyden, kolonialismin ja mieskeskeisyyden kritiikki. Niissä korostuu paikallisuus, tilannekohtaisuus ja kulttuuri.<sup>27</sup> Kontekstuaalinen teologia on kuitenkin moniulotteinen käsite, ja sen piiriin voidaan lukea erilaisia teologioita ja teologian tekemisen tapoja ja malleja, jotka vaihtelevat esimerkiksi sen suhteen, miten paljon painotetaan kristinuskon eksklusiivisuutta ja evankeliumin julistamista ja minkä verran yhteiskunnallisia kysymyksiä ja sosiaalista muutosta.<sup>28</sup>

Yksi kontekstuaalisen teologian suuntaus on erityisesti Iso-Britanniassa 1970-luvulta alkaen kehitetty urbaani teologia. Urbaani teologia syntyi vastauksena tilanteeseen, jossa keskiluokkainen, korkeakirkollinen anglikaaninen kirkko ei puhutellut työväenluokkaisempaa väestönosaa ja oli tästä syystä muuttumassa ihmisille etäiseksi erityisesti Britannian suurissa kaupungeissa. Britannian urbaanin teologian lähestymistavoissa otettiin vakavasti urbaanien kontekstien haasteet, kuten työttömyys, köyhyys, etninen moninaisuus ja siihen liittyvä rasismi. Urbaanin teologian myötä kirkko toimi näiden haasteiden parissa ja otti myös vahvasti kantaa poliittisesti. Toiminta asemoitui usein lähelle arkea. Teologiaa tehtiin pienyhteisöissä, kaupunkilaisten arjessa, ottaen vakavasti heidän elämäntodellisuutensa ja ongelmansa.<sup>29</sup>

Tällaisena urbaani teologia tulee lähelle vapautuksen ja yhteiskuntateologian (engl. *public theology*) käsitteitä ja suuntauksia. Erilaiset vapautuksen teologiat perustuvat käsitykselle, että köyhien, sorrettujen ja marginalisoitujen

26 Bevens 1999; Graham 2013; Latvus ym. 2010.

27 Bevens 1999; Vuola 1991.

28 Bevens 1999.

29 Graham 2013.

asettaminen etusijalle teologiassa ja kirkon elämässä sekä heidän oikeuksiensa konkreettinen puolustaminen ovat kristillisen uskon keskeinen vaatimus.<sup>30</sup> Yhteiskuntateologialla viitataan lähestymistapoihin, joissa teologia yhdistyy käytäntöön yhteiskunnallisissa (poliittisissa) kysymyksissä ja ongelmissa. Se on teologian kriittistä, refleksiivistä ja perusteltua osallistumista yhteiskunnassa köyhien ja syrjäytettyjen hyväksi.<sup>31</sup> Urbaaneissa konteksteissa toteutuvia teologioita tai urbaaneissa ympäristöissä toteutettavia, eri konteksteista lähteviä toimintamuotoja voi kuitenkin olla lukemattomia erilaisia. Kuten Smith on pelkästään Britannian sisäisestä moninaisuudesta todennut: ”Somalitaustaisten turvapaikanhakijoiden teologinen prosessi Sheffieldissä ei todennäköisesti ole samanlainen kuin asunnottomien Blackpoolissa.”<sup>32</sup>

Kontekstuaalisuus edellyttää kunkin yhteisön tai kysymyksen ymmärtämistä kussakin ympäristössä ja kuuntelemista kussakin elämäntodellisuudessa. Tämä tekee urbaanin kontekstuaalisen teologian ja ylipäätään uskonnon kontekstilähtöisen toiminnan moninaiseksi, moniääniseksi, pirstaleiseksi. Se voi nousta uraa luovan, kiireisen kaupunkilaisen tai perusoikeuksista syrjäytetyn elämänkysymyksistä, sekulaarimman länsimaisen tai elävästi moniuskontoisen kulttuurin elämäntodellisuuksista.<sup>33</sup> Kokonaisvaltaiseen missionaalisuuteen sisältyvät kuitenkin keskeisinä oikeudenmukaisuus-, ihmisarvo-, yhdenvertaisuus- ja perusoikeuskysymykset, kaikkien ihmisten, mutta erityisesti syrjäytettyjen ja syrjäytyneiden kohtaaminen ja puolustaminen.<sup>34</sup> Kuten edellä totesin, kaupunkien mittakaava ja siihen liittyvä kiihtyvä tempo ja moninaisuus tuottavat paitsi innovaatioita, taloudellista tulosta ja tehokkuutta myös monia haasteita. Kirkoilla on keskeinen rooli urbaanien kontekstien haasteiden ja niistä kärsivien ihmisten parissa. Urbaani missionaalisuus on keskeisesti arjen auttamistyötä ja pyrkimystä perusoikeuksien, oikeudenmukaisuuden ja osallisuuden lisäämiseen erityisen haavoittuvassa asemassa olevien parissa, niin maailman suurkaupunkien slummeissa kuin suomalaisissa lähiöissä. Kaupunkien sisäinen alueellinen eriytyminen, eri-arvoisuuden kasvu, köyhyys ja lukuisat muut ongelmat ovat käytännössä todellisuutta kaupungeissa kaikkialla.

---

30 Vuola 1991.

31 Esim. Kim 2017.

32 Smith 2013, 2.

33 Smith 2013.

34 Esim. *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt* 2018.

Kim on eritellyt edellä mainitun yhteiskuntateologian toimintatapoja, joissa voidaan nähdä yhtymäkohtia modernilla tavalla ymmärrettyyn missionaalisuuteen ja sovellettavuutta erityisesti urbaanien kontekstien haasteissa ja moninaisuudessa. Yhteiskuntateologia pyrkii lisäämään yhteiskunnallista avoimuutta ja oikeudenmukaisuutta lisäämällä ihmisten toimijuutta sekä kriittistä keskustelua ja dialogia. Se pyrkii kehittämään eri tahoille yhteisiä menetelmiä ja lähtökohtia yhteiskunnalliseen osallistumiseen. Tämä ei tarkoita kristillisen identiteetin häivyttämistä vaan sellaisten ratkaisujen löytämistä, joissa teologista näkökulmaa ei suljeta ulos julkisesta keskustelusta. Tällä pyritään oikeudenmukaiseen ja avoimeen yhteiskuntaan. Yhteiskuntateologia näkee kirkon vaikuttamis- ja kansalaistoiminnan katalysaattorina, joka toimii kansalaisyhteiskunnan toimijoiden ja muiden uskonnollisten yhteisöjen kanssa toteuttaen avointa keskustelua, kriittistä ajattelua ja konsensushakuista päätöksentekoa. Keskeisiä kysymyksiä ovat eriarvoisuus, uskontojen yksityistyminen tai marginalisoituminen yhteiskunnissa, sosiaalipoliittinen oikeudenmukaisuus, valtion ylivalta sekä markkinoiden tai median rooli julkisessa tilassa. Yhteiskuntateologian teologisia painotuksia ovat Jumalan valtakunta ja Jumalan osallisuus inhimillisessä viisaudessa ja järjestelmissä. Se soveltaa kristillistä sosiaalietiikkaa ja poliittista filosofiaa, ja pyrkii vaikuttamaan yhteiskunnan eri tasoilla. Tätä voidaan kutsua myös profeettalliseksi rooliksi.<sup>35</sup>

Kirkon urbaaneista tarpeista ja haasteista nouseva, eriarvoisuuden vähentämiseen ja ihmisen arvostamiseen tähtäävä toiminta voi siis yhdistää eri uskontoja ja myös uskonottomia toimijoita sekä kansalaisia. Missionaalinen kirkko voi mahdollistaa tätä yhteistyötä ja ihmisten osallistumista eri tavoin. Kansalaistoiminta ja muut osallisuutta mahdollistavat toimintatavat tuovat kontekstuaalisuuden toimintaan lähes automaattisesti, jos toiminta aidosti nousee osallistujien lähtökohdista, tarpeista ja osaamisesta. Missionaalinen kirkko voi niiden myötä olla puhutteleva myös niille kaupunkilaisille, joille kirkko ja kristillisuus ovat etäisiä tai vieraita, myös länsimaissa. Esimerkiksi Suomessa kirkon vapaaehtoistoiminta on suosittua, ja nopeaa aktivoitumista vaativissa tilanteissa, kuten vuonna 2015 turvapaikanhakijamäärien kasvettua nopeasti, kirkko ja seurakunnat muodostuivat keskeisiksi kansalaisten auttamishalun kanavoijiksi.<sup>36</sup> Tuolloisessa tilanteessa yhdistyivät monien kaupunkilaisten ja kirkon arvot, halu toimia turvapaikanhakijoiden auttamiseksi, kirkon kyky organisoida toimintaa tehokkaasti ja verkostomaisesti yhteistyössä

35 Kim 2017, 12–14.

36 Sohlberg & Ketola 2016, 40–42.

niin viranomaisten kuin kansalaisjärjestöjen kanssa, hyvin konkreettiset avun muodot sekä vaikuttamistoiminta, jota esimerkiksi silloisen arkkipiispan Kari Mäkisen julkiset kannanotot edustivat. Kirkolta toivotaankin suomalaisessa yhteiskunnassa paitsi sanoja myös tekoja.<sup>37</sup>

Vuoden 2015 turvapaikanhakijatilanne johtui Suomen rajat ylittävistä kysymyksistä, kuten moni muukin aikamme suurista ongelmista, esimerkiksi ilmastonmuutos. Globalisaatio ja verkottuneisuus kytkevät suomalaisen kulutusyhteiskunnan muualla toteutuvaan halpatyöhön, epäinhimillisiin ja vaarallisiin työskentelyolosuhteisiin ja ympäristöä tuhoaviin toimintatapoihin. Samoin esimerkiksi länsimaiden ilmastonmuutosta aikaansaavat toimintatavat ja ylikansallisten yritysten tai ulkopuolisten valtioiden paikallisia elinkeinoja vääristävät omistajuudet vaikuttavat globaaliin eriarvoistumiseen ja maahanmuuton virtoihin.

Nämä globaalit ja usein urbanisoitumiseen kietoutuvat lainalaisuudet saavat aikaan sen, että myös missionaalisen kirkon on toimittava verkottuneesti ja globaalisti osana erilaisten kirkkojen ja kristillisyyksien todellisuutta. Kukin paikallinen kirkko kohtaa globaalit haasteet yhtäältä omassa yhteiskunnassaan tai tiettyssä lähetystyön kontekstissa, mutta voi globaalina kristittyjen verkoston osana vaikuttaa niihin myös laajemmin. Se voi esimerkiksi kyseenalaistaa eriarvoistumisen globaalin trendin omassa konkreettisessa paikallisissa kontekstissaan sekä taloudellisen kasvun ja kilpailukyvyn asettamisen ihmisten ja luonnon hyvinvoinnin edelle ja pyrkiä vaikuttamaan näihin kehityskulkuihin. Verkottuneessa urbaanissa maailmassa missionaalisen kirkon onkin toimittava paradoksaalisesti yhtäältä hyvin paikallisesti, kunkin kaupungin ja yhteisön omista elämäntodellisuuksista lähtien, mutta toisaalta maantieteelliset rajat ylittäen, kuten globaali urbanisoituva todellisuuskin. Tiettyjen maantieteellisten paikkojen tai yhteen suuntaan tapahtuvien prosessien lisäksi tämä tapahtuu verkostoissa, monipaikkaisesti ja monisuuntaisesti.

Missionaalisuus globaalin urbanisaation ajassa vaikuttaa väistämättä myös kirkkojen teologiaan. Eri kontekstien todellisuuksien ja teologioiden vuorovaikutus kirkastaa kirkkojen ja kulttuurien eroja ja omia identiteettejä, altistaa konflikteille ja toisaalta saa aikaan vaikutteiden vaihtoa. Missionaalisuuden haasteet, mahdollisuudet ja välttämättömyys ovat samat kuin muunkin inhimillisen toiminnan. Länsimaisten kirkkojen rooli on kristinuskon painopisteen siirryttyä muihin maanosiin vaihtunut lähettäjämaasta myös vastaanottajaksi, kumppaniksi ja oppijaksi. Tämä tuo sekä kaikille kirkkoille

---

37 Salminen 2016, 148.

että yhdelle yhteiselle, globaalille kirkolle mahdollisuuksia teologisen ymmärryksen syventymiseen ja monipuolistumiseen, vahvempaan osallisuuteen sekä aitoon vaikutukseen urbanisoituvassa maailmassa ja sen haasteissa.

## Lähteet ja kirjallisuus

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* Stanford, California: Stanford University Press.

Baker, Chris

2013 *Current Themes and Challenges in Urban Theology.* – *The Expository Times* 125/1, 3–12.

Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth

2002 *Individualisation.* London: Sage.

Berger, Peter L.

1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books.

Bevans, Stephen B.

1999 *Models of Contextual Theology.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Brenner, Neil & Schmidt, Christian

2015 *Towards a New Epistemology of the Urban.* – *City* 19/2–3, 151–182.

Davey, Andrew P.

2008 *Better Place: Performing the Urbanisms of Hope.* – *International Journal of Public Theology* 2, 27–46.

Eisenstadt, Shmuel N.

2002 *Multiple Modernities.* – *Daedalus* 129, 1–29.

Emerson, Michael O. & Knight Johnson, Lenore M.

2018 *Soul of the City: The Depth of How “Urban” Matters in the Sociology of Religion.* – *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 79/1, 1–19.

Graham, E. L.

2013 *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*. London: SCM Press.

Herman, Agatha & Beaumont, Justin & Cloke, Paul & Walliser, Andrés

2012 *Spaces of Postsecular Engagement in Cities. – Faith-Based Organisations and Exclusion in European Cities*. Ed. by Justin Beaumont & Paul Cloke. Bristol, UK: The Policy Press.

Hytönen, Maarit & Sorsa, Leena

2016 *Kirkko julkisena keskustelijana. – Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt

2018 *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt. Missiologian tuntemus ja osaaminen kirkon työssä. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 67. Kirkko ja toiminta*. Helsinki: Kirkkohallitus.

Ketola, Kimmo

2016 *Luterilainen usko nykyajan Suomessa. – Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Kim, Sebastian

2017 *Mission's Public Engagement: The Conversation of Missiology and Public Theology. – Missiology: An International Review 45/1, 7–24*.

Latvus, Kari & Häkkinen, Sakari & von Weissenberg, Hanne

2010 *Köyhien Raamattu*. Helsinki: Kirjapaja.

Orsi, Robert

1999 *Introduction: Crossing the City Line. – Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*. Ed by Robert Orsi. Bloomington: Indiana University Press.

Pessi, Anne Birgitta & Grönlund, Henrietta

- 2018 Julkinen ja yksityinen: uskonnon monipaikkaisuus. – Uskontososiologia. Toim. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Tuomas Taira. Turku: Eetos.

Salminen, Veli-Matti

- 2016 Kirkon auttamistyö yhteiskunnallisena osallistumisena. – Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Shields, Rob

- 1991 Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity. London: Routledge.

Simmel, Georg

- 2005 Suurkaupunki ja moderni elämä: kirjoituksia vuosilta 1895–1917. Toim. Tiina Huuhtanen & Arto Noro. Helsinki: Gaudeamus.

Smith, Greg

- 2013 A Rough Guide to Urban Theology: Forty Years In the Wilderness? <http://gregsmith.synthasite.com/resources/A%20Rough%20Guide%20to%20Urban%20Theology.pdf> (viitattu 20.9.2017).

Sohlberg, Jussi & Ketola, Kimmo

- 2016 Uskonnot yhteisöt Suomessa. – Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Töttö, Pertti

- 1996 Ferdinand Tönnies – Gemeinschaft ja Gesellschaft. – Sosiologian Klassikot. Toim. Jukka Gronow, Arto Noro & Pertti Töttö. Helsinki: Gaudeamus.



Utriainen, Terhi

- 2018 Epävirallinen eletty uskonto. – Uskontososologia. Toim. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Tuomas Taira. Turku: Eetos.

Van der Veer, P.

- 2015 Introduction. Urban Theory, Asia, and Religion. – Handbook of Religion and the Asian City: Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century. Ed. by Peter Van der Veer. Oakland: University of California Press. 1–17.

West, Geoffrey

- 2017 Scale: The Universal Laws of Growth, Innovation, Sustainability, and the Pace of Life, in Organisms, Cities, Economies, and Companies. New York: Penguin Press.

Voas, David

- 2009 The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. – European Sociological Review 25/2, 155–168.

World Urbanization Prospects

- 2018 World Urbanization Prospects. The 2018 Revision (key facts). United Nations. <https://esa.un.org/unpd/wup/Publications/Files/WUP2018-KeyFacts.pdf>.

Vuola, Elina

- 1991 Köyhien Jumala. Johdatus vapautuksen teologiaan. Helsinki: Gaudeamus.

## KIRJOITTAJAT

---

*Esipuhe arkkipiispa TT Tapio Luoma*

Suomen Ekumeenisen Neuvoston puheenjohtaja

### Artikkelikirjoittajat

- |                               |                                                                                                                                               |
|-------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Auvinen, Mari-Anna</i>     | TT; pääsihteeri, Suomen Ekumeeninen Neuvosto                                                                                                  |
| <i>Bevans, Stephen</i>        | SVD, TT; missiologian professori emeritus, Catholic Theological Union, Chicago; jäsen, Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio, KMN    |
| <i>Grönlund, Henrietta</i>    | TT; kaupunkiteologian professori, Helsingin yliopisto                                                                                         |
| <i>Hellqvist, Elina</i>       | TT; Kirkon lähetystyön keskuksen johtaja (vs.), Kirkkohallitus                                                                                |
| <i>Helminen, Atte</i>         | MA; pastori, valmentaja; evankelointijaoston ja raamattukoulun johtaja, Suomen Adventtikirkko                                                 |
| <i>Jukko, Risto</i>           | TT, FT; johtaja, Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio, KMN; ekumeniikan dosentti, Helsingin yliopisto, Itä-Suomen yliopisto         |
| <i>Komulainen, Jyri</i>       | TT; tutkija, Kirkon tutkimuskeskus; dogmatiikan dosentti, Helsingin yliopisto; uskontoteologian ja ekumeniikan dosentti, Itä-Suomen yliopisto |
| <i>Kärkkäinen, Veli-Matti</i> | TT; systemaattisen teologian professori, Fuller Theological Seminary, Los Angeles, USA; ekumeniikan dosentti, Helsingin yliopisto             |
| <i>Päivänsalo, Ville</i>      | TT; seurakuntapastori (vs.), Nurmijärven seurakunta; teologisen etiikan ja sosiaalietiikan dosentti, Helsingin yliopisto                      |
| <i>Raunio, Antti</i>          | TT; systemaattisen teologian professori (läntinen teologia), Itä-Suomen yliopisto; ekumeniikan dosentti, Helsingin yliopisto                  |

- Repo, Matti* TT; piispa, Tampereen hiippakunta; dogmatiikan dosentti, Helsingin yliopisto; Suomen Ekumeenisen Neuvoston varapuheenjohtaja
- Ruokanen, Miikka* TT & PhD; dogmatiikan professori emeritus, Helsingin yliopisto; teologian professori, Nanjing Union Theological Seminary
- Seppälä, Serafim* FT; systemaattisen teologian ja patristiikan professori (ortodoksinen teologia), Itä-Suomen yliopisto
- Vähäkangas, Auli* TT; käytännöllisen teologian professori, Helsingin yliopisto
- Vähäkangas, Mika* TT; missiologian ja ekumeniikan professori, Lunds universitet; dogmatiikan dosentti, Helsingin yliopisto; neuvonantaja, Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio, KMN

## Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja

- 132** Veli-Matti Salminen, Jorma Hannikainen & Kaija Huhtanen (toim.)  
Kirkon muusikko arjessa ja pyhässä.  
2020, 235 s.
- 131** Terhi Kaira  
”Sitä kohti, mikä on edessä”  
Strategia-ajattelun ominaispiirteet Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa.  
2020, 273 s.
- 130** Tuomas Hynynen  
Uskon ja rakkauden asialla. Oppi, usko ja etiikka Suomen evankelis-luterilaisen kirkon eettisissä kannanotoissa 2005–2010.  
2019, 241 s.
- 129** Matti-Pekka Virtaniemi  
Elämän tarkoitus ja vakava sairaus. ALS-tautiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi.  
2018, 377 s.
- 128** Maarit Hytönen  
Kutsumus ja elämäntehtävä.  
2018, 243 s.
- 127** Maarit Hytönen (toim.)  
Perhe ja avioliitto muutoksessa.  
2018, 375 s.
- 126** Luthersk delaktighet.  
Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2012–2015: En undersökning om kyrkan och finländarna.  
2017, 378 s.
- 125** Osallistuva luterilaisuus.  
Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. 2016, 388 s.
- 124** Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen, Jussi Sohlberg & Leena Sorsa (toim.)  
Erilaisista yhteisöistä elävä kirkko.  
2016, 317 s.
- 123** Jarmo Kokkonen  
Sukupuoli ja yhteisöllisyys rippikoulun rituaaleissa.  
2016, 363 s.
- 122** Anneli Vartiainen  
Messu, yhteisö ja muistaminen. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon messu yhteisöllisen muistamisen tilana.  
2015, 191 s.
- 121** Maarit Hytönen  
Maaksi sinun pitää jälleen tulla. Kuolema ja siihen valmistautuminen sekä kuolemanjälkeinen elämä Osmo Tiirilän, Irja Kilpeläisen ja Martti Lindqvistin ajattelussa.  
2015, 166 s.
- 120** Tapani Innanen & Veli-Matti Salminen (toim.)  
Virsi ja laulu Suomessa. Tekstit, kokemus ja kasvatus.  
2014, 468 s.

**Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja**  
**sakasti.evl.fi/ktkjulkaisut**

- 63** Maarit Hytönen  
"Maailman tärkein tapahtuma"  
– suomalaisten käsityksiä  
kasteesta ja kummiudesta.  
2020, 297 s.
- 62** Tomi Karttunen  
Mitä on luterilaisuus? Kirkko,  
teologia ja yhteiskunta.  
2020, 230 s.
- 61** Mikko Malkavaara ja Minna  
Valtonen (toim.)  
Uusi elämisen kulttuuri –  
muutos Tampereella.  
2019, 229 s.
- 60** Laura Kallatsa ja Jouko Kiiski  
Vihkiäkö vai ei? Suomen  
evankelis-luterilaisen kirkon  
pappien käsitykset samaa  
sukupuolta olevien oikeudesta  
kirkolliseen avioliittoon.  
2019, 88 s.
- 59** Katarina Engström, Veli-Matti  
Salminen ja Teija Tuukkanen  
Muusikkona kirkon  
palveluksessa. Kanttoreiden  
osaamiskartoituskysely 2017.  
2018, 85 s.
- 58** Kati Tervo-Niemelä  
Kutsumuksen imu ja työn  
todellisuus. Pappien,  
teologien ja kanttoreiden  
suhde työhön, työhyvinvointi  
ja suhtautuminen  
ajankohtaisiin kysymyksiin  
Kirkon akateemisten  
jäsentutkimuksessa 2018.  
2018, 152 s.
- 57** Päivi Isomäki, Johanna  
Lehmusmies, Päivi Salojärvi  
and Veera Wallenius  
Diaconia Barometer 2018.  
The many faces of loneliness.  
2018, 46 s.
- 56** Päivi Isomäki, Johanna  
Lehmusmies, Päivi Salojärvi ja  
Veera Wallenius  
Diakoniabarometri 2018.  
Yksinäisyyden monet kasvot.  
2018, 211 s.
- 55** Leena Sorsa  
Uskonnolliset tavat ja julkinen  
tila Suomessa.  
2018, 102 s.
- 54** Kirsi Pohjola  
Matkalla kirkon  
lastenohjaajaksi.  
2018, 100 s.
- 53** Kari Latvus  
Diaconia as Care for the  
Poor? Critical Perspectives  
on the Development of  
Caritative Diaconia.  
2017, 108 s.
- 52** Heikki Salomaa ja Visa  
Tuominen  
Ihanteet uusiksi. Kahden papin  
työuran muutos.  
2017, 76 s.

Kirkon tutkimuskeskus  
PL 239, 33101 Tampere  
puh. 03 3123 3400  
e-mail: ktk@evl.fi  
kirkontutkimuskeskus.fi

**E**kumeenisella missiologialla tarkoitetaan Kirkkojen maailmanneuvoston ja sen yhteistyökumppaneiden piirissä tuotettua lähetysajattelua, joka tähtää muutokseen. Ekumeeninen missiologia tutkii kirkkojen radikaalia sanomaa Vapauttajasta ja vahvistaa kristittyjen yhteistä ääntä globaalissa todellisuudessa ihmisarvon puolesta. Lähtökohtana ovat kolmiyhteisen Jumalan rakkaus luomakuntaansa kohtaan ja ne kulttuuriset ja sosiaaliset kontekstit, joissa kristillinen usko toimii ja vaikuttaa.

Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan pyrkii syventämään ekumeenisen missiologian tuntemusta suomalaisessa kontekstissa ja avaamaan uusia näkökulmia lähetysajatteluun. Kirjoittajat tulevat eri kirkkokunnista ja edustavat teologian eri alueita. Kirjan on kustantanut Kirkon tutkimuskeskus yhdessä Suomen Ekumeenisen Neuvoston kanssa.

## KIRKON TUTKIMUSKESKUS<sup>†</sup>



SUOMEN EKUMEENINEN NEUVOSTO  
EKUMENISKA RÅDET I FINLAND  
FINNISH ECUMENICAL COUNCIL

ISBN: 978-951-693-401-6

SUOMEN<sup>†</sup>  
EV. LUT.  
KIRKKO