

TÄSSÄ NUMEROSSA – IN THIS VOLUME

---

TIMO VASKO  
Esipuhe – Foreword

TIMO VASKO  
Ateenassa 2005 järjestetyn Kirkkojen maailmanneuvoston  
13. maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssin reseptiosta  
suomessa

MATTI T. AMNELL  
Kristinuskon ja radikaalin postmodernismin kohtaaminen

MIKA VÄHÄKANGAS  
Synkretismi ja kontekstualisaatio Afrikassa

HEIDI HIRVONEN  
Libanonin kontekstissa: Muslimien ja kristittyjen rinnakkainelolon haasteita

HELI AALTONEN  
Kirkko köyhyyden ja väkivallan keskellä: El Salvadorin luterilainen kirkko

GWAMAKA EPHRAIM MWANKENJA  
Rethinking free trade: An ethical discourse from the African communal  
perspective

PÄIVI HASU  
Menestyksen teologia ja köyhyys: Tapaus Tansaniasta

AULI VÄHÄKANGAS  
AIDS haasteena Afrikan kirkoille

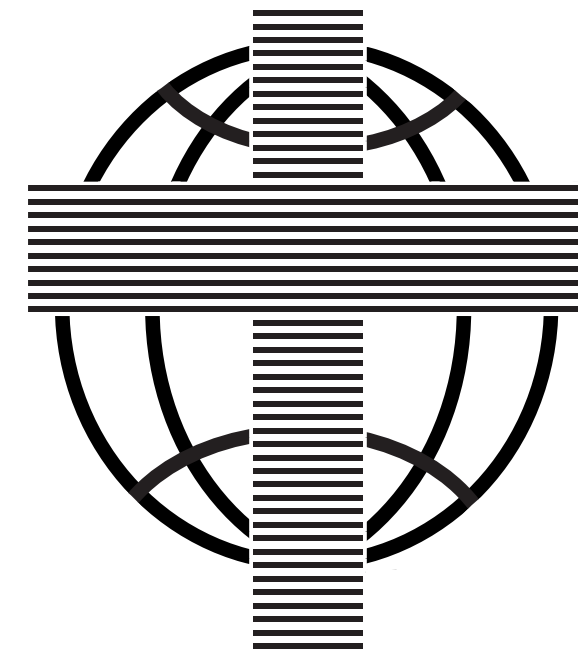
VESA HÄKKINEN  
Pohjoismaisten kirkon ulkomaanapujen ymmärrys suhteestaan kirkkoon ja  
sen missioon

JAAKKO LOUNELA  
Ero lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä  
kehitysyhteistyössä

LÄHETYS  
TEOLOGINEN  
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF  
MISSION THEOLOGY  
VOLUME 9 (2007)

---

LÄHETYS  
TEOLOGINEN  
AIKAKAUSKIRJA  
VOL. 9 (2007)  
JOURNAL OF  
MISSION  
THEOLOGY



Kristinuskon globaalit  
haasteet ja mahdollisudet

LÄHETUSTEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY  
VOLUME 9 (2007)

JULKAISIJA – PUBLISHER

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

TOIMITUS – EDITORIAL BOARD

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

TAITTO – LAYOUT

Christian Seppänen

PAINO – PRINTING

Kirkkohallitus – Church Council  
Helsinki 2007

PAINOS – PRINT RUN

1000 kpl – copies

Kirjoitusten julkaisemisessa noudatetaan ns. referee-käytäntöä

ISBN 978-951-789-228-5

ISSN 0788-9518

TILAUKSET

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

ORDER TO

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

LÄHETYSTEOLIGINEN  
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF  
MISSION THEOLOGY  
VOLUME 9 (2007)

---

*Kristinuskon globaalit  
haasteet ja mahdollisuudet*



# Esipuhe

”Kristinuskon globaalit haasteet ja mahdollisuudet” -teemanumeron kirjoitukset keskittyvät valaisemaan kristillisen todistuksen ja palvelun kokonaistilannetta nopeasti muuttuvassa toimintaympäristössä. Tähän yhteyteen kuuluvat Kristuksen maailmanlaajan kirkon kohtaamat monet mahdollisuudet ja ongelmat. Niiden teologinen reflektointi on nyt keskeistä. Kristittyjen on syytä olla selvillä meneillään olevasta suomalaisesta teologisesta työskentelystä näiden haasteiden kohtaamiseksi. Missiologisen tutkimukseen kuuluu ei ainoastaan vastata haasteisiin vaan myös esiintyä ongelmien haastajana ja uusien näköalojen avaajana.

Ateenassa vuonna 2005 järjestettiin Kirkkojen Maailmanneuvoston (KMN) 13. maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssi. Yleisteemana oli ”Come Holy Spirit, Heal and Reconcile: Called in Christ to be Reconciling and Healing Communities”, eli ”Tule Pyhä Henki, paranna ja sovita: Kristuksessa kutsuttuna olemaan sovittavia ja parantavia yhteisöjä”. Timo Vasko tarkastelee konferenssin sanomaa, sen vastaanottoa ja soveltamismahdollisuuksia Suomessa.

Matti Amnell osoittaa, että radikaalin postmodernismin ja kristinuskon kohtaaminen on eräs nykyajan ajankohtaisia haasteita. Lähetystyö voi silloin olla humanitaarisen avun kaltaista uskontojen yhteistyötä. Jotkin postmodernit ideat voivat olla hyödyllisiä maltillisesti käytettyinä.

Mika Vähäkangas valaisee synkretismin ja kontekstualisaation problematiikkaa Afrikassa. Niiden välillä vallitsee merkittävä yhteys. Uskontovuoropuhelu kristittyjen ja muslimien välillä sisältää erityistä problematiikkaa Lähi-idässä. Heidi Hirvonen tarkastelee muslimien ja kristittyjen rinnakkaineloa haasteita Libanonissa. Teologinen dialogi rajoittuu tiettyihin yksilöihin. Sen lupaavin piirre on laaja yksimielisyys, että muslimit ja kristityt jakavat uskon yhteen Jumalaan.

Heli Aaltonen tarkastelee El Salvadorin luterilaisen kirkon historiallisia ja nykyisiä vaiheita kirkkona köyhyyden ja väkivallan keskellä. Tällöin toteutettava ns. Elämän teologia tarkoittaa kaikkein heikoimmassa asemassa olevien etusijalle asettamista. Gwamaka Ephraim Mwanenja pohtii globaalien talouspoliittisten linjausten muotoilijoita ja toteuttajia. Afrikkalainen yhteisöllinen etiikka voi tuoda uutta näkökulmaa maailmanlaajaan eettiseen pohdintaan. Päivi Hasu selvittää uskonnollisen retoriikan ja uusliberalististen markkinatalouden periaatteiden artikuloitumista heluntailais-karismaattisessa kristillisyydessä Tansaniassa. Köyhyys ja taloudellinen marginalisoituminen ovat eräitä keskeisiä tekijöitä tämän liikkeen suosion leviämässä.

Auli Vähäkankaan artikkelissa pohditaan aidsia haasteena Afrikan kirkkoille Tansanian ja Namibian evankelis-luterilaisten kirkkojen kautta. Vain afrikkalaisen yhteisöllisyyden uudelleen ymmärtäminen voi auttaa kohtaamaan aidsin haasteet.

Millainen on pohjoismaisten kirkon ulkomaanapujen ymmärrys suhteestaan kirkkoon ja sen missioon? Millainen on Kirkon Ulkomaanavun itseymmärrys? Vesa Häkkinen artikkelissaan osoittaa, että ulkomaanavuille kirkon teologinen ja diakoninen ymmärrys on se viitekehys, jossa ne työtään suunnittelevat. Jaakko Lounela tuo esiin artikkelissaan, mikä ero on olemassa lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä kehitysyhteistyössä. Suomen valtio on tukenut kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeita vuodesta 1974.

# Foreword

The writings of this theme issue – “Global Challenges and Potentials of the Christian Faith” – focus on the broad situation regarding Christian witness and service in a rapidly changing sphere of activities. This is where the multiplicity of possibilities and issues faced by the worldwide Christian church all come together. And the theological reflection upon these now becomes central. Christians should be aware of the work done by Finnish theologians to face these challenges. Missiological research not only meets issues head on, it also comes forward to present a challenge to problems and to open up new points of view.

The 13th Conference on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches (WCC) was held in Athens, May 2005. The theme of the conference was “Come Holy Spirit, Heal and Reconcile: Called in Christ to be Reconciling and Healing Communities”. Timo Vasko examines the message of the conference, its reception and its adaptability to the Finnish environment. Matti Amnell demonstrates how the meeting of radical postmodernism and Christianity is one of our current challenges. Mission work could then be cooperation between religions in carrying out humanitarian aid. Some postmodernistic concepts may be useful when applied reasonably.

Mika Vähäkangas sheds light on the problems of syncretism and contextualisation in Africa. There is a significant connection between these two. In the Middle East, the dialogue between Christians and Muslims includes fundamental questions. Heidi Hirvonen delves into the challenges of the coexistence of Muslims and Christians in Lebanon. The theological dialogue is limited to a few individuals. The most promising feature of this discussion is the broad consensus that Muslims and Christians share a faith in the same God.

Heli Aaltonen looks into the El Salvador Lutheran Church, its historical and current phases amidst poverty and violence. Thus means a realisation of the “theology of life”, affording preference to those most at risk, the weakest. Gwamaka Ephraim Mwankenja ponders the factors shaping and directing global financial policies. Päivi Hasu studies the religious rhetoric and neo-liberal market economic principles which are articulated in charismatic-Pentecostal Christianity in Tanzania. Poverty and economic marginalisation are contributing components to the popularity of this movement. Auli Vähäkangas deliberates on the challenges of AIDS to the African churches as demonstrated in the Evangelical-Lutheran churches of Tanzania and Namibia. Only a new understanding of African community can contribute when standing up to the challenges of AIDS.

What is the understanding of Scandinavian church aid in its relationship to the church and to mission? What is the self-understanding of FinnChurchAid? Vesa Häkkinen writes that the church’s theological and diaconal understanding provides the framework for FinnChurchAid to map out its work. Jaakko Lounela presents the difference between mission organisations and other NGOs in carrying out cooperative development. Since 1974, the State of Finland has supported the developmental cooperative projects of NGOs.

# *Sisällys – Contents*

2	ESIPUHE – FOREWORD
4	SISÄLLYS – CONTENTS
5	TIMO VASKO Ateenassa 2005 järjestetyn Kirkkojen maailmanneuvoston 13. Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssin reseptiosta suomessa
25	MATTI T. AMNELL Kristinuskon ja radikaalin postmodernismin kohtaaminen
33	MIKA VÄHÄKANGAS Synkretismi ja kontekstualisaatio Afrikassa
45	HEIDI HIRVONEN Libanonin kontekstissa: Muslimien ja kristittyjen rinnakkainelön haasteita
55	HELI AALTONEN Kirkko köyhyyden ja väkivallan keskellä: El Salvadorin luterilainen kirkko
69	GWAMAKA EPHRAIM MWANKENJA Rethinking Free Trade: An Ethical Discourse from the African Communal Perspective
84	PÄIVI HASU Menestyksen teologia ja köyhyys: Tapaus Tansaniasta
96	AULI VÄHÄKANGAS Aids haasteena Afrikan kirkkoille
109	VESA HÄKKINEN Pohjoismaisten kirkon ulkomaanapujen ymmärrys suhteestaan kirkkoon ja sen missioon
122	JAAKKO LOUNELA Ero lähetyjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä kehitysyhteistyössä
139	TIIVISTELMÄT
143	SUMMARIES
149	KIRJOITTAJAT – CONTRIBUTORS

# *Ateenassa 2005 järjestetyn Kirkkojen maailmanneuvoston 13. Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssin reseptiosta suomessa*

## ATEENA 2005

### Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssit

Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) 13. maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssi järjestettiin Ateenassa 9.–16.5.2005. Sen järjestämisestä vastasi Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio (the Commission on World Mission and Evangelism, CWME). Yleisteemana oli ”Come Holy Spirit, Heal and Reconcile: Called in Christ to be Reconciling and Healing Communities”, eli ”Tule Pyhä Henki, paranna ja sovita: Kristuksessa kutsuttuna olemaan sovitettavia ja parantavia yhteisöjä”. Ateenan konferenssi liittyi merkittävien edeltäjien ketjuun, jotka järjestyksessä ovat 1. Edinburgh 1910, 2. Jerusalem 1928, 3. Tambaram/Madras 1938, 4. Whitby/Ontario 1947, 5. Willingen (Saksa) 1952, 6. Achimota/Accra 1958, 7. New Delhi 1961 (KMN:n yleiskokous, jossa tapahtui KMN:n ja IMC:n yhdistyminen; kumpikin piti erillisen kokouksen), 8. Mexico City 1963, 9. Bangkok 1973, 10. Melbourne 1980, 11. San Antonio (USA) 1989, 12. Salvador (Brasilia) 1996.<sup>1</sup> Ateenassa pidetyllä lähetyskonferenssilla oli selvästi pneumatologinen painotus. Kristillinen lähetystyö kolmiyhteisen Jumalan lähetykseen perustuvana toimintana saa voimansa Pyhästä Hengestä.<sup>2</sup>

Ateenan lähetyskonferenssin teemoja koskevaa aineistoa on sekä ennen konferenssia että sen jälkeen julkaistu varsin runsaasti kansainvälisessä lehdistössä, mutta varsin vähän suomeksi.<sup>3</sup> Tässä artikkelissa tätä konferenssia tarkastellaan

1 Konferenssien määrää koskevasta laskutavasta riippuen Ateenan konferenssi vuonna 2005 oli järjestyksessä joko 12. tai 13. Fagerli & Matthey 2005, 326. Vrt. Maailmanlähetyks 2005, 9. Ks. myös Ateenan konferenssin omat sivustot <http://www.mission2005.org> ja <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/index2-e.html>. Ekumeenisesta missiologiasta ks. esim Vasko 2003; Vasko 2004.

2 Vassiliados & Passakos 2004, 448.

3 IRM julkaisi vuodesta 2004 alkaen valmistettavaa aineistoa Ateenan konferenssin tee-

rajatusti ainoastaan suomalaisen reseption näkökulmasta ja sen tähden konferenssin valmisteluprosessia ja sisältöä käsitellään vain sen verran kuin se palvelee tätä valittua näkökulmaa.

### Konferenssin paikka ja osallistujat vuonna 2005

Ateenan lähetyskonferenssin aikaan vuonna 2005 KMN:n jäsenkirkkoja oli 347, joista suurin osa protestanttisia, anglikaanisia ja ortodoksisia. Ensimmäistä kertaa roomalaiskatolinen kirkko, joka ei ole KMN:n jäsen, oli lähettänyt lähetyskonferenssiin viralliset edustajat; aikaisemmin se oli lähettänyt ainoastaan tarkkailijoita. Myös monet helluntailaiset ja protestanttiset kirkot, jotka eivät ole KMN:n jäseniä, olivat edustettuina. Ensimmäistä kertaa ekumeeninen tapahtuma järjestettiin ortodoksienemmistöisessä valtiossa. Osa Kreikan ortodokseista vastusti konferenssin järjestämistä, mutta Ateenan arkkipiispa Christodoulos ja Pyhä Synodi tästä huolimatta kutsui KMN:n vieraaksi Kreikkaan.<sup>4</sup> Konferenssi muistetaan ennen muuta siitä, että helluntailaiset tulivat mukaan ekumeeniseen keskusteluun. Huomiota herätti se, että ortodoksit ja helluntailaiset pääsivät merkittävään vuorovaikutukseen keskenään.<sup>5</sup>

Konferenssiin oli kutsuttu ja saapunut eri puolilta maailmaa n. 650 henkilöä 105 maasta, jotka järjestäjien puolelta oli kutsujen perusteella ryhmitelty moniin eri statuksiin ja kategorioihin laajan edustavuuden aikaansaamiseksi globaalisti. Paavillinen sihteeristö kristittyjen ykseyden edistämiseksi oli edustettuna n. 40 osallistujalla ja n. 40 osallistujaa lukeutui helluntailais-karismaattisiin kirkkoihin ja evankelikaalisiin yhteisöihin. Paikalla oli kaikkien kristillisten kirkkokuntien

---

moihin seuraavasti: *Women and Mission* (IRM nro 368); *Changing Faces of Christianity* (IRM nro 369); *Divine Healing, Pentecostalism and Mission* (IRM nro 370/371); *Come, Holy Spirit – Heal and Reconcile* (IRM nro 372). Esim. Saksassa EKD:n 10. synodi käsiteli EMD:n pääsihteerin Herbert Meissnerin laatimaa raporttia, jossa hän tarkasteli tulevan Ateenan maailmanlähetyskonferenssin aineistoa. Maissner 2004, 6–26. ÖR julkaisi lokakuussa 2004 Ateenan maailmanlähetyskonferenssia valmistelewan teemanumeron *Weltmissionskonferenz Athen 2005*, joka sisältää neljä merkittävää konferenssiin orientoivaa artikkelia: Matthey 2004, 427–443; Vassiliadis & Passakos 2004, 444–458; Dube 2004, 459–476; Sundermaier 2004, 477–489.

Jo toteutunutta konferenssia kokonaisuutena käsittelee IRM:n teemanumero *Athens 2005 – Listeners' Reports* (IRM nro 374), joka sisältää yhdentoista konferenssiin osallistuneiden havainnoitsijan osittain varsin kriittiset artikkelit. Konferenssin arviointeja myös seuraavissa IRM:n teemanumeroissa: *The Present and Future Shape of Mission* (IRM nro 375) ja *The Global Health Situation and the Mission of the Church in the 21st Century* (IRM nro 376/377). Konferenssin liturgisesta aineistosta ks. *Worship Book 2005*. Ateenan konferenssin jälkeen aineiston työstämistä jatkettiin maanosittain, kun Euroopan kirkkojen konferenssi yhteistyössä Kirkkojen maailmanneuvoston kanssa järjesti lähetyskonsultation erityisesti Euroopan näkökulmasta Budapestissa 23.–28.1.2007 otsikolla "Come Holy Spirit; heal and reconcile in Europe... illuminate the whole of humankind with the light of Christ." (<http://www.cec-kek.org/pdf/missionconsultationprogramme.pdf>).

4 Maailmanlähetys 2005, 9.

5 Ahonen 2006, 39.



maailmanlaaja foorumi, jonka tarkoituksena oli uudistua missionaarisuudessa. Nämä olivat kaikki mukana ensimmäistä kertaa täydellä äänioikeudella.<sup>6</sup> Monet kirkkokunnat ja yhteisöt osallistuivat lähetyksestä, evankelioimisesta ja todistustehtävästä koskevaan keskusteluun konferenssin teemasta. Eri maissa konferenssia oli edeltänyt monenlaisia opiskeluprosesseja.<sup>7</sup> Suomesta Ateenaan lähti yksi baptisti, viisi ortodoksia ja kuusi luterilaista. Luterilaisista kaksi oli kirkon virallista edustajaa, kaksi järjestön edustajia, yksi asiantuntija ja yksi tiedottaja. Luterilaisten osallistujapohjaa kavensi merkittävästi se tosiasia, että viisi heistä työskenteli samassa järjestössä, Suomen Lähetysseurassa.<sup>8</sup>

### Konferenssin tarkoitus ja kulku

Konferenssin tarkoituksena oli antaa osallistujille voimavaroja jatkaa lähetystyössä yhdessä toisten kanssa. Tavoitteena pidettiin sovintoa ja parantumista Kristuksessa nykyisessä maailmassa. Konferenssin osallistujille haluttiin tehdä mahdolliseksi olla sovituksen ja parantumisen elävä yhteisö. Parantumisen ja sovituksen kokemisen haluttiin johtavan ihmisten muuttumiseen. Konferenssille haluttiin luoda tiloja, joissa reflektioita, teorioita ja kertomuksia voitiin kuulla ja dialogi saattoi tulla mahdolliseksi. Konferenssi halusi olla merkki (sign) sovitukselta ja parantumiselta kirkkojen keskuudessa. Osanottajien ykseyttä Kristuksessa ja Jumalan antamaa moninaisuutta haluttiin myös juhllia. Osanottajille haluttiin antaa tilaisuus sitoutua olemaan toimijoita ja moninkertaistaa sovitus ja parantuminen omissa kirkoissaan, yhteisöissään ja konteksteissaan.<sup>9</sup>

Määrittelemällä konferenssin tarkoituksen ja päämäärät tällä tavalla CWME halusi tietoisesti tästä konferenssista tulevan edeltäjiin verrattuna erilainen. CWME päätti erityisesti etäännyä suunnittelevista konferenssin työryhmistä, joissa delegaattit työskentelevät ryhmissä, alatyöryhmissä ja ryhmien täysistunnoissa muotoilemassa ja hyväksymässä teologisia ja strategisia raportteja, jotka sitten hyväksytään tai vastaanotetaan koko konferenssin täysistunnossa. Tätä konferenssin toteuttamismallia oli yleisesti käytetty aikaisemmin. Nyt Ateenassa pääpaino pantiin siihen, että tarjottiin rauhallisia tiloja keskinäiseen jakamiseen ja lähes "liturgisen" luottamuksen rakentamiseen osallistujien kesken. Konferenssin metodin ja mallin pitäisi heijastaa ja ilmaista parantamisen ja sovinnon teemaa, johon sisältyy pneumatologinen painotus. Myös Ateenan konferenssi oli kestoltaan lyhyempi kuin edeltäjänsä. Konferenssipaikkana oli Aghios Andreas

---

6 Werner 2005, 378.

7 Matthey 2005, 319.

8 Teinilä 2005, 2. Ks. myös Marttinen 2005, 24–31.

9 Fagerli & Matthey 2005, 236–327.

Center, Kreikan armeijan omistama Egeanmeren rannalla sijaitseva lomakeskus, jota oli myös käytetty mediakylänä vuoden 2004 olympialaisten aikana.<sup>10</sup>

Konferenssin kulku valaisee osaltaan konferenssin painotuksista. Päivä sisälsi ohjelmallista tilaa keskinäiseen jakamiseen, dialogiin, keskusteluun, kuuntelemiseen, kokemusten esittämiseen, tapauskohtaisiin selvityksiin ja teologisiin reflektointeihin. Jokainen päivä alkoi raamattumeditaatiolla ns. kotiryhmissä (kussakin 10–12 henkeä), jota seurasi yhteinen aamurukous hartausteltassa ja sen jälkeen yksi yleisistunto kunakin päivänä konferenssin eri teemoista. Iltapäivällä osallistujat saattoivat valita jonkun rinnakkaisista työpajoista ja ryhmistä (*synaxeis*; 20 erilaista joka iltapäivä), kokoontua myöhemmin yhteiseen iltahartauteen ja lopuksi kokemusten jakamiseen ”kotiryhmäänsä”. Näin osallistujille tarjottiin useita tilanteita kokea parantumista ja sovintoa. Sielunhoitoa oli tarjolla sitä haluaville. Kokonaisuutta leimasi rikas spiritualiteetti ja liturginen sisältö eri yhteyksissä.<sup>11</sup>

#### Julkilausuman sijasta kirje kirkoille, verkostoille ja yhteisöille

Oli poikkeuksellista ja nyt valitun linjan mukaista, että nyt Ateenassa ei aikaisempien konferenssien tavoin haluttu valmistaa mitään konferenssin yhteistä loppujulkilausumaa. Sen sijaan Ateenasta lähetettiin kirje kristityille eri puolille maailmaa. Koska tästä kirjeestä voi saada yleiskäsityksen myös kokouksen painopistealueista ja teologiasta, se edustaa keskeistä aineistoa, joka Ateenan konferenssista oli myöhemmin esillä myös Suomessa eri yhteyksissä. Siksi on perusteltua huomioida se tässä yhteydessä ja myös pitää sitä silmällä tarkasteltaessa jäljempänä konferenssin suomalaista reseptiä. Kirje ilmestyi varsin pian englannin- ja saksankielisenä.<sup>12</sup> Suomeksi kirjeen näistä kielistä käänsi Timo Vasko pian konferenssin jälkeen 2.11.2005 ja se julkaistiin muutamissa lehdissä ja internetissä sivustoilla.<sup>13</sup> Seuraavassa kirje kokonaisuudessaan suomeksi käännettynä:

\*\*\*

---

10 Fagerli & Matthey 2005, 326–327.

11 Fagerli & Matthey 2005, 328–331; ks. myös Edström, jonka mukaan konferenssin painopisteenä oli tarjota tilaa kohtaamiselle ja hengelliselle ulottuvuudelle. Edström 2005d, 12.

12 Kirje englanniksi: Letter 2005, 322–325. Saksaksi: Brief aus Athen 2005; A 2005, 385–388.

13 Kirje suomeksi: Vasko 2005, 20–21; Vasko 2006, 36–38. Ks. myös [http://www.ecredo.fi/sen/data/liitteet/nakoala3\\_405.pdf](http://www.ecredo.fi/sen/data/liitteet/nakoala3_405.pdf).

## KIRJE ATEENASTA KRISTILLISILLE KIRKOILLE , VERKOSTOILLE JA YHTEISÖILLE

”Tule Pyhä Henki , paranna ja sovita: Kristuksessa kutsuttuna olemaan sovittavia ja parantavia yhteisöjä”

Rakkaat Sisaret ja Veljet Kristuksessa!

Terveisiä Ateenasta, Kreikasta. Kirjoitamme Teille tänä pyhänä pääsiäisen ja helluntain välisenä aikana, jolloin ylösnoussut Kristus valmisti seuraajiaan Pyhän Hengen lahjaa varten ja kutsui heitä viemään hyvää sanomaa ”maailman ääriin” (Ap. t. 1:8), luvaten olla heidän kanssaan ”maailman loppuun asti” (Matt. 28:20). Kirkkojen maailmanneuvoston kokoamana ja Kreikan kirkon ja muiden Kreikassa olevien kirkkojen kutsusta 600 osanottajaa 105 valtiosta kokoontui Egeanmeren rannikolle 9. – 16. toukokuuta 2005 tähän 13. maailmanlähetyksen ja evankelioimisen kansainväliseen konferenssiin. Ensimmäisen konferenssipäivän aamuna tuli rantaan pieni laiva, jossa oli suuri öljypuinen risti: Jerusalemin kirkkojen lahja, merkinä sekä kärsimyksestä että toivosta; se oli valmistettu niiden puiden jäännöksistä, jotka oli kaadettu muurin rakentamisen aikana, mikä erottaa palestiinalaiset palestiinalaisista ja Israelista. Siksi me rukoilemme, että tästä rististä tulisi sovinnon merkki.

Ensimmäistä kertaa maailmanlähetyksen konferenssi pidetään enemmistöltään ortodoksisessa ympäristössä. Vaikka nuoret eivät olleet määrältään niin paljon edustettuna kuin oli odotettu, heillä oli konferenssissa tärkeä osa. Ensimmäistä kertaa konferenssiin osallistui täydellä äänioikeudella myös merkittävä joukko kokousedustajia muista kuin KMN:n jäsenkirkoista so. roomalaiskatolinen kirkko ja muutamia helluntailaisia sekä evankelikaalisia kirkkoja ja verkostoja. ”Me” kuulumme sen tähden moniin ihmisryhmiin joka puolelta maailmaa, monista etnisistä ja kulttuurisista taustoista, puhumme monia kieliä ja edustamme suurempia kristillisiä traditioita. Konferenssimme teema on rukous: ”Tule, Pyhä henki, paranna ja sovita.”

Tällä kirjeellä haluaisimme jakaa Teidän kanssanne joitakin tämän viikon oivalluksia ja haasteita, sekä ilon ja surun kokemuksia, joita se on meille tuonut. Näinä päivinä olimme yhteisellä matkalla, vaikka emme aina olleet samaa mieltä. Me kaikki olemme lähetyksessä, koska osallistumme Jumalan lähetykseen, joka on lähettänyt meidät pirstoutuneeseen ja särkyneeseen maailmaan. Olemme yhdistyneitä siinä uskossa, että meidät on ”kutsuttu yhteen Kristuksessa olemaan sovittavia ja parantavia yhteisöjä”. Olemme rukoilleet yhdessä. Raamatun ääressä työskenteleminen on silloin auttanut meitä aivan erityisesti huomaamaan, mihin sovittava, parantava Henki ohjaa meitä omassa ympäristössämme, 2000 vuotta sen jälkeen, kun Paavali saapui tälle rannikolle hyvä sa-

noma mukanaan, joka on evankeliumi Jeesuksesta Kristuksesta. Haluaisimme jakaa tämän matkan kokemukset Teidän kanssanne ja kutsua Teidät tekemään tästä matkasta myös oma matkanne.

Elämme nyt erityistä ajankohtaa lähetyksen historiassa. Tosin vallan keskuksukset yhä sijaitsevat enimmäkseen pohjoisella pallonpuoliskolla. Sitä vastoin nopeinta kirkkojen kasvu on etelässä ja idässä, mikä on seurausta uskollisesta kristillisestä lähetystyöstä ja todistuksesta. Kirkon olemus lähetyksenä, kirkon missionaalisuus, koetaan nyt monipuolisemmin kuin koskaan aikaisemmin, kun kristilliset yhteisöt jatkavat sen pohtimista, miten evankeliumiin on nykyään vastattava. Tämä kirkon missionaalisuuden moninaisuus on haastavaa, ja se voi toisinaan huolestuttaa meitä. Mutta moninaisuudessa me löydämme myös mahdollisuuksia ymmärtää syvemmin Pyhän Hengen luovaa, elämää ylläpitävää, parantavaa ja sovittavaa työtä. Sillä Hengen voima koskettaa meitä monin tavoin: lempeydessä ja totuudessa, lohdutuksessa ja luovuudessa, jumalanpalveluksessa ja toiminnassa, viisaudessa ja syyttämättömyydessä, yhteydessä ja pyhityksessä, vapautuksessa ja pyhässä mietiskelyssä. Kuitenkin on olemassa myös pahoja henkiä, jotka toimivat maailmassa ja valitettavasti myös monissa historiamme vaiheissa ja yhteisöissä. Näitä henkiä ovat väkivalta, sorto, syrjintä, eripura, lahjonta, itsekkyyden, tietämättömyys, eläminen usko säästöliekillä ja vaikeutensa pelosta epäoikeudenmukaisuuden kohdalla. Voidaksemme havaita Pyhän Hengen työn olemme kokeneet välttämättömäksi palata yhä uudelleen uskomme juurille tunnustamaan kolmiyhteistä Jumalaa, joka ilmoitti meille itsensä Jeesuksessa Kristuksessa, Sanassa, joka tuli lihaksi.

Ateenassa olimme syvästi tietoisia niistä uusista haasteista, jotka käyvät ilmi sovituksen tarpeesta idän ja lännen, pohjoisen ja etelän ja kristittyjen ja muiden uskontojen kannattajien välillä. Olemme tulleet tuskallisen hyvin tietoisiksi menneisyyden virheistä ja siksi rukoilemme, että voisimme niistä oppia. Olemme tulleet tietoisiksi omasta kehityssuunnastamme, johon kuuluu esteiden vahvistaminen. Torjumme ihmisiä sellaisten ominaisuuksien perusteella, kuten etninen alkuperä, kasti, sukupuoli ja vammaisuus tai sietämällä sortavien toimintatapojen jatkumisen yhteisöissämme ja kirkoissamme. KMN:n väkivallan voittamisen teemavuosisikymmenen puolivälissä huomaamme jälleen, että kutsu väkivallattomuuteen ja sovitukseen kuuluu evankeliumin sanoman keskiöön. Maailmanlaajuisena kokouksena tunnemme, että meitä haastaa toimintaan väkivalta, jota tuottavat globalisaation taloudelliset voimat, militarismi ja syrjäytettyjen kohtalo, erityisesti alkuperäisyhteisöjen ja myös niiden ihmisten kohtalo, joilta maastamuutto on vienyt heidän juurensa.

Apostoli Paavali puhuu uudesta luomakunnasta, jota Kristus on julistanut ja joka toteutuu Pyhän Hengen voimassa. Paavali sanoo: ”Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa eikä lukenut ihmisille viaksi heidän rikkomuk-

siaan; meille hän uskoi sovituksen sanan. Me olemme siis Kristuksen lähettäjä, ja Jumala puhuu teille meidän kauttamme. Pyydämme Kristuksen puolesta: suostukaa sovintoon Jumalan kanssa.” (2. Kor. 5:19–20.) Tämä ”uusi luomakunta” on meidän missionaarisen toimintamme päämäärä. Uskomme Paavalin tavoin, että sovitus ja parantaminen ovat keskeisiä osatekijöitä siinä prosessissa, joka johtaa tähän päämäärään. Sovitus, joka merkitsee oikean suhteen palauttamista Jumalaan, on lähteenä myös sovitukselle itsessämme, toisten ihmisten kanssa ja koko luomakunnan kanssa.

Tie sovitukseen ja parantumiseen ei kuitenkaan ole mikään helppo tie. Se edellyttää kuuntelemista, totuuden sanomista, katumista, anteeksiantamista ja kokosydämistä sitoutumista Kristukseen ja hänen vanhurskauteensa. Tältä pohjalta olemme selvittäneet joukon tapoja, joilla Jumalan parantava voima tulee meihin. Näihin sisältyvät parantumiset, jotka toteutuvat rukouksella, askeettisilla harjoituksilla ja parantamisen lahjoilla, sakramenteilla ja parantavilla jumalanpalveluksilla, lääketieteellisten ja hengellisten parantamismenetelmien yhdistelmällä, yhteisöllisillä ja koko elimistöön vaikuttavilla keinoilla ja Pyhän Hengen vahvistavan läsnäolon kokemuksella, vaikka samalla hyväksymme sairauden ja traumat ja jatkamme taistelua niiden kanssa. Olemme viettäneet parantavia jumalanpalveluksia ja olleet syvästi liikuttuneita kertomuksista, joita kuulumme kristityiltä terveydenhoidon ja sielunhoidon ammattilaisilta heidän ponnistelustaan kokonaisvaltaisempien ihmisen kohtaamistapojen puolesta. Meitä koskettivat niiden ihmisten kertomukset, jotka elävät HIV:n ja AIDS:n kanssa. Ne haastoivat meidät kohtaamaan näitten ihmisten stigman eli leimaamisen ja syrjinnän ja tukemaan heitä kokonaisvaltaisesti. Olemme kuulleet henkilökohtaisia todistuksia ihmisiltä, jotka paranivat Pyhän Hengen voimasta ja ihmisiltä, jotka eivät parantuneet, ja myös niiltä, joista tuli vahinkoa aiheuttavien tai rahaa ryöväävien parantajien uhreja. Saimme myös kuulla kertomuksia parantamisesta, jossa on kysymys sosiaalisen, taloudellisen ja ekologisen oikeudenmukaisuuden puolesta kamppailemisesta. Kaikki todellinen paraneminen tulee Jumalalta. Todelliseen paranemiseen sisältyy fyysinen, henkinen, emotionaalinen ja hengellinen paraneminen ja tämä tapahtuu Jumalan valtakunnan tulemiseen kuuluvan ”jo nyt” ja ”ei vielä” jännitteen vallitessa. Sen tähden me juhlimme todellista paranemista pitäen sitä Jumalan uuden luomakunnan elävänä merkinä.

Elämme Pyhässä Hengessä, Jumalan valtakunnan odotuksessa ja kutsuttuina olemaan Jumalan lapsia uudessa luomakunnassa. Kuitenkin meidän on tunnustettava, että tämänhetkiselle maailmalle on leimallista rauhattomuus ja sekasorto. Tieto siitä, että Jumalan lähetystä kirkkojen keskuudessa vääristävät ristiriidat ja jatkuvasti ilmenevä ymmärryksen puute, aiheuttaa meille mielipahaa. Kaivatessamme täyttä ja todellista osallistumista Jumalan lähetystyöhön kärsimme samalla siitä, että olemme kyvyttömiä voittamaan pidäkkeet, jotka estä-

vät meitä yhteisesti viettämästä syvästi parantavaa ja sovittavaa sakramenttia – eukaristiaa eli ehtoollista. Konferenssin teema ”Tule Pyhä Henki, paranna ja sovita: Kristuksessa kutsuttuna olemaan sovittavia ja parantavia yhteisöjä” on sen tähden ollut kutsuna hyväksyä hyvin nöyrästi oma tarve parantumiseen ja sovitukseen.

Jumala kutsuu meitä olemaan toivon yhteisö. ”Kristuksessa kutsuttuna olemaan sovittavia ja parantavia yhteisöjä” olemme Ateenassa jatkaneet tehtävää määritelläksemme yhteisön sellaiseksi, jollaisena Jumala toivoo meidän olevan: yhteisö, joka antaa todistuksen evankeliumista sanoin ja teoin; elävän jumalanpalveluksen ja oppimisen yhteisö; yhteisö, joka julistaa Jeesuksen Kristuksen evankeliumia kaikille ihmisille; yhteisö, joka tarjoaa nuorille ihmisille johtotehtäviä; yhteisö, joka avaa ovensa vieraille ja keskuudessaan toivottaa syrjäytetyt tervetulleiksi; yhteisö, joka välittää kärsivistä ja niistä, jotka tekevät työtä oikeudenmukaisuuden ja rauhan hyväksi; yhteisö, joka on kaikkien hätää kärsivien palvelija; yhteisö, joka tunnustaa oman haavoittuvuutensa ja parantumistarpeensa ja uskollisesti sitoutuu puolustamaan koko luomakuntaa. Me rukoilemme, että Pyhä Henki antaa parantavan voiman elämäämme ja että kuljemme yhdessä eteenpäin kohti uuden luomakunnan siunattua rauhaa.

Lopuksi haluaisimme syvästi kiittää niitä kaikkia, jotka tekivät mahdolliseksi tämän konferenssin järjestämisen. Tässä maassa, jossa apostoli Paavali julisti evankeliumin Jumalan sovittavasta rakkaudesta Jeesuksessa Kristuksessa, rukoilemme, että Herramme Jeesuksen Kristuksen armo ja Jumalan Isän rakkaus ja Pyhän Hengen yhteys olkoon kaikkien ihmisten kanssa.

Ateena 18.5.2005. (Konferenssin puolesta viimeistellyt ja allekirjoittanut KMN:n maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komission CWME:n johtoryhmä: Ruth Bottoms, George Mathew Nalunnakkal ja Jacques Matthey).”

\*\*\*

Ateenasta ei siis lähetetty mitään teologista loppudokumenttia, vaan tervehdyskirje lähetettävälle kirkkoille, verkostoille ja yhteisöille. Näin menettelemällä luotettiin siihen, että konferenssiin osallistujat omalla henkilökohtaisella todistuksellaan ja ajatuksillaan vievät konferenssin käynnistämää prosessia eteenpäin omissa kotimaisissa yhteyksissään. Samalla oli mahdollista saada kokemusta KMN:n uudesta päätöksentekoprosessista, konsensuksesta, ja sen soveltuvuudesta Ateenassa. Kun tervehdyskirje otettiin vastaan ja hyväksyttiin täysistunnossa, ei suoritettu mitään varsinaista äänestystä, vaan tällöin suoritettiin käsien nosto ja yksittäinen laskeminen, jonka puheenjohtajana toiminut baptistipastori Ruth Bottoms toimitti. Sanoman pääsisältö hyväksyttiin yhteisesti,

mutta lopullinen formulointi annettiin maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komission CWME:n johtoryhmälle: Ruth Bottoms, George Mathew Nalunnakal ja Jacques Matthey.<sup>14</sup>

## SUOMALAINEN ATEENAN KONFERESSIN RESEPTIO

Ateenassa vuonna 2005 järjestetty maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssi sai Suomessa varsin vähän julkista huomiota osakseen. Sen sijaan konferenssin yleinen sisältö ja erityisesti *Kirje Ateenasta kristillisille kirkkoille, verkostoille ja yhteisöille* olivat teologisen pohdinnan aiheina. Tässä yhteydessä tarkastelen seuraavia kokouksia, joissa Ateenan konferenssin aineistoa analysoitiin: 1. Suomen lähetysneuvoston (SLN) lähetysteologian ja lähetysstrategian työryhmän 7.11.2005 järjestämä missiologinen teemapäivä ”Maailmanlähetyks ja Pyhä Henki”. 2. Suomen ekumeenisen neuvoston (SEN) opillisten kysymysten jaoston opillisten kysymysten jaoston kokous 24.11.2005. 3. Kirkon ulkoasian neuvoston (KUN) lähetys- ja uskontoteologian työryhmän kokous 10.1.2006. Tämän artikkelin tekijä toimi näissä kolmessa tilaisuudessa myös yhtenä alustajana ja nosti keskusteluissa esiin suomeksi kääntämänsä dokumentin *Kirje Ateenasta kristillisille kirkkoille, verkostoille ja yhteisöille*.

1. Suomen lähetysneuvoston (SLN) missiologinen teemapäivä  
Suomen lähetysneuvoston (SLN) lähetysteologian ja lähetysstrategian työryhmän 7.11.2005 järjestämän missiologisen teemapäivän ”Maailmanlähetyks ja Pyhä Henki” aikana pidetyissä alustuksissa tarkasteltiin Ateenan konferenssin keskeistä sisältöä ja antia Suomea silmälläpitäen.<sup>15</sup>

### **Tuula Sääksi**, Suomen Lähetysseura (SLS)

Alustuksessaan Suomen Lähetysseuran ulkomaanosaston johtaja rovasti Tuula Sääksi painotti Ateenan konferenssissa esiin tulleina seuraavia näköaloja pääkohtina:

---

<sup>14</sup> Edström 2005d, 13.

<sup>15</sup> Missiologisen teemapäivän 7.11.2005 alustukset ovat luettavissa SLN:n kotisivulla: [http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiiva\\_7\\_11\\_2005/](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiiva_7_11_2005/). SLN:n lähetysteologian ja lähetysstrategian työryhmän jäsenet: Timo Vasko (pj.), Matti Korpiaho, Kari Tassia ja Heikki Tyrni.

### *Pyhä Henki on lähetyksen varsinainen subjekti*

Kokouksen teema ”Come Holy Spirit, heal and reconcile” oli rukousta ja Pyhän Hengen avuksi huutamista muistuttaen siitä, että Jumala Henkensä kautta on kaiken lähetystyön varsinainen subjekti ja toimija.

Lähetyksen toimijoina meitä kutsutaan katsomaan ympärillemme ja näkemään niitä monia merkkejä, jotka kertovat Jumalan toiminnasta tässä maailmassa.

Ateenan kokouksessa vietettiin paljon aikaa yhdessä Jumalan Sanaa tutkien. Kotiryhmissä kokoonnuttiin aamuin, illoin yhteen, luettiin Raamattua ja kuunneltiin, mitä Jumala itse kullekin Sanassa puhui. Yhteiset päivittäiset jumalanpalvelukset rikastuttivat meitä erilaisten kristillisten perinteitten keskellä kasvaneita.

Kokous voisi haastaa meitä suomalaisina kristittyinä, lähetyksen toimijoina olemaan enemmän yhdessä toistamme kanssa, kuuntelemaan toisiamme ja oppimaan toisiltamme.

Pyhä Henki kutsuu meitä itseämme muutokseen

### *Lähetys on kirkon olemukseen ja jokaiselle kristitylle kuuluva tehtävä*

Ateenassa oli koolla monisatapainen joukko kristittyjä, jotka ovat sitoutuneita Kristukseen ja ottavat vakavasti kirkon todistajantehtävän. Kaikki työskentely lähti siltä pohjalta, että lähetystehtävä on kirkon varsinainen tehtävä.

Kristuksesta todistaminen kuuluu kirkon olemukseen, on sen kaiken toiminnan ydin ja on jokaista kirkon jäsentä velvoittava asia.

Lähetystehtävä ei ole vain jonkin erityiskutsun saaneen ryhmän vastuulla, vaan jokaiselle Kristuksen yhteyteen otetulle ja häneen sitoutuneelle uskottu tehtävä.

Ateenan kokous herätti kysymään, olemmeko Suomessa edelleen liiaksi ns. ulkolähetyksen ja sisälähetyksen rakenteeseen sidoksissa? Onko lähetystehtävä kirkoissamme ja seurakunnissamme edelleen erityisen lähetysväen etuoikeus tai velvollisuus? Toimimmeko kirkkoina lähetysvastuun kantajina?

Uskon ja epäuskon raja ei kulje maantieteellisten rajojen mukaan, meidät haastetaan tiedostamaan, että jokaisella suomalaisella kristityllä on lähipiirissään lähetystehtävä samanaikaisesti kun kannamme vastuuta maailmanlaajuisesti.

### *Todistus Kristuksesta toteutuu tämän päivän vaikeiden haasteiden maastossa*

Ateenan kokouksessa lähestyttiin maailmanlähetyksen haasteita ja tämän päivän tilannetta niistä polttavista kysymyksistä käsin, joiden keskellä kristityt ja kirkot eri puolilla maailmaa elävät. Näkökulmana ei ollut maantieteellinen maailmanvalloittaminen, vaan vastuu siitä, että tuodaan kristillinen todistus keskel-



le väkivaltaisuuden, köyhyyden, eriarvoisuuden, uskonsotien, sairauksien puristuksessa kamppailevaa maailmaa.

Ateenan kokouksessa käsiteltyjen teemojen äärellä jäin miettimään, miksi oman maanosamme ongelmat jäivät vain vähälle huomiolle. Onko lähetys meille eurooppalaisille edelleen työtä jossakin omien alueittemme ulkopuolella? Ovatko omat ongelmamme niin kipeitä, ettemme rohkene nostaa niitä keskusteltaviksi? Onko meillä halua ja valmiutta pyytää tilanteeseemme ja ongelmiimme apua kirkoilta muualla maailmassa?

Olisiko meidän suomalaisina kirkkoina ja lähetysten toimijoina aika kysyä, missä me tarvitsemme sovintoa ja anteeksiantoa, mitä haavoja meidän ja kansamme menneisyydessä on, joihin tarvitsemme eheytymistä ja parantamista?<sup>16</sup>

Toisaalla lehtihaastattelussa Sääksi toivoi Suomen evankelis-luterilaiselle kirkolle ja sen lähetysjärjestöille lisääntyvää valmiutta astua kynnyksen yli ekumeenisiin yhteyksiin.<sup>17</sup>

### **Isä Heikki Huttunen**, Suomen Ortodoksinen kirkko

Samassa SLN:n missiologisessa teemapäivässä 7.11.2005 isä Heikki Huttunen Suomen Ortodoksisesta kirkosta painotti alustuksessaan seuraavia Ateenan konferenssin temaattisia näköaloja:

On vaikea sanoa, mistä Ateenan lähetyskonferenssi tullaan muistamaan. Ehkä kahdesta taustatekijästä enemmän kuin sisällöstä: Ensinnäkin se oli ensimmäinen suuri ekumeeninen kokoontuminen, joka pidettiin ortodoksisen kirkon isännöimänä. On mielenkiintoista, että oltuaan mukana modernissa ekumeenisessa liikkeessä sen alusta alkaen ja perustamassa Kirkkojen maailmanneuvostoa, ortodoksiset kirkot eivät ole tähän mennessä isännöineet yhtään KMN:n yleiskokousta tai vastaavantasoisia konferenssia. Selitys löytyy suurten ortodoksisten paikalliskirkkojen pitkästä rajoitetusta olemassaolosta kommunismin maissa ja toisaalta riittävän ekumeenisen avautumisen hitaudesta muualla. Nyt Kreikan arkkipiispa Kristodulos on aloittanut tässä suhteessa uuden aikakauden, joka toivottavasti tulee näkymään Kreikan suuren teologisen ja hengellisen potentiaalin mukaantulona ekumeenista työtä vahvistamaan. Ateenan lähetyskokous oli merkki tästä avautumisesta sekä ekumeeniselle liikkeelle että Kreikan yhteiskunnalle ja kirkollisille piireille. Kokousta kyllä vastustettiin viimeiseen asti ortodoksisissa akateemisissa teologisissa piireissä, jotka järjestivät ekumeenista teologiaa ja lähetysajattelua kritisoivan seminaarin lähetyskokouksen aattona. Myös ortodoksisen kirkon ulkopuolinen ääriryhmä, ns. Vanhakalenteriset

---

<sup>16</sup> Sääksi 2005, [http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiiva\\_7\\_11\\_2005/tuula\\_saaksin\\_alustus/](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiiva_7_11_2005/tuula_saaksin_alustus/).

<sup>17</sup> Pirola 2005, 6.

järjestivät mielenosoituspäivystyksen kokouksen portille, ja onnistuivat harmistuttamaan ortodoksisia osanottajia, hämmentämään muita ja jopa häiritsemään kokouksen jumalanpalveluksia metelöinnillään. Mutta arkkipiispa Kristoduloksen avajaispuhe oli kenties kokouksen ytimekkäin teologinen teksti, ja se sisälsi sanoman niin Kreikan omalle kuulijakunnalle kuin ekumeeniselle liikkeelle.

Toinen merkittävä taustatekijä Ateenan lähetyskokouksessa oli kahden KMN:n jäsenkirkkojen ulkopuolisen ryhmän merkittävä edustus. Sekä roomalaiskatolinen kirkko että helluntailiike olivat näkyvämmiin ja kuuluvammin läsnä kuin koskaan aiemmin, tasaveroisina osanottajina muiden joukossa. Tämä näkyi keskusteluissa kaikilla tasoilla. Roomalaiskatolisten lähetystyöntekijöiden syvällinen asiantuntemus maailman eri kolkilta olisi ansainnut tulla paremminkin hyödynnetyksi, ja helluntailaisten hengellistä antia ja teologista haastetta olisi tarvittu vieläkin selkeämmin. Eräs kokouksen suosituimpia työpajoja oli ortodoksisten ja helluntailaisten teologioiden kohtaaminen. Ateenan-kokous antoi selvän lupauksen, että tämä kahden merkittävimmän KMN-ekumenian muodollisten rajojen ulkopuolella olevan tunnustuskunnan läsnäolo ja osanotto tulee vahvistumaan.

Isäntäkirkon ohella Ateena antoi mahdollisuuden parille muullekin ortodoksisen maailman ilmiölle tulla ekumeeniseen tietoisuuteen. Albanian ortodoksinen kirkko oli aktiivisesti edustettuna. Sen ylösnousemus kokonaan kielletystä asemasta nykyhetkiseen elämäänsä on kertomus lähetystyöstä. Ortodoksitaustaiset albanialaiset ovat löytäneet yhteyden parin sukupolven takaiseen perintöönsä, kun toistasataa kirkkoa on rakennettu tuhottujen paikalle ja kirkko on ottanut aktiivisen aloitteentekijän aseman erityisesti paikallisissa yhteisöissä, ja hoitaa usein keskeisiä yhteiskunnankin tehtäviä. Mutta varmaan vielä mielenkiintoisempaa on, että myös muut kuin kulttuuritaustaltaan ortodoksit kiinnostuvat kristinuskosta, ja muslimitaustaisia albanialaisia tulee jatkuvasti kirkon opetukseen ja kasteelle. Albania edustaa ilmiötä, joka on Itä-Euroopassa hitaasti laajeneva: traditionaaliset kirkot löytävät tapoja uudelleen evankeloida omia, kauan sitten kristinuskon piirin tulleita mutta nyt siitä etäänntyneitä kansakuntiaan. Lähin esimerkki meille on Viron dynaaminen ortodoksinen kirkko, jonka tarina muistuttaa Albaniaa, mutta joka ei vielä ole ekumeenisten järjestöjen jäsen eikä siksi edustettuna useimmilla foorumeilla.

Egyptin koptilaisen kirkon lähetystyö Afrikassa sai ansaittua huomiota Ateenan-kokouksessa. Koptit ovat avautuneet lähetystölle, kun heidän ovelleen on koputettu. 1930-luvulta lähtien koptilainen patriarkaatti on saanut kirjeitä mustan Afrikan kristityiltä, jotka ovat halunneet lähestyä Afrikan alkuperäisintä kirkkoa. He ovat etsineet vaihtoehtoa siirtomaavaltojen mukana tulleille läntisille kirkkokunnille ja etsineet aitoa afrikkalaisuutta ja alkuperäistä kristinuskoa. Vähitellen koptilainen kirkko alkoi vastata yhteydenottoihin, ja syntyi yhteistyö-

tä uusien afrikkalaisperäisten kirkkojen kanssa (African-instituted churches) ja koptilaisen kirkon oma lähetystyö. Lähetys on vakiintunut useissa päiväntasaajan eteläpuolisissa Afrikan maissa. Sillä on kaksi piirrettä, jotka nousevat varhaisen kirkon elämästä ja ovat tyypillisiä myös koptilaiselle kirkolle sen kotimaassa Egyptissä: yhtäältä luostareilla ja niiden spiritualiteetillä on keskeinen merkitys lähetyskentillä, toisaalta työ on sosiaalisesti aktiivista ja avointa, esimerkiksi HIV-AIDS valistuksen suhteen.<sup>18</sup>

**Jan Edström**, Suomen ekumeenisen neuvoston (SEN) pääsihteeri

Suomen ekumeenisen neuvoston pääsihteeri Jan Edström painotti SLN:n missiologisessa teemapäivässä 7.11.2005 seuraavia Ateenan konferenssin näkökohtia: Maailmalla on olemassa jo useita erilaisia ekumeenisia yhteisöjä ja liittoja, joita yhdistää uskontunnustus tai sitten ne ovat epävirallisesti verkostoituneet. Haasteena on solmia ja syventää yhteyksiä uusiin yhteisöihin KMN:n ulkopuolella. Suhde uskonnollisiin vähemmistöihin puhutti. Useissa maissa kristillinen kirkko on vähemmistöasemassa. Enemmistö–vähemmistö-asetelma on herkkä alue; tulee välttää ekumeenista vallankäyttöä. Ateenassa kyseltiin julistuksen paikkaa.<sup>19</sup>

## 2. Suomen ekumeenisen neuvoston (SEN) opillisten kysymysten jaosto

Suomen ekumeenisen neuvoston pääsihteeri Jan Edström syvensi Ateenan konferenssin aineiston työstämistä SEN:n opillisten kysymysten jaoston kokouksessa 24.11.2005. Edströmin mukaan Kristuksen seuraajilleen antama maailmanlähetystä koskeva tehtävä on niin keskeinen ja suuri, että se pystyy yhdistämään kristityt ja auttaa ottamaan merkittäviä ekumeenisia askelia yhteiseen suuntaan. Ateenan 2005 konferenssissa tätä näkemystä tukevat seuraavat yksityiskohdat: Nyt konferenssi ensimmäistä kertaa pidettiin ortodoksisessa kontekstissa. Tässä mielessä se oli todella historiallinen ja merkittävä ekumeeninen askel. Samalla tämä oli tulos KMN:n erityiskomission työskentelystä, jossa halutaan mm. syventää yhteistyötä ja yhteisymmärrystä KMN:n jäsenkirkkojen kesken. Koska paikallisen organisaatiokomitean piti olla ekumeeninen, se merkitsi nyt Kreikan maaperällä, että käytännössä ortodoksiset ja evankeliset kristityt työskentelivät yhdessä tätä konferenssia varten. Osanottajina oli merkittävä läpileikkaus Juma-

---

18 Huttunen 2005, [http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva\\_7\\_11\\_2005/](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva_7_11_2005/).

19 Edström 2005a, [http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva\\_7\\_11\\_2005/](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva_7_11_2005/).

lan kansasta, maailmanlaajasta Kristuksen elävästä ruumiista koko maailman kattavasti. Hengellinen ulottuvuus, pneumatologinen elementti, oli keskeisesti esillä: yhteinen hartaus, Raamatun tutkiskelu, keskustelu, sielunhoito, kokemusten vaihto ja vuorovaikutus. Painopiste oli todistamisessa elämällä kristittyinä tässä maailmassa sovinnon ja parantumisen toteutumiseksi eri konteksteissa. Konferenssi kokonaisuutena edisti ja rohkaisi kirkkoja ja yksittäisiä kristittyjä ekumeeniseen toimintaan. Konferenssin osanottajat samanarvoisina esiintyen kristityt toivat esiin kiitollisuutta ja tulevaisuuden toivoa, jonka perusta on Kolmiyhteisessä Jumalassa.<sup>20</sup>

Edströmin mukaan Ateenassa keskeisenä näyttäytyi nimenomaan nykyisen lähetystyön reflektointi. Tärkeätä on selvittää sekä lähetystyön yhteiset voimavarat että mahdollisuudet jatkaa yhteistä lähetystyöhön sitoutumista. On tuotava visiona esiin holistinen lähetyskutsumus nykyaikana. Lähetystyöhön osallistujille avautuu eri yhteyksissä ”pyhiä tilaisuuksia”. Baptistina Edström koki Ateenan konferenssin aineistoa koskevan yhteisen pohdinnan ortodoksisen, katolisen ja vapaiden kirkkojen välillä positiivisena.<sup>21</sup>

Isä Heikki Huttunen Suomen ortodoksisesta kirkosta painotti alustuspuheenvuorossaan seuraavaa: Maailman lähetyskonferenssi Ateenassa toukuussa 2005 oli ensimmäinen suuri ekumeeninen kokous erityiskomission työn jälkeen. Siellä noudatettiin ”tunnustusten välisten” ja ”tunnustuksellisten” jumalanpalvelusten periaatetta. Kokouksen aamurukoukset oli valmisteltu tietyn liturgisen tradition mukaan niin, että kaikkien oli helppo osallistua niihin. Ilta-rukoukset oli valmisteltu ortodoksisen ehtoopalveluksen järjestyksen pohjalta ekumeenisina jumalanpalveluksina. Niiden lisäksi kokouksen aikana toimitettiin eri tradition mukaisia rukouksia sairaiden parantumiseksi, koska teemana oli ”healing”. Kirkkovuosi vaikutti kaikkiin jumalanpalveluksiin selkeällä tavalla, koska elettiin itäisessä kalenterissa viimeistä pääsiäiskauden viikkoa ja läntisessä kalenterissa kokouksen päätöspäivä oli helluntai. Myös osa kokouksen raamattutyöskentelystä kuului samaan kokonaisuuteen jumalanpalvelusten kanssa. Ensimmäistä kertaa oli myös tarjolla sielunhoitoa kokouksen osanottajille: mahdollisuus rikkiin ja sielunhoidolliseen keskusteluun, esirukoukseen ja rukousryhmiin. Ateenan lähetyskokous jää historiaan ensimmäisenä suurena ekumeenisena tapahtumana, jossa toteutettiin näin kokonaisvaltaista näkemystä spiritualiteetista.<sup>22</sup>

---

20 Edström 2005b. Muistiinpanot Edströmin alustuksesta kokouksessa Timo Vaskon hallussa.

21 Edström 2005c, OKJ:n muistio 24.11.2005 #4. Ks. myös Edström 2005d, 12–13; Edström 2006, 11–15.

22 Huttusen esityksestä muistiinpanot Timo Vaskon hallussa. Ks. myös OKJ ptk 24.11.2005 #6.

### 3. Kirkon ulkoasian neuvoston lähetys- ja uskontoteologian työryhmä

Kirkon ulkoasian neuvoston (KUN) lähetys- ja uskontoteologian työryhmässä 10.1.2006 Timo Vasko alusti Ateenan maailmanlähetyskonferenssin aineistosta. Seuranneessa keskustelussa refleктоitiin yhdessä mm. seuraavia konferenssin aineistosta nousevia teemoja: Mitä lähetystyö nykyään pitää sisällään ja ketkä siitä ovat todella kiinnostuneita? Vaikka painopiste on lähetysyhteistyössä kirkkojen kesken myös ns. pioneerilähetystä tarvitaan edelleen. Euroopan alueen ongelmat eivät saaneet tilaa Ateenan konferenssissa. Eivätkö ei-eurooppalaiset tunnusta postmodernismin kysymyksenasettelua haasteeksi Euroopassa? Lähetysajattelussa on nähtävissä muutos suhteessa kokonaisvaltaiseen lähetykseen. Onko Suomessa tämä muutos havaittu? Eksklusivistinen, evankelikaalinen ja helluntailaistyyppinen kristinusko ja lähetys globaalisti etenee voimakkaasti. Kristinuskon tulevaisuus näyttää lepäävän merkittävästi evankelikaalisuuden, ortodoksisen ja katolisen kirkon varassa. Paradigman muutokseen sisältyy selkiintymättömyyttä; on vaikeata hahmottaa, mikä uusi paradigma oikeastaan on. Kokonaisvaltaisuus ymmärretään monella tavalla. Liberaalit protestantit näyttävät olevan missiologiassaan sivuraiteilla. Kansainvälisessä lähetysajattelussa esiintyy samanaikaisesti useita lähetysten paradigmoja. Jos Suomessa kirkosta eroaminen lisääntyy edelleen, niin 10–15 vuodessa tilanne Suomessa muuttuu jo radikaalisti. Apostolaatti on kirkossa keskeistä ja esillä mm. uskontunnustuksessa. Kokonaisvaltaisen lähetysten ymmärtäminen ei tyhjene esim. Lausanne-liikkeen ja KMN:n jännitteisen suhteen erittelyyn. Terminä kokonaisvaltainen lähetys on tulkittava uudelleen nykytilanteessa.<sup>23</sup>

#### ATEENAN KONFERENSSIN MERKITYS SUOMALAISTA KONTEKSTIA VARTEN

On oleellista, että Ateenan maailmanlähetysten konferenssi vuonna 2005 ei jää vain ohimeneväksi ilmiöksi ja yhdeksi monien konferenssien joukossa.<sup>24</sup> Siksi on syytä nostaa esiin joitakin syventävää jatkotyöskentelyä kaipaavia näköaloja suomalaista lähetysajattelua ja kontekstia silmällä pitäen. Seuraavassa on kootuna ainoastaan muutamia näköaloja mahdollista eri tahoilla tapahtuvaa jatkotyöskentelyä varten:

---

23 LUT:n muistio 10.1.2005 #5.

24 Ateenan konferenssin sisältöä on työstetty myös muissa, kuin edellä mainituissa yhteyksissä. Esimerkkinä näistä Espoon hiippakunnan lähetysyhteistyö- ja -teologioiden neuvottelupäivä Espoon hiippakunnan tuomiokapitulissa 16.5.2006 otsikolla Lähetysteologisia näkökulmia seurakunnan missioon. Lähetysteologi, dosentti Timo Vasko alusti otsikolla: Ateenassa järjestetyn Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) 13. maailmanlähetysten ja evankelioimisen konferenssin merkitys ja suomalainen reseptio sekä antia seurakunnille.

- Kristityt on kutsuttu todistajiksi sanoin ja teoin: oppi ja elämä, todistus ja palvelu, usko ja rakkaus, kuuluvat yhteen. Mitä tämä merkitsee nykypäivän maailmantilanteessa?
- Monensuuntainen/kahdensuuntainen lähetystyö on nykyaikaa – miten se voi ilmetä käytännössä?
- Näkökulmana on yhdessä toisten kirkkojen kanssa kohdata haasteita ja ongelmia – mitä nämä kirkot ovat omassa ympäristössäni? Globaalin ja lokaalin suhde?
- Ei tarvitse etsiä uusia alueita ”valloitettavaksi”, vaan kysymys on lähetysyhteistyöstä ja kumppanuudesta. Silti tarvitaan myös ns. pioneerilähetystyötä alueilla, joilla ei vielä ole mitään kirkkoa.
- Lähetystyön tarve myös Suomessa ei-kristittyjen keskuudessa on todellisuutta. Mitä tämä merkitsee käytännössä?
- On opittava yhä paremmin kuuntelemaan toinen toistaan ja Jumalaa. Miten tämä on mahdollista?
- Raamatunkäännöstyön merkitys lähetyksessä kaikille kirkkoille on suuri. Miten sitä voidaan yhdessä edistää?
- Kirkot eivät ole luopuneet lähetystyöstä, vaan ymmärtävät sen kokonaisvaltaisemmin kuin ennen – miten?
- Mitä kirkon olemukseen kuuluva missionaalisuus merkitsee teologisesti ja miten sen tulee ilmentyä käytännössä?
- Kristuksen kirkon maailmanlaaja lähetystehtävä on vielä kesken; vasta yksi kolmasosa maailman väestöstä suuntaa-antavasti tilastollisesti voidaan lukea kristinuskon kannattajiin. Lähetyskäskyä ei voi kukaan täyttää yksin – siihen tarvitaan laajaa lähetysyhteistyötä kaikkien kristittyjen kesken.
- Miten autetaan vainottuja kristittyjä eri puolilla maailmaa tänään?
- Maailmanlaajaa lähetystilannetta sen eri ulottuvuuksissa tulee päivittää globaalisti – yhteisestä seurannasta on hyötyä. Miten se voitaisiin yhdessä toteuttaa?
- Siirtymistä jäsenyydessä kirkosta toiseen tapahtuu jonkin verran eri puolilla maailmaa. Mitä tästä olisi ajateltava?
- Lähetystyön resursseja tulee kohdentaa; molempien lähetysyhteistyökumppanien tarpeet tulee silloin priorisoida. Tapahtuuko näin todellisuudessa?
- Sovinto sisältää monia eri ulottuvuuksia. Missä yhteyksissä ja asioissa kirkot Suomessa voivat toimia sovinnon rakentajina? Kirkkojen suhde nykyisiin vähemmistöihin Suomessa vaatii osakseen huomiota.

Vaikka Ateenan maailmanlähetyksen konferenssi ei siis pyrkinyt teologisesti syvälliseen työskentelyyn työryhmin ja julkilausumin, kuten tapahtui esim. vuonna 1996 Brasiliassa Salvador de Bahiassa,<sup>25</sup> voidaan kuitenkin todeta, että myös Ateenan konferenssissa lähetyssajattelu ankkuroitui trinitaariseen lähetyksäsi-tykseen.<sup>26</sup> Kansainvälisessä keskustelussa konferenssia kohtaa esitettiin myös jonkin verran kritiikkiä, mutta sitä ei Suomessa julkisuudessa juurikaan esiinty-nyt.<sup>27</sup>

## LYHENTEET

- EKD Die Evangelische Kirche in Deutschland  
EMW Evangelisches Missionswerk in Deutschland  
IRM International Review of Mission (a quarterly by the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches; <http://www.wcc-coe.org>)  
LUT Lähetyksen ja uskontoteologian työryhmä (Kirkon ulkoasiain neuvosto, Suomen ev.-lut. kirkko)  
OKJ Opillisten kysymysten jaosto (SEN)  
SEN Suomen ekumeeninen neuvosto  
SLN Suomen lähetyksen neuvosto  
ÖR Ökumenische Rundschau

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Ateenan maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssin 2005 sivustot:  
<http://www.mission2005.org>  
<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/index2-e.html>

A 2005

2005 "Dokumente und Berichte: Brief aus Athen an die christlichen Kirchen,

---

25 Ks. esim Vasko 2003, 143–155.

26 Ahonen 2006, 38–39.

27 Ateenan lähetyksen konferenssin evankelikaalisesta reseptiosta ks. esim Engelsviken 2005, 190–192. Esim. Mockler otsikoi kritiikkinsä: "Eine Weltmissionskonferenz ohne Mission". Mockler 2005, 32–33.

Netzwerke und Gemeinschaften". *Ökumenische Rundschau* Juli 2005, 3, 385–388.

AHONEN, RISTO

2006 "Askel kohti yhteisymmärrystä". *Suomen Lähetysseuran* 3, 2006, 38–39.

BRIEF AUS ATHEN 2005

2005 PLEN 14. Mai 2005 Dokument Nr. 4 endgültige Fassung angenommen von der CWME-Kommission (Überarbeitung vom 19. Mai 2005).

[Http://www.oikoumene.org/uploads/media/PLEN\\_14\\_Mai\\_doc\\_4\\_FINAL\\_Brief\\_aus\\_Athen.doc](http://www.oikoumene.org/uploads/media/PLEN_14_Mai_doc_4_FINAL_Brief_aus_Athen.doc).

DUBE, MUSA W.

2004 "Fülle des Lebens im Zeitalter von HIV/ Aids und wirtschaftlicher Globalisierung: Eine Herausforderung an die Mission der Kirche". *ÖR* 2004, 4, 459–476.

EDSTRÖM, JAN

2005a "Ateenassa toukokuussa 2005 pidetyn lähetyskonferenssin terveisinä näkökohtia"; Suomen lähetysneuvoston missiologinen teemapäivä 7.11.2005 (alustus). [http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva\\_7\\_11\\_2005/](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva_7_11_2005/).

2005b "Alustus Edström SEN:n opillisten kysymysten jaoston kokouksessa 24.11.2005". Muistiinpanot Edströmin pitämästä alustuksesta: Timo Vasko .

2005c "Jan Edström KMN:n Ateenan 205 kokouksesta". (Alustus). OKJ:n muistio 24.11.2005 #4.

2005d "Kom heliga Ande – Hela och försöna". *Näköala – Utsikt* 2, 2005, 12–13.

2006 "Mission som förenar och skiljer. Relationer mellan Kyrkornas världsråd, katolska kyrkan och pingströrelsen". *Reseptio* 2, 2006, 11–15.

ENGELSVIKEN, TORMOD

2005 "'Come Holy Spirit, Heal and Reconcile': An Evangelical Evaluation of the CWME Mission Conference in Athens, may 9–16, 2005". *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 29, October, No. 4, 190–192.

FAGERLI, BEATE & MATTHEY, JACQUES

2005 "Descriptive introduction to the programme of the Athens conference". *IRM* Vol. 94, No. 374, July 2005, 326–331.

HUTTUNEN, HEIKKI

2005 "Ateenassa toukokuussa 2005 pidetyn lähetyskonferenssin terveisinä näkökohtia"; Suomen lähetysneuvoston missiologinen teemapäivä 7.11.2005 (alustus). [http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva\\_7\\_11\\_2005/](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiva_7_11_2005/).

LETTER 2005

2005 "A Letter from Athens to the Christian Churches, Networks and Com-



munities: Come Holy Spirit, heal and Reconcile: Called in Christ to be Reconciling and Healing Communities.” *IRM* Vol. 94, No. 374, July 2005, 322–325.

MAAILMANLÄHETYS 2005

2005 ”Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen 12. konferenssin Ateenassa: Tule Pyhä Henki, paranna ja sovita.” (ENI). *Kotimaa* nro 19, 13.5.2005, 9.

MEISSNER, HERBERT

2004 *Bericht des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland e.V.* 3. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Magdeburg 7. bis 12. November 2004. EKD Büro der Synode. Drucksache Nr. II b / 1. (Moniste, 65 sivua).

MARTTINEN, ANN-CHRISTINE

2006 ”Lähetyskonferenssi Ateenassa. Sovinto alkaa totuuden puhumisesta”. *Suomen Lähetysseuran* 6–7, 2005, 24–31.

MATTHEY, JACQUES

2004 ”Versöhnung als Gottes Mission – Kirche als versöhnende Gemeinschaft: Zum Verhältnis von Einheit und Mission, Zeugnis und Dialog”. *ÖR* 2004, 4, 427–443.

2005 ”Editorial.” *IRM* Vol. 94, No. 374, July 2005, 319–321.

MOCKLER, MARCUS

2005 ”Eine Weltmissionskonferenz ohne Mission: Ökumenisches Treffen in Athen kam über Fragen nach Heilung und Versöhnung nicht hinaus”. *IdeaSpektrum* 20 / 2005, 32–33.

PIIROLA, JOHANNA

2005 ”Lähetyskongressi yhdisti eri kirkkokunnat”. *Kotimaa* 20, 20.5.2005, 6.

SUNDERMEIER, THEO

2004 ”Heil und Heilung: Die ökumenische Dimension des Heilungsauftrages der Kirche”. *ÖR* 2004, 4, 477–489.

SÄÄKSI, TUULA

2005 ”Ateenassa toukokuussa 2005 pidetyn lähetyskonferenssin terveisinä näkökohtia”; Suomen lähetysneuvoston missiologinen teemapäivä 7.11.2005 (alustus). [www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiiva\\_7\\_11\\_2005/tuula\\_saaksin\\_alustus](http://www.lahetysneuvosto.fi/uutiset/raportit/teemapaiiva_7_11_2005/tuula_saaksin_alustus).

TEINILÄ, MARI

2005 ”Lähetysneuvosto juuttui bunkkereihin”. *Kotimaa* nro 18, 6.5.2005, 2.

VASKO, TIMO

2003 *Missiologia ja uskonnot: Johdatus missiologiaan ja uskontoteologiaan*. Helsinki: Yliopistopaino.

2004 *Kirkkojen maailmanneuvoston lähetys- ja uskontoteologiaa*. Helsinki: Yliopistopaino.

2005 "Kirje Ateenasta kristillisille kirkkoille, verkostoille ja yhteisöille. Suomenkos englannin- ja saksankielisestä tekstistä". *Näköala-Utsikt* Suomen ekumeeninen neuvosto, 2, 2005, 20–22.

2006 "Kirje Ateenasta: Tule Pyhä Henki, paranna ja sovita". *Kirkkomme lähetys – Vår kyrkas mission* 2, 2006, 36–38.

VASSILIADIS, PETROS & PASSAKOS, DIMITRIOS

2004 "Versöhnung als ein pneumatologisches Missionsparadigma: Oder was es bedeutet, sich zu einer Missionskonferenz in Athen zu treffen". *ÖR* 2004, 4, 444–458.

WERNER, DIETRICH

2005 "Mission kehrt zurück nach Europa!? Weltmissionskonferenz in Athen: Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne!" *Ökumenische Rundschau* Juli 2005, 3, 378–384.

WORSHIP BOOK 2005

2005 *Come, Holy Spirit, Heal and Reconcile! Called in Christ to be reconciling and healing communities. Athens, Greece, May 9 – 16, 2005.* World Council of Churches' Conference on World Mission and Evangelism.

# *Kristinuskon ja radikaalin postmodernismin kohtaaminen*

Vaikka postmodernismi on jo lähes puoli vuosisataa vanhaa, sen sisältö on monille vielä hämärän peitossa. Se on kuitenkin niin leimaa-antava länsimaille, että sen tunteminen on tärkeää oman aikamme ymmärtämiselle. Postmoderneja ajatuksia voi usein tavata ihmisillä, jotka eivät itse tiedosta niitä postmoderneiksi. Ne näyttävät leviävän huomaamattomasti. Myös kristinuskko joutuu pakosta kohtaamaan postmodernismin muodossa tai toisessa. On hyvä tuntea sen pääpiirteet, jotta sen suhde kristilliseen ajatteluun voidaan tiedostaa. Silloin voidaan nähdä sen hyviä ja huonoja puolia, ja niihin voidaan ottaa kantaa.

Postmodernismi on tiiviissä yhteydessä modernismiin, kuten sen nimi jo sanoo. Post tulee jonkin jälkeen vastustaen edeltäjäänsä, kehittäen sitä, täydentäen sitä, kärjistäen sitä tai eläen sen kanssa rinnakkain. Postmodernismi on kaikkea tätä. Arkkitehtuurin ja taiteen parissa postmoderni otti ensimmäiset askeleet 1950-luvulla. Filosofisena ja sosiologisena ajatteluna ensimmäiset teokset ilmestyivät heti toisen maailmansodan jälkeen. Ranskassa vuosi 1968 oli yhteiskunnallisen ja aatteellisen levottomuuden vuosi, ja sen jälkeen alkoivat ilmestyä postmodernismin tärkeimmät teokset. Postmodernismissä voidaan havaita monia erilaisia suuntauksia, mutta radikaali postmodernismi (poststrukturalismi ja dekonstruktio) on ehkä saanut osakseen eniten huomiota. Sen näkyvimpiä nimiä ovat muun muassa Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes ja Jean-François Lyotard.

Modernismille oli aina 1600-luvulta lähtien tyypillistä rationalismi, yksilön autonomia ja pyrkimys tieteelliseen ja yhteiskunnalliseen edistykseen. Sekularisaatio, byrokratisoituminen, teollistuminen ja tehokkuuden tavoitteleminen luonnehtivat tätä aikaa. Filosofiasa pyrittiin varmuuteen, universaaliin tietoon ja totuuteen. Tieteen ja sen metodin avulla haluttiin alistaa luonto ihmisen hallintaan. Järki käsitettiin absoluuttiseksi ja riippumattomaksi kaikista olosuhteista. Tiedettä pidettiin neutraalina, objektiivisena ja ihmisen perspektiiveistä ja arvovarauksista riippumattomana. Tietämättömyys ja taikauskko haluttiin karkottaa

kaikissa muodoissaan, myös uskonnosta, joka koetettiin puristaa järjen sallimiin rajoihin.<sup>1</sup>

Usko modernismin ja järjen saavutuksiin alkoi kuitenkin horjua monista syistä. Kaksi tuhoisaa maailmansotaa ja atomipommin kauhistuttavat seuraukset herättivät huomaamaan, että tiede voi kääntyä tuhovoimaksi, niin että elämä maapallolla on uhattuna. Neuvostoliiton ja kansallissosialistisen Saksan keskitysleirit ja miljoonien ihmisten surmaaminen tieteellisellä tehokkuudella muuttivat monien asenteita. Luonnon saastuminen teollistumisen seurauksena oli tosiasia, jota ei voinut jättää huomiotta. Kolmas maailma oli joutunut modernismin vuosisatoina lännen alistamaksi ja orjuuttamaksi, ja näiden maiden ja kulttuurien itsenäistyminen laajensi näköaloja ja asetti länsimaiset ihanteet kyseenalaisiksi. Naisten asema oli ollut heikko kautta historian, ja feminismi halusi paljastaa miesten luoman kulttuurin yksipuolisuuksia. Uskonnot oli käsitetty modernismissä usein pelkiksi subjektiivisiksi tunteiksi, mikä ei tehnyt oikeutta uskon koko olemukselle.

## RADIKAALIN POSTMODERNISMIN PÄÄPIIRTEITÄ

Luonnontieteilijät ja filosofit ovat pyrkineet antiikin ajoista lähtien löytämään joi-takin yhdistäviä ja perimmäisiä alkusyitä vallitseville ilmiöille. Näitä syitä ovat olleet milloin tuonpuoleinen idea, ensimmäinen liikuttaja, absoluuttinen Henki tai ihmisen oma subjekti. Postmodernismissä torjutaan tällainen perimmäisen yhden syyn tai keskuksen etsiminen ja mennään päinvastaiseen suuntaan: maailmassa olevia eroja ja erilaisuuksia ei yhdistä mikään. ”Eikö keskusta, leikin ja eron poissaolo, ole toinen nimi kuolemalle?”, kirjoittaa Derrida.<sup>2</sup> Postmodernismissä olemassaolo on perimmältään erojen leikkiä, moninaisuutta, sirpaleita ja absoluuttisia eroja, joilla ei ole mitään yhteistä kokoavaa perustaa. Keskusta ei voi olla tuonpuoleinen Jumala, ei ihmisen minän ydin, ei minkään instituutin hallitsija, ei kirjan yhtenäisen kokonaisuus eikä yksi ainoa totuus. Sen vuoksi modernismin järki, *logos*, puhtaan ymmärrettävyyden ja merkitsevyyden järjestelmä on mahdottomuus.<sup>3</sup> Järki on aina johonkin historialliseen tilanteeseen sidottua ja suhteellista.<sup>4</sup> Jean-François Lyotard tuli kuuluisaksi julistaessaan: ”Äärimmilleen yksinkertaistaen minä määrittelen *postmodernin* epäilyksi meta-narratiiveja kohtaa.”<sup>5</sup> Metanarratiivi tarkoittaa yhtenäistä suurta maailmankatsomusta, joka hallitsee koko ajattelua kuten valistusfilosofia, marxilaisuus tai

---

1 Vanhoozer 2003, 7–9.

2 Derrida 1978, 297.

3 Norris 1983, 22.

4 Vanhoozer 2003, 10.

5 Lyotard 1989, xxiii.

kristinusko. On olemassa vain monia pieniä kertomuksia, kullakin kansalla, uskonnolla tai yhteisöllä omansa, jonka valossa maailmaa tulkitaan.

Yhtä suurta yleispätevää Totuutta isolla kirjaimella ei ole postmodernismin mukaan olemassa, vaan on vain paikallista yksimielisyyttä. Totuus on sitä, mikä yhteisössä hyväksytään.<sup>6</sup> Totuus on sitä, miltä asiat näyttävät jostakin näkökulmasta katsoen. Totuus on myös kohtalokkaalla tavalla sidottu valtaan, niin että hallitsevassa asemassa olevat ovat voineet määritellä, mikä totuus on ja pakottaa muut hyväksymään näkemyksensä. Michel Foucault'n kuuluisa kirja *Tarkkailla ja rangaista* esitti, että länsimaissa on vallalla kuriyhteiskunta, jossa ihmisiä jatkuvasti tarkkaillaan ja ohjataan tarkkailemaan itseään.<sup>7</sup> Tätä pakkovaltaa postmodernismi pyrkii lievittämään.

Ihmisellä ei ole postmodernismin mukaan yhtenäistä pysyvää minuutta tai sielua. Foucault sanoo, että "ihminen pyyhkiytyy pois kuin kasvot, jotka on piirretty hiekkaan meren äärellä".<sup>8</sup> Sosiaalinen tilanne, ihmissuhteet ja kieli muodostavat ihmisen minuuden, joka kehittyy ja muuttuu ajan mukana. Ihmisen henkinen elämä on kokemusten, mielialojen, uskomusten ja halujen virtaa, eikä niiden takana ole mitään minää, sisäistä ydintä. Ihmisen tietoisuus ei voi ylittää sitä kulttuuria, kieltä, historiaa tai sukupuolta, johon se on liitetty.<sup>9</sup> Roland Barthes kirjoitti kuuluisan artikkelin *Tekijän kuolema*, jonka mukaan myös kirjan kirjoittaja on vain tuhansien lainausten intertekstuaalinen verkosto tai prosessi. Lopullisen tekstin tekijä on lukija, joka tulkitsee sitä.<sup>10</sup>

Kieli on postmodernismin mukaan kuin shakkipeli. Kielen sanat ovat kuin pelin nappuloita, joiden sijainti ja merkitys riippuvat niiden suhteesta ja eroista toisiin nappuloihin. Sana ei viittaa mihinkään tekstin ulkopuolella olevaan kohteeseen vaan aina toiseen sanaan ja se taas edelleen toiseen sanaan. Sanat ketjuuntuvat tällä tavoin, ja niiden merkitys ei tule koskaan valmiiksi, vaan muuttuu koko ajan.<sup>11</sup> Meillä ei ole esteetöntä pääsyä kielen ulkopuoliseen todellisuuteen, vaan me näemme todellisuuden aina kielen läpi, joten todellisuus on aina kielen luoma.<sup>12</sup> Yleistunnelma postmodernissa maailmankuvassa on kuvattuna Derridan sanoissa: "sinä yksin, jonka elämä on tullut olleeksi niin lyhyt, lyhyt merimatka, hajanaisena, lähelläsi ei majakkaa eikä kirjaa, sinä ajalehtiva leikkikalunousuveden aikaan ja kuun alapuolella".<sup>13</sup>

---

6 Rorty 1989, 176.

7 Foucault 1980, 148.

8 Foucault 1970, 387.

9 Vanhoozer 2003, 12.

10 Barthes 1993, 48, 117, 166, 186.

11 Derrida 1988, 47.

12 Vanhoozer 2003, 12.

13 Derrida 1999, 315.

## RADIKAALEJA POSTMODERNEJA USKONNONFILOSOFEJA

Jotkut kristilliset teologit ovat omaksuneet radikaalin postmodernismin näkemykset ja soveltaneet niitä kristilliseen ajatteluun. Amerikkalainen Mark C. Taylor ja englantilainen Don Cupitt lienevät huomattavimmat. Taylor on kehittänyt uskonnonfilosofisen ajatustavan, jota hän kutsuu a/teologiaksi. Se pyrkii tutkimaan teologian rajoja ja korvaamaan klassiset käsitteet uusilla.<sup>14</sup> Hän sanoo, ettei hän usko enää Jumalaan, mutta ei voi olla uskomatta pyhään.<sup>15</sup> Jumala on kuollut, mutta pyhä on jäänyt jäljelle.<sup>16</sup> Hän kannattaa niin sanottua radikaalia inkarnaatiota, joka tarkoittaa sitä, että Jumalaa tuonpuoleisena olentona ei ole olemassa, vaan Jumala ruumiillistuu sanana. Sana 'Jumala' tarkoittaa samaa kuin 'sana'.<sup>17</sup> Jumala on kirjoitus, erojen leikkiä, joka tekee merkitykset mahdollisiksi. Tällä kirjoituksella ei ole mitään keskusta, vaan se on aina avoin kaikkiin suuntiin. Se tekee olemassaolon, ajan ja ikuisuuden, hyvää ja pahan. Tämä jumalallinen miljöö on absoluuttisen relatiivinen ja sen mukana kaikki muukin on suhteellista.<sup>18</sup>

Jumalan kuolema merkitsee myös ihmisen kuolemaa toisista erillisenä yksilönä. Ihmisen minuus ei ole ainutlaatuinen eikä autonominen, vaan hän on suhteiden verkosto, jossa tarkat rajat ihmisten välillä katoavat. Hän on suhteiden leikkauspiste, itsessään täysin tyhjä. Ihmisissä on aina toisen ihmisen jälki, ja joku toinen on aina mukana ihmisen identiteetissä.<sup>19</sup> Myös historia kristillisenä käsitteenä kuolee, sillä mitään historian alkua, loppua tai tarkoitusta ei ole olemassa. Kaikki tällaiset historian tulkinnat ovat luovaa mielikuvitusta.<sup>20</sup> Mitään pelastusta tai ylösnousemusta tulevaisuudessa ei ole odotettavissa. Mitään syntiä tai syyllisyyttä ei ole, vaan elämä on hyväksyttävä tällaisenaan. Raskas vakavuus poistuu postmodernismissä, ja elämä on päämäärätöntä vaeltelua, karnevaalinomaista juhlaa ja klovnimaista naurua. Antikristus ja Kristus osoittautuvat samaksi.<sup>21</sup> Totuus on optinen harha, ja totuuden etsintä on vihaa tätä alati muuttuvaa maailmaa kohtaan. Kaikki varmuus on pysähtymistä ja kuolemaa. Maailma ilman totuutta on iloa ja tanssia. Ihminen on vapaa Jumalasta, laista ja järjestä.<sup>22</sup>

Don Cupitt sanoo, että hän tekee uskonnonfilosofiaa Foucault'n ja Derridan tyyliin. Hänen mielestään postmodernismi tarkoittaa sitä, ettei ole pysyvää, ikuista ja ajatonta maailmaa, vaan kaikki virtaa, *panta rei*, kuten Herakleitos sa-

14 Taylor 1999, 39.

15 Taylor 1999, 31.

16 Taylor 1990, 231.

17 Taylor 1984, 105.

18 Taylor 1984, 118.

19 Taylor 1984, 136–138, 164.

20 Taylor 1984, 66–67.

21 Taylor 1984, 167.

22 Taylor 1984, 178.

noi jo antiikissa.<sup>23</sup> Mitään kontaktia yli-inhimilliseen maailmaan ei ole olemassa. Oikea uskonto on antiuskonto, joka parantaa ihmisen uskonnosta ja palauttaa hänet ihmisen maailmaan. Cupitt sanoo lukijoilleen: ”Sinä olet lihaksi tullut sana, sinä olet Kristus, sinä olet inkarnoitunut Jumala.”<sup>24</sup>

Cupittin mukaan uskonto on ihmisen persoonallista kasvua, jossa hän on tietoinen itsestään ideaalisesta näkökulmasta katsottuna. Uskonto on täysin ihmisen omaa tekemää, kuin taidetta. Kirkko on kuin teatteri, jossa me näyttelemme syvimmät tunteemme. Cupittin mielestä kirkolla on tulevaisuutta, jos sen postmodernit jäsenet salakuljettavat sinne uutta ajattelua valepuvussa ja ottavat siten paholaismaisia vapauksia. Turmelemalla täten nuoriso voidaan kristinuskon tulevaisuus muuttaa, sanoo Cupitt.<sup>25</sup>

Mitään ikuisia moraalisääntöjä ei Cupittin mukaan ole olemassa, vaan ihmisen itsensä on luotava itselleen etiikka. Meidän on nyt tehtävä se, mitä Jumala teki ennen. Etiikan tehtävä on pelastaa ihminen tarkoituksettomuudesta ja nihilismistä, jonka Jumalan kuolema voi aiheuttaa. Ihmisen on annettava elämälle arvot. Ne ovat kuin taiteellisia fiktioita mutta silti suuria eettisiä saavutuksia.<sup>26</sup> Postmoderni elämä on anarkistista, ja suurin onni on tanssia virran mukana. On eletävä kuin aurinko, joka palaa ja tyhjentää itseään ja kuolee kaipaamatta mitään. Mutta postmoderni kristillinen etiikka haluaa nostaa kaikki halveksitut ja sorretut ja taistella auktoriteetteja vastaan.

## ARVIOINTIA

Modernismi uskoi universaaliin järkeen ja työnsi uskonnon tunteiden tai taikauskon piiriin. Tässä asiassa postmodernismi on kristinuskon liittolainen, koska se on horjuttanut luottamusta järjen ja tieteen ylivaltaan. Onkin sanottu, että postmodernismi on tuonut mukanaan ”uskonnon paluun”. Uskonto on saanut olemassaolon oikeuden yhtenä maailmankatsomuksena monien muiden joukossa. Modernismissa on ollut monia piirteitä, joka ovat tehneet siitä väkivaltaisen ja kaikkia yhteen muottiin puristavan. Postmodernismissa puolustetaan monien sorrettujen, heikkojen, erilaisten ja syrjäytettyjen asemaa, ja siinä suhteessa se taistelee samassa rintamassa kuin kristinuskoko. Postmodernismi on kiinnittänyt huomiota moniin muihinkin ongelmiin ja heikkoihin kohtiin modernismissa, ja sen vuoksi sitä kannattaa kuunnella. Postmodernismissa on kuitenkin monia sellaisia piirteitä, jotka tekevät siitä kristillisyydelle monessa suhteessa pahemman vastustajan kuin modernismi.

---

23 Cupitt 1987, 7; 1992, 114, 120.

24 Cupitt 1992, 182.

25 Cupitt 1989, 112.

26 Cupitt 1988, 3–10.

Radikaalissa postmodernissa filosofiassa ja yleensä kaikessa relativismissa lähdetään liikkeelle ihmisen tietokyvystä ja siitä, miltä asiat ihmisestä näyttävät (epistemologia). Koska eri ihmisillä on erilaisia näkemyksiä maailmasta ja elämästä, päädytään siihen lopputulokseen, että todellisuus on vain meidän käsityksemme todellisuudesta. Totuuksia on silloin monta, ja niiden paremmuutta ei voi ratkaista. Tällöin pannaan rattaat hevosen eteen tavalla, jota on kristillisyyden kannalta mahdotonta hyväksyä. Tähdet, dinosaurukset, kissat ja koirat ovat olemassa täysin meistä ihmisistä riippumatta. Todellisuus on sitä, miten asiat ovat. Ne ovat faktoja, joista meidän on otettava selvää ja toinen ihminen voi saada niistä paremman käsityksen kuin toinen. Faktojen on saatava määrätä meidän tietoaamme (ontologia). Postmodernismissa kielletään objektiivisen todellisuuden olemassaolo, ja maailmasta tulee vain epämääräinen virtaava kaaos.<sup>27</sup> Kristinuskon mukaan maailma on Jumalan luoma ja olemassa meistä riippumatta. Meidän on alistuttava siihen, että totuus on meidän ulkopuolellamme ja meidän on otettava siitä selvää.

Postmodernismin mukaan kielen sanat viittaavat aina vain toisiin sanoihin eivätkä todellisuuteen. Tämä johtaa siihen, että me joudumme eräällä tavalla kielen vangeiksi eikä meillä ole pääsyä sen ulkopuolelle. Me olemme silloin riippuvaisia ympärillämme olevasta yhteisöstä ja sen käsityksistä. Kaikki muuttuu suhteelliseksi, emmekä voi saada todellista otetta mistään. Tällainen shakkipelikäsitys kielen luonteesta ei voi soveltua kristilliseen uskoon, jonka mukaan kieli voi välittää meille yhteyden todelliseen maailmaan ja kuvata sitä. Raamatullinen ilmoitus ei ole mahdollista postmodernismissa, ja uskonnollisen sanoman eteenpäin vieminen tulee sen mukaan vain ihmisen omien ajatusten levittämiseksi.

Suurin ero postmodernismin ja klassisen kristinuskon välillä on se, että postmodernismin mukaan vain tämä maailma on olemassa. Jumala ja tuonpuoleisuus ovat kadonneet. Tämän perusteella voidaan väittää, että radikaali postmoderni uskonnonfilosofia on ateistista, vaikka se olisi säilyttänyt joissakin muodoissaan uskonnollisia piirteitä. Jumalan kuolema on uskonnon kuolemaa. Sen mukana katoavat pelastus, ylösnousemus, syntien anteeksiantamus, rukousyhteys Jumalaan ja lähes kaikki kristillisyydelle keskeiset asiat. Uskonnosta tulee inhimillistä toimintaa ja ihmisen omia ponnisteluja persoonallisuuden ja moraalin parantamiseksi. Ihminen itsekin katoaa, koska hän ei ole enää Jumalan kuva, vaan pikemminkin ympärillä olevan yhteiskunnan kuva. Postmodernismissa maallistuminen on viety äärimilleen, ja se kuvastaa aikamme henkisesti rikkiäistä ja harhailevaa ihmistä. Radikaalissa postmodernissa uskonnonfilosofiassa se on puettu hiukan uskontoa muistuttavaan asuun. Tällaisen uskonnon

---

27 Trigg 1993, 115; 1989, 3, 17, 19, 23, 53.



tunkeutuminen kirkkoon ei pelasta kristinuskoa, vaan päinvastoin se tekee siitä lopun.

Lähetystyön kannalta voidaan panna merkille, että radikaali postmoderni uskonnonfilosofia on pluralistista. Sen pluralismi on vielä radikaalimpaa kuin modernismin pluralismi. Modernin pluralismin mukaan kaikkien uskontojen takana on yksi ja yhteinen Jumala, jumaluus tai jokin Perimmäinen Todellisuus, vaikka uskontojen monet muut osat voivat olla hyvin erilaisia. Modernin pluralismin mukaan kaikki uskonnot ovat myös pelastavia uskontoja. Radikaalin postmodernin pluralismin mukaan uskonnoissa ei ole välttämättä mitään yhteisiä tekijöitä, vaan ne voivat olla radikaalisti erilaisia. Niissä ei ole löydettävissä mitään yhteistä keskusta tai Jumalaa. Tämä merkitsee sitä, että kukin uskonto saa olla eräällä tavalla oma itsensä eikä sitä pyritä puristamaan johonkin ennalta luotuun kaavaan, kuten käy modernissa pluralismissa. Toisaalta radikaalin postmodernin mukaan kaikki tuonpuoleisuus on hylättävä, Jumala on kuollut ja pelastusta ei tarvita. Sen vuoksi lähetystyöstä voi muodostua varmaan vain humanistista auttamista, sorrettujen vähemmistöjen puolustamista tai kehitysavun tapaista uskontojen yhteistyötä. Voidaan kysyä, miten paljon sellaista toimintaa voidaan pitää lähetystyönä?

Kuten edellä mainittiin, monet postmodernismin ideat ovat syntyneet korjamaan tai täydentämään modernismin ajatuksia ja puutteita. Niitä on voitu käyttää hyväksi myös uskonnon filosofiassa ja teologiassa sortumatta silti radikaalin postmodernismin moniin ongelmiin. Tällaista maltillista postmodernismia edustavat muun muassa postliberalismi ja postkonservatismi. Postliberaaleista kuuluisin lienee Georg A. Lindbeck ja postkonservatiiveista Alister McGrath. Näissä ajatussuunnissa on pyritty vastustamaan modernismissa esiintyvää järjen ja tieteen ylikorostusta, mutta samalla on vältetty radikaalin postmodernismin relativismia ja uskonnolle tuhoisia piirteitä. Tämä ajattelutyö voi olla kristinuskon ja lähetystyön kannalta hyödyllistä ja avata tietä tulevaisuuteen toisin kuin radikaali postmodernismi.

## KIRJALLISUUS

### BARTHES, ROLAND

1993 *Tekijän kuolema, tekstin syntyminen*. Toim. Lea Rojola. Suom. Lea Rojola ja Pirjo Thorel. (1953–1973) Tampere: Vastapaino.

### CUPITT, DON

1987 *The Long-Legged Fly: The Theology of Language and Desire*. London: SCM Press.

1988 *The New Christian Ethics*. London: SCM Press.

- 1989 *Radicals and the Future of the Church*. London: SCM Press.
- 1992 *The Time Being*. London: SCM Press.
- DERRIDA, JACQUES
- 1978 *Writing and Difference*. Transl. by Alan Bass. (1967) London: Routledge & Kegan Paul.
- 1988 *Positioita: Keskusteluja Henri Ronsen, Julia Kristevan, Jean-Louis Houdebinen ja Gay Scarpettan kanssa*. Suom. Outi Pasanen. (1972) Philosophica-sarja. Helsinki: Gaudeamus.
- 1999 "Circumfession: Fifty-nine periods and periphases". *Jacques Derrida*. G. Bennington & J. Derrida. Transl. by Geoffrey Bennington. Paperback ed. (1991) Chicago: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, MICHEL
- 1970 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock Publications.
- 1980 *Tarkkailla ja rangaista*. Suom. Eevi Nivanka. (1975) Helsinki: Otava.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS
- 1989 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Transl. by Geoff Bennington & Brian Massumi. Rpt. (1979) *Theory and History of Literature*, Vol. 10. Manchester: Manchester University Press.
- NORRIS, CHRISTOPHER
- 1983 *The Deconstructive Turn: Essays in the rhetoric of philosophy*. London: Methuen.
- TAYLOR, MARK C.
- 1984 *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1990 *Tears*. SUNY Series, Intersections: Philosophy and Critical Theory. Albany: State University of New York.
- 1999 *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture*. Religion and Post-modernism. Chicago: The University of Chicago.
- TRIGG, ROGER
- 1989 *Reality at Risk: A Defence of Realism in Philosophy and the Sciences*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Harvester Wheatsheaf.
- 1993 *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?* Oxford: Blackwell.
- VANHOOZER, KEVIN J.
- 2003 "Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)". *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Ed. by Kevin J. Vanhoozer. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 3–25.

# *Synkretismi ja kontekstualisaatio Afrikassa*

Synkretismissä ja kontekstualisaatioissa on molemmissa kyse perinteiden, kulttuurien ja uskontojen kohtaamisesta. Synkretismillä on kuitenkin yleensä negatiivinen leima kun taas kontekstualisaatiota pidetään monissa kristillisissä piireissä suotavana. Synkretismi määritellään usein uskontojen sekoittumisena kun taas kontekstualisaatio on prosessi, jossa kristinusko löytää paikallisia ilmenemismuotoja.

Näiden summittaisten määritelmien valossa synkretismi ja kontekstualisaatio vaikuttavat varsin erilaisilta prosesseilta. Lähemmin tarkasteltuna kuitenkin yllä mainittu kontekstualisaation määritelmä sisältää mahdollisesti ongelmallisia lähtökohtia. Kristinusko saatetaan nähdä kulttuurista irrallisena todellisuutena, entiteettinä joka laskeutuu jostain ulkopuolelta paikalliseen kulttuuriin. Kuitenkaan meidän ei ole mahdollista hahmottaa kulttuurisista ilmaisutavoista irrallista kristinuskoa, vaan kaikki kristinuskon ilmenemismuodot ovat kulttuurisidonnaisia.<sup>1</sup> Tämä on itse asiassa kontekstualisaatiokeskustelussa monesti esille nouseva inkarnaation periaate.<sup>2</sup> Kun se kristinusko, joka hakee paikallisia ilmenemismuotoja, on jo itsekkin kristinuskon aikaisempi kontekstuaalinen tulkinta toisessa kulttuurissa, kyseessä on eräänlainen neuvottelu- tai vaihtotilanne kahden kulttuurikontekstin välillä.

Toinen houkutus kontekstualisaatioajattelussa on se, että ajatellaan voitavan kontekstualisoida evankeliumi tai kristinusko kulttuuriin ilman sekaantumista vieraaseen uskontoon. Suurimmassa osassa maailman kulttuureita uskonto ei kuitenkaan ole muusta kulttuurista selkeästi erotettavissa oleva asia, vaan monesti koko kulttuuri on uskonnon läpitunkema,<sup>3</sup> eikä kontekstualisoinnissa ole mahdollista välttää kosketusta toiseen uskontoon. Tämä tarkoittaa sitä, että kris-

---

1 Ks. Sanneh 1989, jonka pääteesi on se, että kristinuskon luonteeseen kuuluu sen käännettävyys kaikkiin kulttuureihin.

2 Ukpong 1984, 27. Inkarnaation periaatteesta paikallisissa teologioissa ks. myös Wolanin 1996, 218.

3 Näin esim. Mbiti 1969, 15.

tinuskon uuteen kulttuuriin kontekstualisoiminen sisältää aina jonkinasteista uskontojen sekoittumista.

Synkretismin ja kontekstualisaation välinen ero ei siis olekaan kovin selkeä.<sup>4</sup> Synkretismin tuomitsemisessa lähtökohtana on monesti ajatus siitä, että kristinusko on oppirakennelma, jonka rakenne ei saa muuttua. Synkretismi on nimenomaan tuomittavaa siksi, että vieraan uskonnon ajatusten mukana kristinuskon rakenne muuttuu. Tällainen opillinen kristinuskon tulkinta on kuitenkin sekin vahvasti kulttuurisidonnainen ja heijastelee länsimaista järjen ja systemaattisten ajatusrakenteiden valtaa. Tällöin rajataan lähtökohtaisesti muiden kulttuurien preferenssit ulkopuolelle. Tällainen näkemys ei myöskään ota vakavasti uskontojen luonnetta jatkuvassa muutoksessa olevina historiallisina ja kulttuurisina rakennelmina. Ajatus kristinuskon muutoksesta voidaankin nähdä uhaksi omalle uskonnolliselle identiteetille.

On realistisempaa lähestyä synkretismin ja kontekstualisaation kysymystä uskonnon valtarakenteiden kuin ajatusrakenteiden näkökulmasta: kristilliset johtajat tuomitsevat helposti synkretisminä (tai harhaoppina) ne prosessit, joihin heillä ei ole kontrollia kun taas kontrolloitu kulttuurien ja uskontojen kohtaaminen on kontekstualisaatiota. Näiden kahden prosessin keskeinen ero voidaankin siis nähdä niiden suhteessa kirkollisiin valtakeskittyymiin. Mikä toiselle uskonnolle on kontekstualisaatiota, koska prosessi on tuon uskonnon johtajien hallinnassa, on toisen uskonnon näkökulmasta synkretismiä. Samalla logiikalla kuin kristityt monesti tuomitsevat muiden uskontojen kristinuskosta ottamat vaikutteet synkretismiksi, muiden uskontojen edustajat voivat väittää kristinuskon kontekstualisaation olevan synkretismiä. Pohjois-Tansanian sonjojen perinteisen uskonnon muutosprosessi valaisee tätä kysymystä.

## SONJOJEN MESSIAS – SYNKRETISMIÄ VAI KONTEKSTUALISAATIOTA?

Sonjoilla on myyttejä muinaisesta sankarista Ghambageusta, joka teki monenlaisia ihmeitä. Hänestä kertovat myytit piirtävät kuvan epäsovinnaisesta veijarista. Kun Ghambageu kuoli, hänet haudattiin, mutta hautaamistavasta tuli kiistaa. Tämän seurauksena hauta avattiin, mutta sen huomattiin olevan tyhjä lukuun ottamatta sandaaleita. Hänen oli siis täytynyt nousta kuolleista. Vanhaa perua on myös sonjojen parissa kiertävä kuvaus Ghambageun ennustamasta maailmanlopusta ja siitä kuinka hän lupasi tulla takaisin tuolloin pelastamaan oman kansansa.<sup>5</sup>

Kun kristillinen lähetystyö alkoi sonjojen parissa noin 60 vuotta sitten paikallisen luterilaisen kirkon voimin ilman ulkomaista tukea, sonjot joutuivat ensim-

4 Schreiter 1997, 71.

5 Ndula, Mavalla & Fosbrooke 1955.

mäistä kertaa pysyvään kontaktiin kristinuskon kanssa. Katolinen lähetys alkoi alueella kymmenen vuotta myöhemmin.<sup>6</sup>

Ghambageusta kertovat myytit muuttivat muotoaan vuosien saatossa, ja hiljalleen sankarin veijariluonne jäi yhä sivummalle. Hänen yliluonnolliset voimansa ja jumalallinen auktoriteettinsa sen sijaan korostuivat. Oli aivan selvää, että jo ennen kristinuskon kohtaamista olleissa kertomuksissa tästä sankarista oli jonkin verran aineksia, jotka muistuttavat evankeliumien kuvaa Jeesuksesta. Hiljalleen näitä samankaltaisuuksia alkoi ilmaantua lisää.

Nykyään esitetään jo melkoisella varmuudella se, että Ghambageu olisi noussut kuolleista. Uudempi ajatus siitä, että Ghambageu olisi oikeastaan ollut mulatti ja itse asiassa sama henkilö kuin Jeesus, esitetään vielä varauksin. Jos kyseessä oli sama henkilö, niin siinä tapauksessa Ghambageu kävi ensin sonjojen parissa ja sitten noustuaan kuolleista siirtyi taas Eurooppaan (!) Jeesukseksi. Ghambageun opetuksen todetaan joka tapauksessa olleen aivan saman kuin Jeesuksen.<sup>7</sup>

Sonjojen johtajat omaksuvat kristillistä opetusta hämmästyttävällä vauhdilla. Kun kysyin perinteisen uskonnon papilta, miten on mahdollista että Ghambageuta pidetään jumalana, vaikka hän on ihminen, hän ei pystynyt selittämään tätä. Kun kuvasin hänelle Khalkedonin ratkaisun Kristuksen inhimillisestä ja jumalallisesta luonnosta kertomatta kuitenkaan kyseessä olevan kristillisen opetuksen, tuo pappi riemastui. Hän totesi, että juuri tuolla tavalla Sonjot uskovat Ghambageuhun.<sup>8</sup> Toisilta osin, kuten Ghambageun syntymäkertomuksessa, kristilliset vaikutteet otetaan tietoisesti. Hänen ei enää katsota syntyneen isänsä turvonneesta jalasta, vaan neitsyestä.<sup>9</sup>

Sonjojen keskuudessa kristillisen lähetystyön tuloksena ei ole syntynyt vahvoja seurakuntia tai suurta joukkoa uskoaan tunnustavia kristittyjä. Sen sijaan perinteisen uskonnon myyttien sisältö ja erityisesti sonjojen moraalinen ajattelu on ammentanut vahvasti vaikutteita kristillisestä opetuksesta. Oppi on siis mennyt perille, mutta uskonnollinen identiteetti ei ole muuttunut. Sonjot seuraavat edelleen perinteistä uskontoaan, joskaan eivät koe sen olevan ristiriidassa kristinuskon kanssa toisin kuin tansanialaiset kristilliset lähetystyöntekijät, jotka painottavat kristinuskon ja sonjojen uskonnon eroja.

Sonjojen perinteinen uskonto on siis sopeutunut uskonnolliseen kilpailutilanteeseen omaksumalla kristillistä opetusta. Tässä mielessä sonjojen näkökulmasta kyse on onnistuneesta kontekstualisaatiosta. Koska tilanne on muuttunut, myös uskonto on muuttunut sen mukana. Kristillisestä näkökulmasta tilannetta

6 Danielson 1959, 14–17; Parsalaw 1999, 358–366; Iversen 1981, 178.

7 Peter Dудui fd. 07.11.2003; P4 fd. 08.11.2003. Ks. myös Namjogo 1996, 36.

8 Keskustelu Biobio Nledion kanssa 08.11.2003.

9 Ks. Vähäkangas 2006, 7–8.

voi tarkastella kahdesta näkökulmasta. Mikäli lähetyksen tavoitteena on nimenomaan uskonnollisen identiteetin muutos, kääntymys, sonjojen voidaan katsoa taktikoineen ja siten tehdessään turmelleen perinteisen uskontonsa synkretistisesti. Jos taas lähetyksen tavoitteena on evankeliumin arvojen levittäminen, lähetyksen voidaan arvella onnistuneen yli odotusten – evankeliumin arvothan on hyväksytyt jopa perinteisessä uskonnossa, ainakin jossain määrin.

## KAKSITASOINEN USKONNOLLISUUS

Afrikassa perinteinen lähetyksenäkemyks on suhtautunut afrikkalaisiin uskontoihin ja samalla afrikkalaisiin kulttuureihin monesti hyvinkin negatiivisesti. Poikkeuksia on kuitenkin aina löytynyt. Kristinuskoon kääntyminen on monesti ymmärretty ainakin osittain samalla sitoumukseksi irtautua omista juuristaan – kastekaavassahan irtisanoudutaan Saatanasta ja hänen töistään, joiksi myös afrikkalainen uskonto monesti laskettiin. Joskus omista juuristaan irtautuminen oli hyvinkin konkreettista, muuttoa kristilliseen kylään, erilleen omasta suvusta.

Kristinuskon ei kuitenkaan pystynyt täyttämään sitä aukkoa, joka käännyksinäisen maailmankuvaan olisi jäänyt oman kulttuurin hylkäämisen jäljiltä. Perinteinen kristillisyys ei vastaa kovinkaan hyvin niihin kysymyksiin, joita afrikkalainen tausta herättää. Afrikkalaisessa ajattelussa pyritään yleensä löytämään tapahtumille, erityisesti onnettomuuksille, transsendenttinen selitys. Kristinuskon vakiovastaus, ”Shauri ya Mungu” (Jumalan tahto), ei ole kovin kilpailukykyinen verrattuna perinteisen afrikkalaisen ajattelun selityksiin, joissa syyllinen löytyy yhteisöstä tai henkimaailmasta. Koska onnettomuudet ovat noituuden, kirouksen tai henkien aiheuttamia, näitä vastaan tulee suojautua. Perinteinen kristillisyys ei ole tässäkään kovin vahvoilla. Jumalan huolenpidosta vakuuttelu ei monellekaan riitä, vaan kaivataan jotain konkreettisempaa. Perinteinen afrikkalainen yhteisöllisyys kattaa monesti myös edesmenneet esivanhemmat, joihin ollaan yhteyksissä ja joilta pyydetään apua ja neuvoa. Kristillinen opetus on suhtautunut tähänkin vahvan kielteisesti, eikä tilalle ole ollut tarjota paljoakaan lukuun ottamatta katolisia eurooppalaisia pyhimyksiä vaikka edesmenneen paavi Johannes Paavali II:n ”pyhimystehdas” onkin tuottanut myös afrikkalaisia pyhimyksiä.

Paljaimmillaan Afrikkaan tuodun ja siellä edelleen kehittyneen pietistisen perinteen avuttomuus on hautajaisissa, joissa saatetaan pyrkiä välttämään avoimen surun osoittaminen ja lauletaan joskus jopa ylistyslauluja.<sup>10</sup> Tällä tavoin pyritään luomaan jyrkkä kontrasti ”pakanallisiin” hautajaisiin, joissa valitetaan

---

10 Tämä oli yleistä 1998–2005 Makumira University Collegessa, jossa koulutetaan pappeja. Opettajat ja opiskelijat pyrkivät käyttäytymään siten kuin heidän mielestään esimerkillisen kristityn kuuluisi.

äänekkäästi, osin senkin vuoksi, että vainajan henki lähtisi hyvillä mielin nähdessään kuinka paljon ihmiset hänestä pitävät. Kristityt perustelevat toimintaansa sillä, että kuolemassa ei ole mitään surtavaa, vainajahan pääsee taivaaseen odottamaan jälleennäkemistä. Tällä tavoin kristityt jättävät täysin vastaamatta yhteisöllisen surutyön tarpeeseen.

Kristinuskon heikkojen tai olemattomien vastausten seurauksena monin paikoin Afrikassa on käytössä kaksitasoinen uskonnollisuus. Pinnalta katsoen yhteisöt ovat vahvan kristillisiä, mutta jäsenet kuitenkin harjoittavat salassa joitakin ulottuvuuksia perinteisistä uskonnoistaan. Esimerkiksi työn perässä ympäri Itä-Afrikkaa muuttaneet chaggat, jotka ovat lähtöisin Pohjois-Tansaniasta vahvan kristilliseltä alueelta, palaavat kotiseudulle Kilimanjarolle valtavana vaelluksena jouluksi. Syynä on tietenkin sukurakkaus ja kristillinen juhla, mutta julkinen salaisuus on, että moni suorittaa kuitenkin kirkkonsa papeilta salassa myös uhrit esivanhempien haudoilla. Tämä yhteisöllinen toimitus on mahdollinen juuri joulun aikaan kun suvut ovat koolla.

Makumiran teologisen tiedekunnan opiskelijat menivät tutustumaan perinteiseen arusha-parantajaan tai tietäjään. Tapaaminen hänen vastaanottona toimivassa kodissaan oli sovittu sunnuntaiamuksi tietäjän vaatimuksesta. Tuohon aikaan hänen kaikki asiakkaansa olisivat kirkossa, eikä pappisopiskelijoiden ilmaantuminen paikalle sotkisi liiketoimia. Hänen asiakaskuntansa koostui siis lähes yksinomaan kaksitasoista uskonnollisuutta harjoittavista kristityistä. Kun vanhan tietäjän kuolema lähestyi, hän kutsui paikalle papin ja pyysi saada kasteen. Perinteisen uskonnon seuraajalle ei enää riittänyt pelkästään arushoiden perinteinen uskonto. Kristinuskon oli herättänyt kuoleman jälkeisestä elämästä sellaisia kysymyksiä, joihin perinteinen uskonto ei pystynyt vakuuttavasti vastaamaan.

Näyttää siltä, että monet ihmiset etsivät turvaa elämäänsä sekä kristinuskon että perinteisen uskonnon piiristä. Tämä ajattelu tuntuu ehkä tuomittavalta, mutta pohjimmiltaan logiikka on sama kuin Blaise Pascalin kuuluisassa uhkapelurin argumentissa, jossa hän päättelee, että Jumalaan on viisainta uskoa, koska jos siinä asiassa on väärässä ja joutuu kadotukseen, on menetys määrättömästi suurempi kuin ne edut jotka mahdollisesti ovat saatavissa Jumalan kieltämisestä.<sup>11</sup> Monet afrikkalaiset uskonnot ovat pohjimmiltaan avoimia ja uusia vaikutteita ottavia, joten eri uskontoja ei perinteisesti monesti nähdä toisiaan poissulkeviksi. Näin Pascalin logiikkaa seuraten kannattaa varmistella pelastustaan useamman järjestelmän kautta samanaikaisesti.

Kaksitasoisessa uskonnollisuudessa kristinuskon ja afrikkalainen perinteinen uskonnollisuus eivät kohtaa ajatusjärjestelminä. Näitä uskontoja seuraava hen-

---

<sup>11</sup> Pascal, *Pensées*, fragmentti 233.

kilö pitää nämä uskonnot erillään, omina systeemeinään. Tästä seuraa se, että kummassakaan ei välttämättä tapahdu kontekstualisaatiota tai synkretismiä. Lopputuloksena on hengellisen minuuden pirstoutuminen toisiaan kohtaamattomiin lohkoihin. Ratkaisuksi tarjotaan monesti kirkon piirissä luopumista afrikkalaisesta uskonnollisuudesta, tämänhän afrikkalainen kristitty on kasteessa tullut luvanneeksi, vähintäänkin kummien ja vanhempien suulla. Yhä useammin kuitenkin nähdään, että kaikesta afrikkalaisesta luopuminen ei ole toivottava ratkaisu.

Afrikkalaisilla perinteillä halutaan kirkoissa yhä useammin olevan jokin positiivinen rooli. Tämän seurauksena keskustelu kontekstualisaatiosta on yhä vahvemmin esillä.

## KONTEKSTUALISAATIO RATKAISUYRITYKSENÄ KAKSITASOISEEN USKONNOLLISUUTEEN

Tapa, jolla suhtaudutaan perinteisiin rituaaleihin, paljastaa lopulta sen, millä linjoilla afrikkalaisen uskonnollisuuden hyväksymisessä liikutaan. Kaikkein eniten huomiota lienevät saaneet esivanhempien kunnioittamisrituaalit, joten niiden kautta on mahdollista tarkastella kontekstualisoimispyrkimyksiä Afrikassa.

Jo pelkästään kiistely siitä, miten afrikkalaisten suhdetta esivanhempiinsa tulisi nimittää, kuvaa lähtöasetelmaa varsin selkeästi. Ne kristilliset teologit, jotka ovat pyrkineet edistämään kirkoissaan positiivista suhtautumista afrikkalaisiin perinteisiin, ovat painottaneet voimakkaasti, että afrikkalaiset kunnioittavat (venerate) esivanhempiaan, mutta eivät palvo (worship) näitä kuten länsimaiset lähetystyöntekijät olivat aikaisemmin kuvanneet. Luonnollisestikin ne afrikkalaiset kristityt, jotka vastustavat näitä rituaaleja, ovat edelleen pitäneet kiinni termistä palvonta suhteessa esivanhempiin. Tämä jännite on nähtävissä vielä nykyäänkin hyvin selvästi esimerkiksi afrikkalaisten teologien Luterilais- ta maailmanliittoa varten valmistelemasta esivanhempia ja parantamista käsittelevästä pohjapaperista. Alkupuolella todetaan, että joidenkin kansojen käsityksen mukaan esivanhempia ei palvota vaan kunnioitetaan, koska he eivät ole jumalia. Toisten kansojen parissa taas esivanhempia palvotaan, koska he ovat saavuttaneet jumalallisen arvon.<sup>12</sup> Kuitenkin, hetkeä myöhemmin todetaan, että afrikkalaiset kristityt eivät usko esivanhempien olevan jumalia, koska ”on määrätietoista ja tarkoituksellista ihmisten kulttuurin vääristelyä sanoa afrikkalaisten palvovan esivanhempia...”<sup>13</sup> On siis pääteltävä, että aikaisempi toteamus esivanhempien palvomisesta on lähtöisin dokumenttia valmistelemassa olleilta perinteisten uskontojen edustajilta.

12 *Ancestors and Healing in African Spirituality* 2004, § 6.

13 *Ancestors and Healing in African Spirituality* 2004, § 21: ”It is a deliberate and intentional distortion of a people’s culture to say Africans worship ancestors...”



Afrikkalaisessa akateemisessa teologiassa esivanhempien kunnioitus on ollut hyvin hedelmällinen lähtökohta teologian tekemisessä. Pohjaa tälle loivat ensimmäisen polven akateemiset teologit, jotka tekivät esivanhempien kunnioituksen hovikelpoiseksi. Heistä Harry Sawyerr tutki myös länsiafrikkalaisia käsityksiä Jumalasta ja tuli siihen tulokseen, että monien kansojen näkökulmasta Jumala on sekä luoja että esivanhempi.<sup>14</sup>

Seuraava sukupolvi lähti hyödyntämään esivanhempia afrikkalaisen akateemisen teologian lähtökohtana. Hyvin monet afrikkalaiset teologit käsittelivät tätä muotiaihetta ainakin pintapuolisesti. Erityisesti roomalaiskatoliset teologit olivat aiheesta innoissaan, pyhimykset tarjosivat helpon lähtökohdan esivanhempien kristillistämiseksi (minkä taas luterilaiset teologit torjuvat afrikkalaisen perinteen tarvelemisenä, koska tällöin perinnettä tulkitaan kristinuskosta käsin)<sup>15</sup>. Ajatusta kehiteltiin eteenpäin ja pian kehitelmässään pisimmälle menneet kongolainen Bénézet Bujo ja tansanialainen Charles Nyamiti jo väittelivät, pitäisikö Kristus nimetä proto-esivanhemmaksi vai esivanhemmaksi *par excellence*. Nyamiti kehittäli tarkat *latrian* (palvonta), *dulian* (kunnioittaminen) ja *hypo-dulian* (kunnioittaminen alemmalla tasolla) hierarkiat, jossa paikan löytävät Jumalan lisäksi Maria, pyhimykset ja esivanhemmat. Hän lähti tulkitsemaan lähes koko kristinuskon sisältöä afrikkalaisittain esivanhemmuuden tarjoaman hermeneuttisen näkökulman kautta.<sup>16</sup>

Nyamitin kolminaisuusopillisessa pohdinnassa Isä tuli luontevasti tulkituksi esivanhemmaksi, kun taas Poika on tämän jälkeläinen. Pyhä Henki taas on tässä mallissa esi-isän ja tämän jälkeläisen yhdistävä side, jota Nyamiti kutsuu oblaatioksi eli uhriksi.<sup>17</sup> Heikkoudeksi tässä mallissa jää esimerkiksi se, että esivanhempia kunnioitettaessa nimenomaan jälkeläinen tuo uhrin kun taas tässä mallissa uhri lähtee Isästä ja Pojasta (tai ortodoksisen käsityksen mukaan vain Isästä). Kristuksella on Nyamitin teologisessa rakennelmassa kaksoisrooli. Vaikka hän on Isän suhteen jälkeläinen, meidän suhtemme hän on taas velivainaa.

Toinen tansanialainen, luterilainen Sylvester Kahakwa, ei ollut tyytyväinen Nyamitin tapaan tulkita Pyhä Henki. Hän lähti liikkeelle oman kansansa, hayojen, uskonnollisesta perinteestä, jossa on eräänlainen kolminaisuus: Isä, Poika ja Henki. Tämä Jumalan Henki ymmärretään Kahakwan mukaan feminiiniseksi ja näin hän päätyy ehdottamaan, että meidän tulee ymmärtää Pyhä Henki sisarvainaana.<sup>18</sup>

---

14 Sawyerr 1970.

15 *Ancestors and Healing in African Spirituality* 2004, §21.

16 Ks. tarkemmin vainajien kunnioituksen ja teologian suhteista Vähäkangas 1999, 171–203; Olsen 2001, 222–269.

17 Nyamiti 1987, 33–37.

18 Kahakwa 2003, 147–148. Ks. myös *Ancestors and Healing in African Spirituality* 2004, §24 b, c.

Esivanhempi-teologisia malleja kehitelleet akateemiset teologit ovat olleet sitä mieltä, että tämän teeman kautta afrikkalaiset kokevat kristinuskon tutuksi ja turvalliseksi, eikä heillä ole enää tarvetta hakea elämässään tukea perinteisistä rituaaleista. Nyamiti ilmoittaa erittäin selkeästi, että hänen mielestään kristityillä ei enää ole lupa osallistua perinteisiin esivanhemmille suunnattuihin rituaaleihin, koska kristinuskon on korvannut nämä rituaalit paljon korkeamman tasoisella uskonnolla. Perinteisiä rituaaleja korvaamaan tulisi sen sijaan kehittää katoliseen messuun esivanhemmille suunnattuja rukouksia. Katolisissa messuissa on jossain määrin tällaista kokeiltukin, joskaan ei kovinkaan laajalti.

Kuvaavaa on se, ettei kristillisessä akateemisessa teologiassa ole juurikaan kuulunut ääniä, joiden mukaan kristittyjen tulisi osallistua perinteisten uskontojen esivanhemmille suunnattuihin riitteihin. Kun näin ei ole tehty, afrikkalaisessa teologiassa on jätetty huomioimatta afrikkalaisen uskonnollisuuden merkittäviä ulottuvuuksia – rituaali ja yhteisöllisyys. Voidaan väittää, että muussa kuin akateemisessa teologiassa nämä ulottuvuudet on otettu paremmin huomioon, luultavasti aivan luonnostaan. Oppi ja lennokkaat teologiset ajatusrakennelmat ovat sen sijaan jääneet sivummalle toisin kuin akateemisissa piireissä.

Afrikkalaisperäiset kirkot ovat keskeinen osa afrikkalaista kristillisyyttä jo yli sadan vuoden ajan. Nämä kirkkokunnat ovat usein syntyneet joko voimakkaan karismaattisen hahmon ympärille tai sitten kirkollisen hajaannuksen seurauksena. Kirkollinen hajaannus lähti monesti liikkeelle siitä, että siirtomaa-aikana ja osin sen jälkeenkin kirkot olivat länsimaalaisten lähettien hallinnassa. Jo tämä vieraannutti monesti afrikkalaisia kristittyjä, mutta usein oman kirkkokunnan perustaminen tuli ajankohtaiseksi silloin kun jokin käytännöllinen kysymys nousi kiistan aiheeksi afrikkalaisten kristittyjen ja länsimaalaisten johtajien välillä.<sup>19</sup>

Joskus harvoin esivanhempien kunnioittamisesta tuli tällainen kynnyskysymys, mutta vielä yleisempiä kysymyksiä olivat moniavioisuus, alkoholin käyttö ja tyttöjen sukuelinten silpominen. Esivanhemmille suunnatut riitit eivät nousseet useinkaan ratkaisevaksi kysymykseksi, koska afrikkalaiset kristityt pystyivät suorittamaan riittävästi salassa. Alkoholin käyttö, jonka monet protestanttiset lähetystyöntekijät kielsivät, on kuitenkin suorassa yhteydessä myös esivanhemmille suunnattuun kulttiin. Useissa kulttuureissa nimittäin esivanhemmille suoritetaan libaatioita, joissa yleisin juoma on perinteinen olut. Ei ole tavatonta vielä nykyäänkään nähdä, että täysin länsimaalaistyyppisessäkin ravintolassa asiakas kaataa ensin lattialle tai maahan esivanhemmille näiden osuuden ennen kuin alkaa juoda oluttaan.

---

<sup>19</sup> Ks. Mugambi 1995, 100–101.

Näyttää siltä, että monissa afrikkalaisperäisissä kirkoissa on huomioitu esivanhempien kunnioittamisessa tyydytettävät ihmisten uskonnolliset tarpeet vaikka varsinaisesti esivanhempien kunnioittamista ei olisikaan hyväksytty. Esivanhemmilta nimittäin kysytään monesti syytä epäonneen, ja vastauksena on usein se, että joku esivanhemmista on jäänyt huomiotta. Kun tämä esivanhempi huomioidaan rituaalisesti vaikkapa uhratun eläimen muodossa, jonka liha nautitaan suvun kesken, yksilön tai perheen epäonnea käsitellään yhteisöllisesti. Näin tyydyttyy kaksikin tarvetta: tarve tietää epäonnen syy ja yhteisön sisäisten jännitteiden purkaminen. Monissa afrikkalaisperäisissä kirkoissa on spesialisteja, profeettoja tai tietäjiä, jotka selvittävät ihmisille näiden vaikeuksien taustoja. Samalla kirkkokansa toimii yhteisönä, jossa voidaan käsitellä ongelmia.

Tällaisen toiminnan opillinen tausta voi vaihdella huomattavastikin: helluntaistaistyyppisissä kirkoissa esivanhemmat ja muut henget leimataan pahoiksi hengiksi, ja niiden huomioiminen pakanalliseksi. Näitä pahoja henkiä kuitenkin ajetaan pois, ja näyttääkin, että pahojen henkien ja noituuden vastainen hengellinen sodankäynti on keskeinen osa afrikkalaista karismaattista kristillisyyttä. Papin tehtävänä on ensiksi selvittää syy seurakuntalaisen tai muun hänen apuaan etsivän ihmisen ahdinkoon, aivan kuten perinteisessäkin mallissa. Kun syyksi löytyy monesti jokin ihmistä vaivaava henki, niin tämäkin menee perinteisen kulttuurin mukaan. Erona on toimenpide, johon ryhdytään. Papin tehtävä on ajaa henki pois sen sijaan, että se lepytettäisiin.

Afrikkalainen karismaattisuus englanninkielisine iskulauseineen ("Praise the Lord!" jne.) ei olekaan niin rajussa vastakkainasettelussa perinteisten maailmankuvien suuntaan kuin päällisin puolin näyttää, vaan se toimii vahvasti paikallisen kulttuurin sisällä. Jos länsimaisilta läheteiltä on omaksuttu näkemys esivanhempien hengistä ja muista hengistä pahuuden voimina niin kuitenkin ihmisten kysymykset ja niihin tarjottavat perusratkaisut seuraavat perinteitä muilta osin. Onkin nähtävä, että afrikkalainen karismaattisuus on onnistunut kontekstualisoimaan kristillistä uskoa tällä kohdin siten, että se vastaa ihmisten tarpeisiin. Lopputulos on afrikkalainen variaatio perinteisestä teologisesta teemasta "Kristus turmiovaltojen voittaja".

## LOPUKSI

Afrikkalaisessa kristillisyydessä on pohjimmiltaan kaksi etenemissuuntaa: joko kaksitasoinen uskonnollisuus, jossa kristinusko säilyy oikeaoppisen länsimaisena tai afrikkalaisen ajattelun, uskonto mukaan lukien, kohtaaminen ja kristinuskon kotoperäistäminen. Tämä voi tapahtua joko helluntailais-karismaattisella tyylillä, jolloin perinteisen maailmankuvan hengelliset toimijat leimataan saatanallisiksi, mutta samalla otetaan perinteisen maailmankuvan huolenaiheet tosissaan ja vastataan niihin hengellisellä sodankäynnillä. Tällöin kyllä periaat-

teessa torjutaan perinteinen uskonnollisuus, mutta tapa, jolla se torjutaan, tuo perinteisen uskonnollisuuden kristillisyyden keskeiseksi taustavaikuttajaksi.

Toinen kristinuskon piirissä vaikuttava suunta on ollut afrikkalaisperäisten kirkkojen perustaminen. Niissä lähdetään avoimesti liikkeelle paikallisesta perinteestä, ja kristinuskoa tulkitaan siltä pohjalta. Tosin joidenkin kirkkojen osalta lopputulos on niin omintakeinen, että kristinuskon rajat ovat koetteilla. Osassa yhteisöistä pohjaksi otetaankin oma uskonnollinen perinne, johon omaksutaan kristillisiä vaikutteita, kuten sonjoilla Pohjois-Tansaniassa. Tällöin kysymykseksi voi nousta joissakin tapauksissa se, kuinka paljon kristinuskosta voi omaksua tulematta itse asiassa kristityksi.

Kolmas tapa, johon on pyritty akateemisessa afrikkalaisessa teologiassa, on se, että afrikkalaiseen perinteeseen suhtaudutaan positiivisesti, ja kristinuskon ja perinteisen ajattelun välinen juopa pyritään silloittamaan korkeatasoisella akateemisella teologialla. Tämän lähestymistavan ongelma on se, että akateeminen teologisointi jää liian usein eliitin älylliseksi akrobatiaksi. Kontekstualisaation pitää konkretisoitua yhteisöissä tullakseen todellisuudeksi. Ilman tätä konkretisointia kristinusko ei pysty huomioimaan niitä yhteisöllisiä tarpeita, joihin perinteisissä uskonnoissa on vastattu. Lisäksi epäonnisten ihmisten metafysiset kysymykset jäävät monesti vastaamatta ja pahimmillaan jopa huomioimatta.

Afrikassa kansa äänestää jaloillaan. Kristinuskon sisällä karismaattiset kirkkokunnat ja afrikkalaisperäiset kirkkokunnat ovat olleet uskonnollisen muuttolikkeen suhteellisia voittajia kun taas historialliset länsimaalaislähtöiset kirkot ovat hävinneet suhteellisesti. Kontekstualisaatiota ei joko ole tapahtunut tai se on jäänyt liiallisesti teorian tasolle. Kotoperäisen kristillisyyden suhteen niillä onkin opittavaa uudemmilta tulokkailta.

## KIRJALLISUUS

### ANCESTORS AND HEALING IN AFRICAN SPIRITUALITY

2004 "Challenges to the Churches in Africa. A Study Document to be Discussed and Complemented by the Lutheran Churches in Africa". [http://www.lutheranworld.org/What\\_We\\_Do/Dts/Programs/AfricaEnglish.pdf](http://www.lutheranworld.org/What_We_Do/Dts/Programs/AfricaEnglish.pdf) (04.12.2006).

DANIELSON, ELMER R.

1959 *Gateway to Sonjo*. Rock Island, ILL: Augustana Book Concern.

IVERSEN, HANS RAUN

1981 *Tanzania tur/retur: Syv tekster om socialisme og mission*. S.l.: FK-Tryk.

KAHAKWA, SYLVESTER

2003 *A Haya Interpretation of the Christian concept of God: How applicable*

is an invocation of the deity in a tree fold form: for indigenization and understanding the Christian Trinitarian model? Unpublished PhD dissertation of the University of Natal in Pietermaritzburg.

MBITI, JOHN S.

1969 *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.

MUGAMBI JESSE N. K.

1995 *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology After the Cold War*, Nairobi: East African Educational Publishers.

NAMJOGO, PANUEL S.

1996 "Historia ya misheni ya sonjo kuanzia mwaka 1948–1950 KKKT Dayosisi Mkoani Arusha". Certificate in Theology research paper, Lutheran Theological College Makumira, Usa River, Tanzania.

NDULA, SIMEON, GABRIEL N.S. MAVALLA & H.A. FOSBROOKE

1955 "Hambageu, the God of the Wasonjo". *Tanganyika Notes and Records* no. 35: 38–43. Recounted by Simeon Ndula, recorded by Gabriel N.S. Mavalla and edited by H.A. Fosbrooke.

NYAMITI, CHARLES

1987 "Ancestral Kinship in the Trinity: An African Theology on the Trinity". Arij A. Roest Crolius (ed.), *Effective Inculturation and Ethnic Identity*, 29–48. Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

OLSEN, JØRN HENRIK

2001 *Kristus i tropisk Afrika – i spændingsfeltet mellem identitet og relevans*. *Studia Missionalia Svecana* 83. Uppsala: Svenska Institutet för Missionsforskning.

PARSALAW, JOSEPH WILSON

1999 *A History of the Lutheran Church, Diocese in the Arusha Region from 1904 to 1958*. Makumira Publications 12. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene.

PASCAL, BLAISE

*Pensées*. <http://www.croixsens.net/pascal/index.php> (26.02.2007).

SAWYERR, HARRY

1970 *God – Ancestor or Creator? Aspects of Traditional Belief in Ghana, Nigeria and Sierra Leone*. London: Longman.

SCHREITER, ROBERT

1997 *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, NY: Orbis.

UKPONG, JUSTIN S.

1984 *African Theologies Now – A Profile*. Spearhead 80. Eldoret, Kenya: Gaba Publications.

VÄHÄKANGAS, MIKA

2006 "Trickster-God Ghambageu and Sonjo Resistance to Christian Mission".

Lotta Harjula & Maaria Ylänkö (eds.), *Africa in the Long Run: Festschrift in the Honour of Professor Arvi Hurskainen*, 1–15. *Studia Orientalia* 103.

Helsinki: The Finnish Oriental Society.

WOLANIN, ADAM

1996 "Teologia Africana: Tra fede e cultura". *Studia missionalia* 45, 207–235.

# *Libanonin kontekstissa*

## *Muslimien ja kristittyjen rinnakkainolon haasteita*

Libanon on tullut tunnetuksi 15 vuotta kestäneestä sisällissodastaan (1975–1990), Hizbollahin ja Israelin välisistä taisteluista ja poliittisista salamurhista. Toisaalta sitä on myös pidetty ihanteellisena kontekstina muslimien ja kristittyjen väliselle vuoropuhelulle.<sup>1</sup> Nämä ovat saman todellisuuden kaksi puolta; rakentavin tai tuhoisin seurauksin, Libanon on aina ollut uskontojen ja kulttuurien kohtaupaikka. Nykyäänkin sen väestörakenne on kaikista Lähi-idän maista heterogeenisin. Virallisesti tunnustettuja uskonnollisia yhteisöjä on 18,<sup>2</sup> ja niistä suurimmat ovat 12-shiialaiset muslimit (35 %)<sup>3</sup>, sunnimuslimit (24 %)<sup>4</sup>, maroniittikristityt (21 %)<sup>5</sup>, ortodoksit (7 %)<sup>6</sup>, druusit (5 %)<sup>7</sup> ja melkiitit (4 %)<sup>8</sup>. Kristittyjen osuus

- 1 Esim. arvostetun ”Le Cénacle Libanais” -foorumin vuonna 1965 järjestämän vuoropuhelun osanottajat esittivät näkemyksen, että Libanon on kristittyjen ja muslimien välisen dialogin ”valittu maa”. Paavi Johannes Paavali II puolestaan on lausunut: ”Libanon on enemmän kuin maa; se on sanoma.” Dagher 2000, 7, 50.
- 2 Kaikki Libanonia koskevat demografiset luvut ovat vain arvioita, koska maassa ei ole suoritettu virallista väestönlaskentaa sitten vuoden 1932. Tässä annetut luvut perustuvat Harrisin teokseen. Harris 1997, 67–74.
- 3 12-shiialaiset olivat aiemmin köyhä yhteisö, joka oli lukumääränsä nähden huonosti edustettu maan hallinnossa. Viimeisten 30 vuoden aikana heidän yhteiskunnallinen ja poliittinen asemansa on kuitenkin parantunut. Heidän tärkeimmät poliittiset organisaationsa ovat sekulaari Amal sekä Iranin tukema uskonnollinen Hizbollah-puolue.
- 4 Sunnalaiset ovat muodostaneet Libanonin rannikkokaupunkien urbaanin kauppiasluokan. Muihin uskontokuntiin verrattuna Libanonin sunnalaiset ovat heterogeeninen ryhmä. He asuvat hajallaan eri puolilla maata, ja islamistiset ryhmät ovat haastaneet heidän virallisen uskonnollisen johtonsa.
- 5 Maroniittien alkuperä juontuu 600-luvun monoteleettiseen skismaan. Ristiretkien aikana 1000-luvulla maroniitit solmivat viralliset suhteet katoliseen kirkkoon ja hyväksyivät paavin primaatin. Maroniitit ovat asuttaneet Libanonin vuorta 600-luvulta lähtien, mutta alueen hallitseva ryhmä heistä tuli vasta 1800-luvulla.
- 6 Ortodoksit ovat perinteisesti kuuluneet urbaaniin kauppiasluokkaan. He ovat aliedustettuja maan hallinnossa, eikä heillä ole selkeää omaa poliittista agenda. Heillä on usein ollut muiden ryhmien kiistoissa välittävä rooli.
- 7 Druusilaisuus on syntynyt shiialaisuuden ismaililaisen haaran pohjalta 1000-luvun Egyptissä. Druusit olivat Libanonin vuoren hallitseva yhteisö 1300–1700-luvuilla. He ovat keskittyneet tietyille alueille, ja ryhmän koheesio on vahva.
- 8 Melkiitit eli kreikkalaiskatoliset edustavat uniaattikirkkoa, joka liittyi Rooman yhteyteen vuonna 1724. Heillä on perinteisesti ollut läheiset yhteydet maroniitteihin, joiden kautta

maan väestöstä on suurempi kuin missään muussa alueen maista. Kun Libanon itsenäistyi Ranskan mandaattihallinnosta vuonna 1943, kristityt olivat maassa enemmistönä. Sen jälkeen heidän suhteellinen osuutensa väestöstä on laskenut maastamuuton ja muslimeja keskimäärin pienemmän perheeseen vuoksi, mutta eri kirkkokuntiin kuuluvia kristittyjä on edelleen noin 30–40 prosenttia maan noin neljästä miljoonasta asukkaasta. Suurin ja vaikutusvaltaisin kristillinen ryhmä on maroniitit, jotka edustavat paavin alaisuuteen kuuluvaa, itäistä kirkkojärjestystä noudattavaa kirkkokuntaa. Libanonin poliittinen järjestelmä, niin sanottu poliittinen konfessionalismi (arab. *ṭāʿifiyya*), heijastaa maan heterogeenista väestörakennetta. Kaikki poliittiset virat on jaettu suurimpien uskontokuntien kesken. Kristityillä ja muslimeilla on yhtä suuri edustus parlamentissa, ja maan presidentti on aina maroniittikristitty, pääministeri sunnimuslimi ja parlamentin puhemies shiialainen muslimi.<sup>9</sup>

## KRISTITTYJEN JA MUSLIMIEN DIALOGI LIBANONISSA

Kun toisen maailmansodan jälkeen otettiin ensi askelia dialogin käynnistämiseksi muslimien ja kristittyjen välillä, kokoontumispaikaksi valittiin juuri Libanon. Ensimmäinen yritys tähän suuntaan oli ”Ensimmäinen muslimien ja kristittyjen välinen konvokaatio” Bhamdunissa vuonna 1954, jonka jälkeen Libanonissa järjestettiin useita sekä kansallisen että kansainvälisen tason dialogeja. Ennen sisällissotaa uskontokuntien välinen dialogi rajoittui kuitenkin lähinnä maan sekulaariin eliittiin, ja uskonnollisten johtajien joukossa ainoastaan tietyt yksilöt kannattivat sitä. Sodan jälkeen tilanne on muuttunut ja uskonnollinen johto on tullut näkyvästi mukaan vuoropuheluun. Libanonin uskonnollisten johtajien ja instituutioiden poliittinen vaikutusvalta on huomattavan suuri, sillä maallisten puolueiden uskottavuus kärsi verisestä sisällissodasta, kun taas kaikkien ryhmien uskonnollinen johto pysyi erillään taisteluista ja puhui rauhan puolesta.<sup>10</sup>

Sisällissodan päätyttyä 1990-luvun Libanonissa käytiin vilkasta keskustelua muslimien ja kristittyjen välisestä vuoropuhelusta. Sanasta dialogi (arab. *ḥiwār*) tuli muodikas, eritasoisia dialogitapaamisia järjestettiin eri alueilla ja aiheesta julkaistiin runsaasti kirjoituksia. Uusia akateemisia keskuksia perustettiin nimenomaan edistämään parempia uskontokuntien välisiä suhteita.<sup>11</sup> Vuodesta

---

he ovat saaneet ajettua poliittisia etujaan.

9 Ks. esim. Scheffler 2002, 14–16.

10 Scheffler 2002, 20–21; Dagher 2000, 51–52.

11 Donohue 1996, 1; Scheffler 2002, 21–22. Beirutin jesuiittojen perustamassa Saint-Joseph-yliopistossa on ollut jo vuodesta 1977 lähtien Islamilais-kristillisten opintojen instituutti (Institut d’Études Islamo-Chrétiennes). Vuonna 1994 Harissaan melkiittien Paavalilaisten isien instituutin yhteyteen perustettiin Islamilais-kristillisen dialogin tutkimuskeskus (Centre de recherche pour le dialogue islamo-chrétien) ja vuonna 1995 Balamandin ortodoksien perustaman yliopiston yhteyteen perustettiin Kristillis-islamilaisten opintojen keskus (Centre for Christian-Muslim Studies).



1993 lähtien Libanonissa on myös ollut pysyvä ”Muslimien ja kristittyjen välisen dialogin kansallinen komitea”, jossa on virallinen edustus seitsemästä suurimmasta uskontokunnasta ja jonka kansallisia intressejä koskevat lausunnot huomioidaan tarkkaan tiedotusvälineissä.<sup>12</sup> Oman kimmokkeensa 1990-luvun laajalle dialogikeskustelulle antoi paavi Johannes Paavali II:n osoittama kiinnostus Libanonia kohtaan. Vuonna 1995 paavi kutsui koolle Vatikaaniin Libanonin asioita käsittelevän synodin, johon osallistui tarkkailijoina kolme libanonilaista muslimia, ja vieraillessaan maassa vuonna 1997 hän sai innostuneen vastaanoton niin kristittyjen kuin muslimienkin taholta.<sup>13</sup>

Vuoropuheluun ei ole enää 2000-luvulla suhtauduttu yhtä jakamattoman optimistisesti kuin 1990-luvun huippuvuosina. Kritiikin kohteena on ollut, että dialogi kokoaa enimmäkseen yhteiskunnan johtavan luokan edustajia, että vallalla on molemminpuolinen diplomaattinen kohteliaisuus pikemmin kuin vakaviin kysymyksiin paneutuminen ja ettei dialogi ole todella estänyt uskontokuntien välistä kiistelystä ja kilpailua.<sup>14</sup> Uskontokuntien väliset suhteet ovat kuitenkin jatkuvasti esillä tiedotusvälineissä, ja keskustelu jatkuu poliittisesta epävakaudesta huolimatta.

Sisällissodan jälkeisessä vuoropuhelussa merkittäviä yksittäisiä vaikuttajia ovat olleet shiialaisista Shaykh Muhammad Mahdi Shams al-Din, Korkeimman shiialaisen neuvoston edesmennyt johtaja, Hizbollahin lähipiiriin kuuluva Ayatollah Muhammad Husayn Fadlallah sekä Muslimien ja kristittyjen välisen dialogin kansallisen komitean jäsenenä aiemmin toiminut yhteiskuntatieteiden professori Saoud al-Mawla. Sunnalaisista aktiivisin dialogin edistäjä lienee tohtori Mohammad al-Sammak, joka toimii muun muassa Muslimien ja kristittyjen välisen dialogin kansallisen komitean pääsihteerinä. Huomionarvoista on, että sunnalaisista vuoropuhelua ovat aktiivisesti edistäneet pikemminkin maallikko-intellektuellit kuin uskonnollinen johto. Kristityistä on näkyvimmin esillä Nasrallah Sfeir, poliittisesti hyvin vaikutusvaltainen maroniittien patriarkka. Teologisia sävyjä keskusteluun ovat tuoneet muun muassa Libanonin vuoren ortodoksinen metropoliitta Georges Khodr ja entinen melkiittikirkon Baalbekin arkkipiispa Cyril Salim Bustros<sup>15</sup>.

## ARJEN DIALOGI

Libanonin maine vuoropuhelun mallimaana perustuu ennen kaikkea kristittyjen ja muslimien hyviin arjen suhteisiin. Eri uskontokuntiin kuuluvat ovat perinte-

12 Scheffler 2002, 21. Komiteassa ovat edustettuina 12-shiialaiset, sunnalaiset, maroniitit, ortodoksit, druusit, melkiitit ja armenialaiset. Ks. komiteasta tarkemmin <http://www.chrislam.org/>.

13 Ks. tarkemmin Dagher 2000, 107–121, 183–199.

14 Dagher 2000, 49.

15 Bustros siirtyi vuonna 2004 Yhdysvaltoihin Newtonin piispaksi (eparkiksi).

sesti eläneet hyvissä naapuruussuhteissa keskenään, tunteneet toinen toisensa tavat ja osallistuneet toistensa uskonnollisiin juhliin. Sisällissotakaan ei täysin tuhonnut uskontokuntien hyviä naapuruussuhteita; joillakin alueilla sota näyttää jopa lujittaneen kristittyjen ja muslimien keskinäistä solidaarisuutta.<sup>16</sup> Luonnollisesti sodalla on ollut myös negatiiviset vaikutuksensa, ja kotiseuduiltaan taisteluja paenneiden paluumuutto kangertelee vieläkin. Kaikesta huolimatta monet näkevät libanonilaisen identiteetin rakentuvan sekä maan muslimien että kristittyjen varaan. Esimerkiksi Shaykh Shams al-Din on sanonut: "Libanonilaiset muslimit eivät voi olla olemassa libanonilaisina ilman kristittyjä, eivätkä kristityt libanonilaiset voi olla olemassa libanonilaisina ilman muslimeja."<sup>17</sup> Libanonin rinnakkainelolon rajat tulevat vastaan avioliiton kohdalla; uskontojen välisiä avioliittoja ei suosita. Uskontokunnat ovat muutenkin varsin staattisia, sillä ne määräävät yksilön aseman, oikeudet ja velvollisuudet, eikä uskontokunnan vaihtaminen ole yleistä.<sup>18</sup>

## POLIITTISET JA YHTEISKUNNALLISET HAASTEET

Libanonin sisällissota (1975–1990) ei ollut uskonsota, mutta se toi kuitenkin esille uskontokuntien väliset poliittiset ja ideologiset jännitteet. Sodan jälkeisessä Libanonissa on vallinnut laaja yksimielisyys siitä, että eri ryhmien välinen vuoropuhelu ja kansallisen ykseyden vahvistaminen ovat välttämättömiä yhteiskuntarauhan säilyttämiseksi. Rauhansopimuksessa katsottiin tarpeelliseksi korostaa sekä Libanonin itsenäisyyttä – koska osa muslimeista oli ajanut Libanonin liittämistä Syyriaan – että sen kuulumista arabimaailmaan – koska erityisesti maroniiteille on ollut tyypillistä identifioituminen Ranskaan ja muihin länsimaihin. Muslimit epäilevät kristittyjen poliittista lojaalisuutta, mikä ilmenee vuoropuhelussa toistuvina vaatimuksina, että kristittyjen tulisi sitoutua selvemmin arabien kulttuurisiin ja poliittisiin intresseihin.<sup>19</sup>

Sisällissodan jälkeen Libanonin ulkopoliittisten ongelmien kärjessä on ollut suhde naapurimaahan Israeliin. Israelin pitkäaikainen miehitys maan eteläosassa jatkui toukokuuhun 2000 asti, jolloin se veti joukkonsa pois yksipuolisella päätöksellä. Rajakiista maiden välillä jatkuu kuitenkin Shab<sup>c</sup>an alueesta. Heinä–syyskuussa 2006 Israel vastasi laajoilla sotatoimilla Hizbollahin ohjusiskuihin ja israelilaisten sotilaiden kaappaukseen. Sisällissodan jälkeisessä tilanteessa Israelin miehitys toimi libanonilaisia yhdistävänä tekijänä ja antoi tärkeän mo-

16 Kanafani-Zahar 2002, 403.

17 Dagher 2000, 63.

18 Kanafani-Zahar 2002, 416.

19 Dagher 2000, 58–59. Muslimien kristityille esittämistä lojaalisuuden vaatimuksista ja epäilyistä, että kristityt ovat länsimaisen poliittisen ja kulttuurisen ylivallan potentiaalinen sillanpääasema Lähi-idässä, ks. myös al-Mawla 1996, 219, 224–225; al-Sammak 1998, 145; Fadlallah 1998, 123.

tiivin kristittyjen ja muslimien väliselle vuoropuhelulle: voimat oli yhdistettävä yhteistä vihollista vastaan. Hizbollahin viimeaikainen toiminta ei kuitenkaan enää ole saanut kansan jakamatonta hyväksyntää osakseen.

Sisällissotaa seurasi myös 15 vuoden pituinen Syyrian poliittinen ja sotilaallinen ylivalta Libanonissa. Se kesti huhtikuuhun 2005 asti, jolloin Syyrian joukot joutuivat vetäytymään maasta laajojen mielenosoitusten ja kansainvälisen painostuksen johdosta, joiden kimmokkeena oli pääministeri Rafiq al-Haririn salamurha ja epäilyt Syyrian osallisuudesta murhaan. Toisin kuin Israelin miehitys, Syyrian ylivalta on ollut kristittyjä ja muslimeja jakava tekijä, sillä suurin osa kristityistä vastusti sitä vieraan vallan miehityksenä, kun taas muslimien enemmistö oli valmis hyväksymään sen vahvemman naapurimaan veljellisenä tukena.<sup>20</sup> Suhde Syyriaan jakaa libanonilaisia edelleen ja luo vakavia jännitteitä ryhmien välille.

Libanonin sisäinen poliittinen järjestelmä on ollut jatkuvan kiistelyn aihe uskontokuntien välillä, ja etenkin shiialaisten tyytymättömyys siihen oli yksi sisällissotaan johtaneista syistä. Keskustelua on käyty islamilaisen valtion perustamisesta, joka on erityisesti Hizbollahin pitkän linjan tavoite. Puolueen johto on kuitenkin vakuuttanut, että tähän päämäärään pyritään ainoastaan rauhanomaisin keinoin.<sup>21</sup> Ayatollah Fadlallah on puolustanut islamilaisen valtion projektia kristityille useissa puheissaan ja kirjoituksissaan. Hänen argumentaationsa mukaan kristityillä ei ole omaa, Jumalan ilmoitukseen perustuvaa lakia eikä hallintomallia, ja heidän tulisi siksi tutustua avoimin mielin islamilaiseen vaihtoehtoon, joka on lähempänä kristittyjen arvomaailmaa kuin sosialistinen tai sekularistinen valtio.<sup>22</sup> Kristityt puolestaan ovat torjuneet jyrkästi tällaiset ehdotukset. Perinteisessä islamilaisessa yhteiskunnassa kristityt olivat vuosisatojen ajan niin sanottua suojelukansaa (arab. *ahl al-dhimma*, dhimmit)<sup>23</sup>, mikä tosin tarkoitti valtion suojelua ja rajoitettua autonomiaa, mutta kuitenkin muslimeja alemmaa yhteiskunnallista asemaa. Tähän kristityt eivät halua palata, vaan he pitävät yleensä parhaana joko nykyistä järjestelmää tai uskonnon ja valtion erottavaa demokraattista kansalaisyhteiskuntaa.<sup>24</sup> Heidän vastenmielisyytensä islamilaisen valtion projektia kohtaan tiivistyy patriarkka Sfeirin varoitukseen, että jos kristityt ovat pakotettuja valitsemaan rinnakkaineloa ja vapauden välillä, he

---

20 Dagher 2000, 58.

21 Harris 1997, 302; Dagher 2000, 62.

22 Fadlallah 1998, 69–70, 75.

23 Dhimma (arab.) tarkoittaa sananmukaisesti suojelua tai liittoa. Se on islamilaisen lainopin käsite, joka viittaa kristittyjen ja juutalaisten suojeltuun asemaan islamilaisessa yhteiskunnassa. Näillä yhteisöillä on historiallisesti ollut rajoitettu autonomia ja oikeus uskonnonharjoitukseen, mutta niiden elämää on myös rajoitettu monin erityisin säädöksin, jotka ovat vaihdelleet alueen ja aikakauden mukaan. Ks. tarkemmin Cahen 1965.

24 Ks. esim. Khodr 2000, 181, 188; Aoun 1997, 180, 191.

valitsevat vapauden.<sup>25</sup> Myös monet muslimit torjuvat ajatuksen islamilaisesta valtiosta, kuten al-Sammak, joka toivoo demokratian kehittämistä nykyisen järjestelmän puitteissa, ja al-Mawla, joka kannattaa kansallisvaltion ja kansalaisuuden käsitteiden kehittämistä profeetta Muhammadin laatiman Medinan perustuslain pohjalta.<sup>26</sup>

## TEOLOGINEN DIALOGI

Vuosisataisesta rinnakkainelosta huolimatta Libanonin kristittyjen ja muslimien tiedot toinen toisensa uskonnosta ovat usein melko vähäiset. Virallisen tason dialogeissa on vältetty teologisia kysymyksiä, sillä niihin puuttumisen katsotaan aiheuttavan turhaa kiistelyä ja vaarantavan muutenkin hauraan kansallisen ykseyden.<sup>27</sup> Monet dialogeihin aktiivisesti osallistuneet henkilöt, kuten Shaykh Shams al-Din ja al-Mawla, ovat halunneet keskittyä dialogissa yhteisten arvojen pohjalta käytävään kamppailuun rauhan ja oikeudenmukaisuuden puolesta.<sup>28</sup> Teologisen keskustelun käynnistämistä vaikeuttaa myös, että vaikka kristittyjen joukossa on useita islamin tuntijoita, muslimien tiedot kristinuskosta rajoittuvat usein Koraanin ja islamin perimätietojen lausumiin kristityistä. Kristityillä näyttää muutenkin olevan enemmän valmiuksia teologiseen keskusteluun kuin muslimiella. Tämä johtunee ainakin osittain siitä, että eri kirkkokunnissa on viimeisten vuosikymmenten aikana pohdittu syvällisesti kristinuskon suhdetta muihin uskontoihin. Vaikka teologisen tason vuoropuhelu ei ole ollut kovin laajaa Libanonissa, erityisesti tietyt yksilöt ovat kuitenkin halunneet avata myös tätä puolta uskontojen välisissä suhteissa. Esille otettuja teemoja ovat olleet muun muassa uskontoteologiset kysymykset, lähetystyön suhde dialogiin, pyhät kirjoitukset sekä kristillinen kolminaisuusoppi.

Useita libanonilaisia kristittyjä teologeja yhdistää laajan inklusiivinen uskontoteologia. Katoliset ovat perustelleet tällaista uskontoteologiaa Vatikaanin toisen konsiilin (1962–1965) dokumenteilla, joita he ovat tulkinneet avarammin kuin myöhempi katolinen magisterium. Niinpä entinen arkkipiispa Bustros katsoo konsiilin dokumenttien perusteella, että eri uskonnot ovat teitä saman Jumalan luo.<sup>29</sup> Ortodoksinen metropoliitta Khodr puolestaan perustaa inklusiivisen

---

25 Dagher 2000, 62.

26 al-Sammak 1998, 134, 146–147; al-Mawla 1996, 197–200. Monet reformistiset muslimit oikeuttavat modernin kansalaisyhteiskunnan viittaamalla ns. Medinan perustuslakiin, profeetta Muhammadin sopimukseen Medinan asukkaiden kanssa, jonka mukaan sen kaikilla heimoilla oli niiden uskonnosta riippumatta samat oikeudet ja velvollisuudet.

27 Dagher 2000, 55.

28 al-Mawla 1996, 40; Shams al-Din 1996, 12–14.

29 Bustros 1997, 9–10. Näkemys ei-kristillisistä uskonnoista erityisinä pelastusteinä ei näytä todellisuudessa olevan katolisen kirkon virallinen kanta. Vatikaanin toisen konsiilin dokumentit voidaan perustellusti tulkita täyttymysteorian valossa, eivätkä konsiilin jälkeiset magisteriumin lausunnot anna perusteita tulkita ei-kristillisiä uskontoja itsenäisiksi

uskontoteologiansa idän kirkkoisien ja erityisesti Maksimos Tunnustajan ajatteluun. Khodr ajattelee, että Pyhä Henki toimii myös muissa uskonnoissa kuin kristinuskossa ja että koko luomakunta on kulkemassa kohti pelastusta.<sup>30</sup>

Kirkon lähetystehtävä tulkitaan usein libanonilaisten teologien parissa rakentavaksi läsnäoloksi toisin uskovien keskuudessa ja pyrkimykseksi kaikkien osapuolten kasvamiseen omassa uskossaan. Näin on sopeuduttu vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen, jossa muslimien kääntyminen kristinuskoon on hyvin hankalaa ja uskontokunnan vaihtaminen ylipäätään harvinaista. Melko yleiseltä näyttää jopa käsitys, että dialogi on nykyaikana tullut lähetystyön tilalle.<sup>31</sup> Joka tapauksessa kristityt ovat yleisesti sitä mieltä, ettei dialogissa ole tavoitteena kummankaan osapuolen uskonnollisen vakaumuksen vaihtaminen. Näin ajattelee esimerkiksi Khodr. Hän on myös muotoillut perinteistä positiivisemmän kristillisen näkemyksen Koraanista ja profeetta Muhammadista. Hänen mielestään Koraani on omalla tavallaan Kristuksen manifestaatio ja sitä voidaan pitää perustavan tarkoituksensa puolesta raamatullisena kirjallisuutena. Muhammadia hän ei kutsu suoraan profeetaksi, mutta ajattelee, että kristitty voi omasta vakaumuksestaan tinkimättä tunnustaa Muhammadin ”kulkeneen profeettojen tiellä”, kuten 700-luvun assyrialainen patriarkka Timoteus asian ilmaisi.<sup>32</sup>

Muslimit eivät ole pohtineet dialogin uskontoteologisia lähtökohtia yhtä syvällisesti kuin kristityt. Perinteisesti muslimien enemmistö on ajatellut, että vain muslimit voivat pelastua, mutta aina on ollut myös niitä, jotka ovat ottaneet kirjaimellisesti Koraanin jakeen 2:62, jonka mukaan Jumalaan uskovia ja hyvää tekeviä ihmisiä ”odottaa palkka heidän Herransa luona. Ei heidän tarvitse pelätä, eivätkä he joudu suremaan.” Libanonin muslimien keskuudessa edellistä kantaa näyttää edustavan esimerkiksi Fadlallah, jälkimmäistä puolestaan al-Mawla.<sup>33</sup> Samat henkilöt ovat esimerkkejä myös siitä, että Libanonin muslimeilla on erilaisia näkemyksiä dialogin suhteesta daʿwaan, islamiin kutsumiseen. Fadlallahille dialogi pyrkii luonnollisesti islamin levittämiseen ja antaa myös kristityille tilaisuuden yrittää vakuuttaa muslimit oman uskontonsa totuudesta.<sup>34</sup> al-Mawla sen sijaan ajattelee, ettei dialogissa pidä pyrkiä toisen osapuolen vakaumuksen muuttamiseen.<sup>35</sup>

Libanonin muslimit eivät ole tehneet kovinkaan omaperäisiä teologisia avauksia suhteessaan kristittyihin. Vallitsevana on edelleen perinteinen käsitys,

---

pelastusteiksi. Vatikaanin toisen konsiilin uskontoteologiasta ks. Ruokanen 1992.

30 Khodr 1971, 197–198; Khodr 2000, 23.

31 Ks. esim. Aoun 1997, 148; Bustros 1997, 14.

32 Khodr 2000, 93, 95–96, 140–141.

33 Fadlallah 1999, 346–347; al-Mawla 1996, 35.

34 Fadlallah 1998, vi, 92.

35 al-Mawla 1996, 178.

jonka mukaan Raamattu perustuu jumalalliseen ilmoitukseen, mutta sen teksti on aikojen kuluessa vääristynyt. Näin ajattelee esimerkiksi Fadlallah, joka tosin vähättelee asian merkittävyyttä ja katsoo Raamatun vääristymisen koskevan lähinnä profeetta Muhammadin tuloa ennakoivia ennustuksia, joita muslimit uskovat kristittyjen pyhän kirjan alun perin sisältäneen.<sup>36</sup> Kristittyjen jumalakuvaan Libanonin muslimit suhtautuvat kuitenkin melko positiivisesti, sillä useat heistä torjuvat muslimeille varsin tyypillisen käsityksen, että kristillinen kolminaisuusoppi tarkoittaisi uskoa kolmeen jumalaan. Vaikka he eivät voi hyväksyä kolminaisuusoppia, he painottavat siitä huolimatta, että usko yhteen Jumalaan yhdistää kristittyjä ja muslimeja. Esimerkiksi Fadlallah katsoo kolminaisuusopin johtavan filosofisella tasolla monijumalaisuuteen (arab. *shirk*), mutta se ei hänen mielestään estä kutsumasta kristittyjä monoteisteiksi. Kristittyjen monijumalaisuus on hänestä suhteellista ja sitä vastaavia esimerkkejä löytyy myös muslimien keskuudesta, sillä pyhimysten rukoileminen ja (sunnalaisen teologian) näkemys Koraanin ikuisuudesta lähenevät filosofisella tasolla monijumalaisuutta.<sup>37</sup>

Teologisessa keskustelussa libanonilaiset ovat ehkä lähimpänä eräänlaista minimikonsensusta juuri näkemyksessään Jumalasta, sillä kristitytkin arvioivat yleisesti, että islamin ja kristinuskon välillä on riittävä yksimielisyys Jumalan ykseydestä.<sup>38</sup> Tämä yhteisymmärrys helpottaa rinnakkaineloa ja luo pohjaa teologisen keskustelun jatkamiselle.

Lopuksi voidaan todeta, että Libanonin epävakaassa ulko- ja sisäpoliittisessa tilanteessa on luonnollista, että poliittiset aiheet hallitsevat uskontokuntien välistä vuoropuhelua. Yksittäiset teologisen keskustelun avaukset osoittavat, että vuoropuhelua voidaan käydä myös selvemmin uskonnollisella tasolla ja että perinteisiä poleemisia kantoja on mahdollista tarkistaa. On kuitenkin syytä korostaa erityisesti arjen dialogin merkitystä, sillä se on Libanonin muslimien ja kristittyjen jokapäiväisen rinnakkainelon perusta.

## LÄHTEET

AOUN, MOUCHIR BASILE

1997 *Maqālāt lāhūtiyya fī sabīl al-ḥiṭwār*. Jūnyah, Lubnān: al-Maktaba al-būlusiyya.

1999 *Bayna al-masīhiyya wa-l-islām: Baḥṭ fī al-mafāhīm al-asāsiyya*. Jūnyah, Lubnān: al-Maktaba al-būlusiyya.

---

36 Fadlallah 1998, 378. Vrt. kuitenkin Ayoub 2000, 27, 31.

37 Fadlallah 1998, 100–101, 293–294. Ks. myös al-Mawla 1996, 42; Ayoub 2000, 209.

38 Ks. esim. Aoun 1999, 61; Khodr 2000, 104.

AYOUB, MAHMOUD

2000 *Dirāsāt fī al-<sup>ḥ</sup>alāqāt al-masīḥiyya al-islāmiyya*. al-Kūra, Lubnān: Manshūrāt markaz al-dirāsāt al-masīḥiyya al-islāmiyya fī jāmi<sup>ḥ</sup>at al-Balamand.

BUSTROS, SALIM CYRIL

1997 "Min ḥiwār al-difā<sup>ḥ</sup> ilā ḥiwār al-shahāda". *Maqālāt lāḥūtiyya fī sabīl al-ḥiwār*. Jūnyah, Lubnān: al-Maktaba al-būlusiyya, 7–17.

FADLALLAH, MUHAMMAD HUSAYN

1998 *Fī āfāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-malāk li-l-ṭibā<sup>ḥ</sup>a wa-l-nashr wa-l-tawzī<sup>ḥ</sup>.

1999 *Bayyināt: Ḥiwārāt fikriyya fī shu'ūn al-dīn wa-l-insān wa-l-ḥayāt*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-malāk li-l-ṭibā<sup>ḥ</sup>a wa-l-nashr wa-l-tawzī<sup>ḥ</sup>.

KHODR, GEORGES

1971 "Christianisme dans un monde pluraliste: L'Économie du Saint-Esprit". *Irénikon XLIV*, 191–202.

2000 *Afkār wa-ārā' fī al-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-<sup>ḥ</sup>aysh al-mushtarak 2*. Jūnyah, Lubnān: al-Maktaba al-būlusiyya.

AL-MAWLA, SAOUD

1996 *al-Ḥiwār al-islāmī al-masīḥī: Ḍarūrat al-mughāmara*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-manhal al-lubnānī.

AL-SAMMAK, MOHAMMAD

1998 *Muqaddima ilā al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-nafā'is li-l-ṭibā<sup>ḥ</sup>a wa-l-nashr wa-l-tawzī<sup>ḥ</sup>.

SHAMS AL-DIN, MUHAMMAD MAHDI

1996 "Ta'ammulāt fī ṣīghat al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī". *al-Ḥiwār al-islāmī al-masīḥī: Ḍarūrat al-mughāmara*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-manhal al-lubnānī, 7–22.

KIRJALLISUUS

CAHEN, CL.

1965 "Dhimma". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Volume II. Eds. B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 227–231.

CHRISLAM

*Chrislam: Islamic-Christian National Dialogue Committee*. <http://www.chrislam.org/> 15.12.2006.

DAGHER, CAROLE H.

2000 *Bring down the walls: Lebanon's Post-War Challenge*. New York: St. Martin's Press.

DONOHUE, JOHN J., S.J.

1996 *Muslim-Christian Relations: Dialogue in Lebanon*. Washington D.C: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University.

HARRIS, WILLIAM

1997 *Faces of Lebanon: Sects, Wars, and Global Extensions*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

KANAFANI-ZAHAR, AÏDA

2002 "The religion of the 'Other' as Bond: The Interreligious in Lebanon". *Religion between Violence and Reconciliation*. Ed. Thomas Scheffler. Beirut: Orient-Institut & Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 401–418.

KORAANI

*Koraani*. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books. 1995.

RUOKANEN, MIIKKA

1992 *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions: According to the Second Vatican Council*. Leiden: E.J. Brill.

SCHEFFLER, THOMAS

2002 "Introduction". *Religion between Violence and Reconciliation*. Ed. Thomas Scheffler. Beirut: Orient-Institut & Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 1–27.



# *Kirkko köyhyyden ja väkivallan keskellä*

## *El Salvadorin luterilainen kirkko*

Pyhäinpäivänä 4.11.2006 pastori Francisco Carrillo oli sulkemassa pienen Jayaquen luterilaisen seurakunnan kirkon ovia. Hän oli hetkeä aiemmin pitänyt siellä jumalanpalveluksen yhdessä vaimonsa pastori Calzada de Carrillon kanssa. Kyllän asukkaat ovat köyhiä ja Carrillon pariskunta toimi aktiivisesti myös Vihreässä ristissä, joka mm. jakoi lääkkeitä ja saksalainen ystävyysseurakunta oli jopa lahjoittanut ambulanssin tähän terveydenhoidon avustustoimintaan. Carrillon pappispariskunta oli myös aktiivinen ihmisoikeuskysymyksissä, kuten heidän kirkkonsa, El Salvadorin luterilaisen kirkon tapana on. Pyhäinpäivänä kirkon ovia sulkiessaan 65-vuotias pastori Francisco ammuttiin kuoliaaksi ja hetkeä myöhemmin parkkipaikalla häntä odottanut vaimonsa, 57-vuotias pastori Jesús samoin.<sup>1</sup> Miten näin voi tapahtua?

Tässä artikkelissa kirjoitan luterilaisen kirkon synnystä El Salvadorissa, sen suunnan muutoksesta sisällissodan keskellä ja millaisten haasteiden keskellä tämä köyhä ja köyhien kirkko elää 2000-luvulla Keski-Amerikan väkivaltaisimmassa maassa.

### JOHDANTO

El Salvador on pieni, suunnilleen Turun arkkhiippakunnan eli 21 040 neliökilometrin kokoinen valtio Keski-Amerikassa, mutta tässä tuliperäisessä ja maanjäristyksille sekä hurrikaaneille alttiissa maassa asuu noin 6,6 miljoonaa ihmistä, joista kolmasosa asuu tulivuorten ympäröimässä ”kattilassa”, pääkaupunki San Salvadorissa.<sup>2</sup> El Salvador julistautui itsenäiseksi demokratiaksi vuonna 1822 Espanjaa vastaan käytyjen pitkällisten itsenäisyystaistelujen tuloksena.<sup>3</sup> Sisällissota riehui maassa vuosina 1980–1992. Se oli osa Keski-Amerikan kriisiä, jonka synnytti köyhyys, tulonjaon ja maanomistuksen kärjistyneisyys sekä oikeiston

---

1 Piispa Medardo Gómezin sähköpostitiedote ystävyyskirkoille 5.11.2006, LML:n tiedote 7.11.2006, [www.lutheranworld.org/news/Welcome.EN.html](http://www.lutheranworld.org/news/Welcome.EN.html) 7.11.2006.

2 [www.elsalvadorturismo.gob.sv](http://www.elsalvadorturismo.gob.sv) 23.10.2006.

3 Ibid.

jyrkkä kieltäytyminen kaikista uudistuksista.<sup>4</sup> Sodan aikana 70 000–80 000 salvadorilaista menetti henkensä.<sup>5</sup>

Roomalais-katoliseen kirkkoon kuuluu 83 % kansasta.<sup>6</sup> Protestantteja tai ”evangelikaaleja” on noin 18 %.<sup>7</sup> Evankelikaaleihin lasketaan niin luterilaiset kuin helluntailaisetkin. Karismaattinen hengellisyys Latinalaisessa Amerikassa on haastamassa vakavasti roomalaiskatolista kirkkoa.<sup>8</sup>

Ns. vapautuksen teologia syntyi Latinalaisessa Amerikassa 1970-luvulla. Sitä pohjusti Vatikaanin toinen konsiili 1962–1965 ja samoihin aikoihin Brasiiliassa vaikutti Paolo Freire, jonka kautta käsite *tiedostaminen* tuli tutuksi ja perusyhteisöliike alkoi levitä. Elokuussa 1968 Medellínissä Kolumbiassa pidetyssä Latinalaisen Amerikan piispainkonferenssin toisessa yleiskokouksessa Gustavo Gutiérrez toi ensimmäistä kertaa esiin käsitteen *vapautuksen teologia*, ja köyhien optio tai etusijalle asettaminen tuli vapautuksen teologian keskeiseksi asiaksi.<sup>9</sup>

Vuosina 1972–1979 vapautuksen teologian kannattajia, maallikoita ja pappeja, vainottiin, vangittiin ja tapettiin koko Latinalaisessa Amerikassa. Merkittäviä vapautuksen teologeja karkotettiin eri maista. Uusia kasvoja nousi mm. El Salvadorissa: Ignacio Ellacuría ja Jon Sobrino. Ellacuría toimi San Salvadorissa sijaitsevan Keski-Amerikan katolisen yliopiston, *Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”*, UCA, rehtorina ja Sobrino opettajana.<sup>10</sup>

Konservatiivinen piispa Oscar Romero valittiin arkkipiispaksi vuonna 1977. Pian valintansa jälkeen hän ”kääntyi” köyhien puolesta puhujaksi murhatun ystävänsä, isä Rutilio Granden, ruumiin äärellä. Romero ehti toimia arkkipiispana vain kolme vuotta, kun hänet murhattiin kirkon alttarille 24.3.1980 ollessaan asettamassa ehtoollista ja kohottaessaan viinimaljaa. Luoti tuli salamurhaajan aseesta kirkon ovelta.<sup>11</sup>

Koko 1970-luvun virallinen katolinen kirkko arvosteli vapautuksen teologiaa ja vapautuksen teologit suljettiin pois merkittävistä kokouksista. Vuonna 1979 Nicaraguassa tapahtui sandinistien vallankumous. Paikallinen katolinen kirkko tuki vallankumousta. Samana vuonna alkoi feministinen vapautuksen teologia nousta Elsa Tamezin johdolla Costa Ricassa. Maria Pilar Aquino on toi-

---

4 Valtonen 2001, 310.

5 Ibid. 312.

6 <http://lutherhjalpen.svenskakyrkan.se/latinamerika> 23.10.2006.

7 Barry 1990, 114.

8 Raunu 2004, 182.

9 Vuola 1997, 38.

10 Dussel 1993, 315.

11 Murhaajaa ei koskaan ole saatu selville, mutta monet – myös YK:n asettama totuuskomissio – ovat sitä mieltä, että majuri Roberto d’Aubuisson Arrieta oli sen takana.

D’Aubuisson on myös oikeistolaisen Arena-puolueen perustaja, joka on 1970-luvun lopusta vuoteen 2006 on ollut vallassa. Craig 1984, 189–238. Damerou 2000, 46–62. Romero 1982.

nen merkittävä feministinen vapautuksen teologi Latinalaisessa Amerikassa ja ekofeminististä vapautuksen teologiaa edustaa brasilialainen Yvone Gebara.<sup>12</sup>

Sosiaalinen liike ja ”Köyhien kirkko” katolisen kirkon sisällä syntyivät El Salvadorissa 1970-luvulla. Puhuttiin kansan kirkosta, perusyhteisökirkosta tai köyhien kirkosta.<sup>13</sup> Perusyhteisöt levisivät maassa. Köyhien kirkon tavoitteina olivat muutokset yhteiskunnassa köyhien vapauttamiseksi ja perusyhteisöjen levittämiseksi. Papisto oli uusien ideoiden suhteen jakautunut. Osa papeista oli köyhien ihmisten puolella ja toi julki epäoikeudenmukaisuutta ja vääryyttä, jota kansa koki. Hallitus ja oligarkia (maata omistava yläluokka) sen takana leimasivat nämä papit kommunisteiksi. Näitä ”edistyksellisiä pappeja” vainottiin ja sisällissodan alkuvaiheissa armeijalla oli jopa iskulause: ”Ole isänmaan ystävä, tapa pappi!”<sup>14</sup>

## PROTESTANTISMI EL SALVADORISSA

Englanti voitti 1600-luvulla espanjalaisten kauppalaivaston, valloitti Karibian saaret ja aloitti kaupankäynnin ja Englannin kirkko lähetystyön. Anglikaanikirkko tuli ensimmäisenä Belizeen, jonne Keski-Amerikan ja Karibian alueen ensimmäinen protestanttinen kirkko rakennettiin vuonna 1815.<sup>15</sup> El Salvador on Keski-Amerikan ainoa valtio, jolla ei ole rannikkoa Karibian meren puolella. Siitä syystä protestanttinen lähetystyö ei tavoittanut El Salvadoria vielä 1800-luvulla. Protestantit elivät hyvin hajallaan Keski-Amerikassa ja harjoittivat uskontoaan yksityisesti tai matkoilla olevat papit pitivät jumalanpalveluksia. Ensimmäinen saksalainen seurakunta perustettiin Guatemalaa vuonna 1929, vaikka saksalaisia siirtolaisia oli asunut alueella jo vuodesta 1835. El Salvadoriin saksalainen luterilainen seurakunta perustettiin vuonna 1954 Luterilaisen Maailmanliiton (LML) aloitteesta.<sup>16</sup>

Toisen maailmansodan jälkeen kolme ns. historiallista kirkkoa aloitti työnsä El Salvadorissa: Luterilainen Missouri-Synodi ulotti lähetystyönsä Guatemalasta El Salvadorin itäisiin osiin vuonna 1952, vuonna 1954 pohjoisamerikkalainen episkopaalinen kirkko otti johtoonsa seurakunnan San Salvadorissa, jonka ang-

---

12 Kainulainen 2005.

13 Meissner 2004, 46. Tutkimuksessa ilmaisulla ”köyhien kirkko” on pohjansa seuraavissa termeissä: *iglesia de los pobres*, köyhien kirkko, *iglesia popular*, kansan kirkko, *iglesia que nace del pueblo*, kirkko, joka on syntynyt kansasta, *iglesia de base*, perusyhteisökirkko.

14 Jahnel 2005, 67.

15 Ibid., 33.

16 Pieni saksalainen luterilainen seurakunta toimi edelleen vuonna 2006 San Salvadorissa, mutta se ei ole missään yhteydessä köyhään El Salvadorin luterilaiseen kirkkoon. Jahnelin haastattelu 1.4.2005.

likaanikirkko oli perustanut vuonna 1934 ja konservatiivinen reformoitu kirkko tuli Yhdysvalloista El Salvadoriin vuonna 1977.<sup>17</sup>

Kaikista ponnistuksista huolimatta protestanttien lukumäärä katolisen enemmistön keskellä säilyi pienenä: vuonna 1935 protestantteja oli 2,7 % väestöstä ja vuonna 1970 5,5 %.<sup>18</sup>

Teologi ja uskontososiologi Heinrich Schäfer on kehittänyt mallin, jonka avulla voidaan identifioida viisi protestantismien päätyyppiä Keski-Amerikassa.<sup>19</sup> Ns. historiallisiin kirkkoihin kuuluvat 1) El Salvadorin luterilainen kirkko (ILS) *Iglesia Luterana Salvadoreña*, 2) anglikaanikirkko, 3) reformoitu kirkko, 4) metodistikirkko ja 5) baptistikirkko. Ne pohjautuvat vastaavien kirkkojen Yhdysvalloista käsin tehdyille lähetystyölle, ovat vain vähäisessä jännitteessä ulkomaailmaan ja edustavat objektivistista eli kirkollisiin toimituksiin suuntautunutta ymmärrystä armon välittämisestä. Jäsenistöön kuuluu niin maan ala- kuin

17 Jahnel 2005, 54–55.

18 Ibid., 56.

- 19 A) Historialliset kirkot. Prototyyppiä on viisi, joista yksi on el Salvadorin luterilainen kirkko, ILS (*Iglesia Luterana Salvadoreña*).
- B) Evankelikaaliset vakiintuneet ryhmittymät (evankelikaaliset vakiintuneet lahkot) pohjautuvat vastaavien kirkkojen ja riippumattomien lähetysseurojen työhön USA:ssa ja ovat yhteiskunnallisesti pääosin alaluokkaa ja traditionaalista keskiluokkaa. Johtuen dualistisesta opista – jyrkkä ero kirkon ja maailman välillä sekä vaatimus kääntymyksestä, uudelleensyntymisestä – ovat jännitteessä yhteiskuntaan. Tuottavat uskonnollisia kirjoituksia ja radio-ohjelmia omissa raamattukouluissaan. Poliittisesti nämä kirkot ovat lähellä ultrakonservatiivisia puolueita.
- C) Vakiintuneet helluntairyhmittymät (vakiintuneet helluntailahkot) pohjautuvat toisaalta vastaaviin yhdysvaltalaisiin kirkkoihin, toisaalta ne syntyivät lisääntyvässä määrin helluntailähetyskirkkojen jakaantumisen kautta. Jäsenet tulevat alaluokasta, 1970-luvulta lähtien voimakkaammin myös keskiluokasta. Subjektivistinen armonvälitys näyttäytyy näissä kirkkoissa Hengen läsnäolon subjektiivisena kokemuksena, kielilläpuhumisena ja dualistisena maailma–kirkko–käsityksenä. 1980-luvun vaikeaa aikaa sisällissodan aikana pidettiin merkinä Jeesuksen toisesta tuleuksesta.
- C') Helluntairyhmittymät (helluntailahkot) pohjautuvat eri kirkkojen jakaantumisiin, erityisesti vakiintuneiden helluntairyhmittymien jakaantumisiin. Muistuttaa edellistä.
- D) Vakiintuneet ushelluntairyhmittymät (vakiintuneet ushelluntailahkot) pohjautuvat joko USA:n ushelluntaikirkkoihin tai eri kirkkojen jakaantumisiin osaksi ushelluntailähetysjärjestöjen vaikutuksesta. Jäsenet tulevat yhteiskunnan yläluokasta ja uudesta keskiluokasta, jolla on usein lukuisia liikeyhteyksiä USA:han, joka vaikuttaa vahvoihin yhteyksiin ushelluntailiikkeen kanssa siellä ja toisaalta mahdollistaa taloudellisen riippumattomuuden. Sitä kautta myös byrokratia ja uskonnollinen propaganda hoidetaan ammattitaidolla ja kirkkoa kontrolloi yleensä karismaattinen johtaja. Nämä kirkot ovat avoimia yhteiskunnalle, joka sopii niiden uusliberalistisiin intresseihin, mutta niillä on perinteinen helluntailainen armonvälityskäsitys. Sisällissodan aikana näiden kirkkojen jäsenet eivät vetäytyneet yhteiskunnasta, toisin kuin muuta helluntailiikkeitä, vaan toimivat tavoitteenaan ”teokraattinen kristillisen fundamentalistinen Jumalan valtakunta maan päällä”. Se olisi käsittänyt mm. ”kristillisen armeijan” ja vaikutusvallan politiikkaan ja mediaan niin, että vasemmiston ja oikeiston välinen väkivalta olisi ajettu ikään kuin demonit pois. Sodan jälkeen nämä tavoitteet korvattiin ”hyvinvoinnin evankeliumilla”, joka entisestään lisäsi keskiluokan mielenkiintoa. Jahnel 2005, 23–32.

keskiluokkaa ja jälkimmäisen edustus papiston koulutustason ja teologian johdosta aiheuttaa jännitteitä alempien sosiaaliluokkien uskonnollisten toiveiden kohdalla. Kirkot ovat yleensä vasemmistoliberaaleja, ekumeenisesti avoimia ja vapautuksenteologisesti orientoituneita. Ne ovat menneiden sisällissotien aikana ymmärtäneet haasteeksi yhteiskunnallisten muutosten ajamisen. Teologinen teema on ”oikeudenmukaisuus”. Nämä kirkot ovat sisällissodan ajasta tehneet yhteistyötä ja muodostavat myös El Salvadorin Kirkkojen neuvoston, *Consejo Nacional de las Iglesias* (CNI), ja ovat olleet perustamassa myös eri uskontojen välistä rauhanliikettä El Salvadorissa vuonna 2005. Evankelikaalisia ryhmittymiä on useita, joista 2000-luvulla nopeimmin leviävät karismaattiset, menestysteologiset ja poliittisesti konservatiiviset uusevankelikaaliset tai uushelluntailaiset liikkeet.<sup>20</sup>

## POLIITTINEN KEHITYS EL SALVADORISSA 1970–1992

Tätä ajanjaksoa 1970–1992 leimaavat Hondurasin sodan (ns. jalkapallosota) 1969 ja Nicaraguan vuoden 1979 sandinistivallankumouksen seuraukset El Salvadorissa. Valheellisilla vaaleilla valittu presidentti Arturo Molina yritti uudistaa maata, jonka kahvin ja kaakaon viljelyyn perustunut talous Hondurasin sodan jälkeen oli romahtanut. Molinasin hallituksen saavutuksia oli entistä köyhemmät ja entistä radikaalimmat talonpojat. Kuolemanpartio ORDEN perustettiin ja armeijan taantumuksellinen siipi kaappasi vallan vuonna 1977 Carlos Rome-ron johdolla. Ensimmäinen sissijärjestö perustettiin vuonna 1970. Vuoden 1980 lopulla viisi sissijärjestöä yhdistyivät yhdeksi sissiliikkeeksi nimellä *Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional*, FMLN.<sup>21</sup>

Lokakuussa 1979 armeijan nuorempi ja uudistusmielisempi siipi kaappasi vallan, mutta 1980 uusi armeijan ryhmä teki jälleen vallankaappauksen ja aloitti yhteistyön Yhdysvaltojen kanssa.

Kaikki vastarinta vaiennettiin väkivaltaisesti. Pelkästään vuoden 1980 aikana noin 14 000 ihmistä tapettiin. Kun maaliskuussa 1980 arkkipiispa Oscar Romero murhattiin todennäköisesti komentaja Roberto D’Aubuissonin käskystä, sisällissota ei ollut enää vältettävissä.<sup>22</sup> FMLN aloitti ”loppuhyökkäyksensä” 10.1.1981. Kun yleistä kansannousua ei tapahtunutkaan, sissiliike vetäytyi ja alkoi 12 vuotta kestänyt sisällissota, jossa Yhdysvallat tuki El Salvadorin hallitusta massiivisen sotilaallisen avun ja toisaalta valikoivan humanitäärisen avun voimin. Vuoteen 1986 mennessä 745 000 salvadorilaista oli jättänyt maansa ja noin 500 000 sisäistä pakolaista asui maassa.<sup>23</sup>

20 Jahnel 2005, 8–183.

21 Jahnel 2005, 57–59.

22 Ibid., 59–60.

23 Ibid., 60–61.

Vapautuksen teologian seurauksena katolinen kirkko, El Salvadorin luterilainen kirkko, ILS, ja baptistikirkko, *Iglesia Bautista Emanuel*, toimittivat humanitääristä apua köyhille ja kärsiville ihmisille ja olivat myös poliittisesti aktiivisia. Tämä toiminta oli uhka Yhdysvalloille ja se leimasi sen kommunistiksi. Vastaiskuna konservatiivista, antikommunistista protestantismia levitettiin maahan useiden kampanjoiden avulla. Molinan ja Carlos Romeron aikana hallitus päästi maahan 56 uutta protestanttista kirkkoa!<sup>24</sup> Valedemokraattisissa vaaleissa 1982 komentaja Roberto D'Aubuisson valittiin presidentiksi. Vaalit uusittiin ja Yhdysvaltain unelmakandidaatti, kristillisdemokraatti José Napoleón Duarte valittiin presidentiksi. 1980-luvun lopussa kylmän sodan aikakausi päättyi reaalisozialismin romahtamiseen Neuvostoliitossa ja Itä-Euroopassa. Kolmas "mahti" syntyi sissiliikkeen ja armeijan rinnalle: rauhanliike. Pysyvä Kansallinen Neuvottelukunta, *Consejo Permanente del Debate Nacional*, CPDN, perustettiin vuonna 1988. Se painosti hallitusta ja sissiliikettä rauhanneuvotteluihin. Luterilaisen kirkon piispa Medardo Gómez oli tuon neuvoston jäsen ja hänellä oli tärkeä rooli rauhanneuvotteluissa.<sup>25</sup> Vuonna 1992 hän oli Nobelin rauhanpalkinnon saajaehdokkaana.<sup>26</sup>

Presidentti Duarten seuraajaksi vuonna 1989 valittiin Alfredo Christiani, joka aloitti rauhanneuvottelut, mutta jatkoi samanaikaisesti sotaa. Hänen hallintonsa neljänä ensimmäisenä kuukautena tapahtui 449 poliittista murhaa sekä pidätyksiä, kidutuksia, sieppauksia, jotka kohdistuivat myös luterilaiseen kirkkoon.<sup>27</sup>

Lokakuussa 1989 FMLN aloitti suuren hyökkäyksen saavuttaen alueen, jossa rikkaat ihmiset San Salvadorissa asuvat, mutta joutui pian perääntymään. Armeija käytti kaaosta hyväkseen ja murhasi kuusi katolisen yliopiston opettajaa – rehtori Ellacuría mukaan lukien – sekä taloudenhoitajan ja hänen tyttärensä.<sup>28</sup> Aiemmin arkkipiispa Romeron neuvoantajana toiminut vapautuksen teologi, jesuiittaopettaja Jon Sobrino, oli tuolloin luentomatalla Euroopassa ja pelastui.<sup>29</sup> Armeija etsi myös piispa Gómezia, mutta hänen onnistui paeta.<sup>30</sup> Rauhansopimus allekirjoitettiin tammikuun 16. päivänä 1992. Sen heikkoudeksi jäivät taloudelliset rakenteet, jotka olivat aiheuttaneet sisällissodan. Edelleen yksi kolmasosa kansasta omistaa kaksi kolmasosaa maasta ja varallisuudesta.<sup>31</sup>

---

24 Ibid., 62.

25 Ibid., 63–64.

26 Andrée 2005, 82.

27 Barry 1990, 116.

28 Marttyyrit olivat Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Joaquín López y López, Amando López, Juan Ramón Moreno, Elba ja Celina Ramo. [www.uca.edu.sv/martires](http://www.uca.edu.sv/martires) 25.10.2006.

29 Vuonna 2006 hän opetti edelleen UCA:ssa. Sobrino haastattelu 28.1.2005.

30 Piispa Gómezin haastattelu 7.2.2005.

31 Jahnelt 2005, 65.

## EL SALVADORIN LUTERILAINEN KIRKKO

El Salvadorin luterilaisen kirkon virallinen nimi on *Sínodo de las Iglesia de Confesión y Ritos Luteranos*, eli Luterilaisen tunnustuksen ja uskon kirkon synodi, mutta kirkko käyttää tavallisesti nimeä Salvadorin luterilainen synodi, *Sínodo Luterano Salvadoreño* (SLS) tai El Salvadorin luterilainen kirkko, *Iglesia Luterana Salvadoreña* (ILS). Kirkko rekisteröitiin vuonna 1970, mutta ensimmäinen seurakunta oli syntynyt jo vuonna 1952 Pasaquinassa, El Salvadorin itäisessä osassa pohjoisamerikkalaisen pastori Robert Gussickin työn tuloksena. Pastori Gussick kuului Pohjois-Amerikan Missouri-Synodiin. Vuodesta 1952 Ciro Mejía toimi maallikkopastorina Pasaquinassa ja hänet vihittiin ensimmäisenä salvadorilaisena luterilaiseksi papiksi vuonna 1961.<sup>32</sup> Samalla alkoi aikakausi, jolloin kansalliset pastorit johtivat lähetystyötä.

Sorto ja väkivalta maatyöläisiä, tehtaiden työläisiä ja katolisen kirkon perusyhteisöjä kohtaan hallituksen, armeijan ja oligarkian taholta oli kasvanut koko 1970-luvun. Luterilainen kirkko päätti vuonna 1979 aloittaa kärsivien auttamisen sisällissodan sisäisten pakolaisten pyynnöstä ja perusti vuonna 1982 Norjan kirkon tuen avulla Uskon ja toivon pakolaiskeskuksen, *Fé y Esperanza*. Perustajat olivat pastori Medardo Gómez, tohtori Angel Ibarra, taloustieteilijä ja sosiologi Victoria Cortéz. Psykologi Vilma Rodriguez ja opiskelija Cecilia Alfaro auttoivat heitä.<sup>33</sup>

Tämä oli tärkeä alku sosiaaliselle työlle ja oli johdattamassa kirkkoa kohti teologiaa ja toimintaa, joka ottaa kantaa kaikkein heikoimpien puolesta. Se oli johdattamassa kohti ns. Elämän teologiaa.<sup>34</sup> Elämän teologia merkitsee kirkon

32 Ibid.,159. Ciro Mejían haastattelu 18.2.2006.

33 Vilma Rodriguez ja Cecilia Alfaro on myöhemmin vihitty papeiksi. Haastattelut 10.2.2006 Vilma Rodriguez ja Cecilia Alfaro.

34 Piispa Gómezin haastattelu 7.2.2005. Tutkija Uta Andrée on tehnyt väitöskirjan aiheesta Elämän teologia. Andrée jakaa elämän teologian pääperiaatteet kahteen osaan: Kirkko yhteiskunnassa ja Kirkko yhteisönä. Kirkko yhteiskunnassa osaan kuuluu 1. Kaikkein heikoimmassa asemassa olevien erityinen huomioiminen, 2. Alkuperäiskansojen traditioiden hyödyntäminen, 3. Ekumeeninen identiteetti. Kirkko yhteisönä osaan Andréen mukaan kuuluu 4. Toivon spiritualiteetti, 5. Yleinen pappeus ja 6. Aina uudistuva kirkko (*Ecclesia semper reformanda*).

1. Vastakkainasettelun ja vapautuksen teologian kentässä Gómez pyrkii eroon poliittisesti värittyneistä termeistä kuten rikas ja köyhä. Hän kritisoi vapautuksen teologian ”etusijan köyhille” antamisen slogania materiaalisesti köyhien ihmisten jumalallistamisesta. Kuitenkin Gómez sanoo elämän teologiankin olevan vapautuksen teologiaa, mutta hänelle köyhä tarkoittaa sydämen asennetta ihmisiä ja Jumalaa kohtaan. Eli materiaalisesti rikaskin voi tällä tavoin olla köyhä. Materiaalisesti köyhät, jotka asuvat köyhien kortteleissa, voivat olla jumalanvihaajia ja toisaalta taloudellisessa turvallisuudessa elävät voivat olla solidaarisia ja hyväsydämisä veljiä ja siskoja. Niinpä köyhien sijasta Gómez mieluummin puhuu kaikkein heikoimmassa asemassa olevista ihmisistä, jotka tarvitsevat erityistä huomiota. Käytännössä tämä useinkin tarkoittaa samaa kuin köyhät ihmiset.

2. Alkuperäiskansojen traditioiden huomioiminen ja hyödyntäminen tarkoittaa mm. intiaanien pyhän kirjan ”Popol Vuh’in” kertomusten soveltamista kristittyjen pyhiin ker-

työssä etusijan antamista kaikkein heikoimmassa asemassa oleville ihmisille, alkuperäiskansojen perinteiden kunnioittamista, ekumeenista identiteettiä, toivon spiritualiteettia, yleistä pappeutta ja kirkon jatkuvaa uudistumista (reformaatioita).<sup>35</sup>

Profeetallisena äänenä toimiminen sodan keskellä johti siihen, että kuoleman partiot sieppasivat vuonna 1983 pastori Medardo Gómezin ja tohtori Angel Ibaran.<sup>36</sup> Kansainvälisen solidaarisuuden ansiosta Gómez vapautettiin muutaman päivän päästä, mutta Angel Ibarra oli pidätettynä puoli vuotta. LML, tuli El Salvadoriin vuonna 1983 kirkon pyynnöstä tukemaan sitä tuhon ja ihmisoikeusloukkausten keskellä. Silti luterilaisen kirkon pastori David Fernández murhattiin armeijan toimesta vuonna 1984.<sup>37</sup>

---

tomuksiin ja elämään. Tällä tavoin Gómez haluaa muistuttaa ajasta ennen konkistadorien eli valloittajien tuloa vuonna 1524 ja kunnioittaa esi-isien perintöä.

3. Missouri-synodin aikana kirkkojen välisiä yhteyksiä eli ekumeniaa ei hyväksytty. Sisällissodan aikana 1980-luvulla verkottumista tapahtui ns. historiallisten kirkkojen kanssa diakonisessa työssä El Salvadorissa. Vuonna 1986 Missouri-synodista tapahtuneen eron jälkeen luterilainen kirkko El Salvadorissa liittyi Kirkkojen maailmanneuvostoon, Luterilaiseen maailmanliittoon sekä oli mukana perustamassa El Salvadorin Kirkkojen neuvostoa. Gómez sanoo jopa kirjassaan *Latinoamerica*, että ekumenia on itsestään selvästi jotain jumalallista.

4. Sosiaalinen ja diakoninen työ seurakunnissa tarvitsevat lähteen, josta ammentaa voimaa, Niinpä ”uuteen pastoraaliohjelmaan” kuuluu myös hengellinen uudistuminen, so. arjen keskellä olevien hengellisten hetkien löytäminen kristittyjen ja seurakuntien elämässä. Se tosiasia, että köyhät kärsimyksessään ovat ikään kuin ristin äärellä, mutta silti ovat toivon ja ilon kantajia ja ammentavat rohkeutta ja voimaa arkipäiväänsä. Tämä kuvaa ihmisiä, jotka ovat täynnä syvää hengellisyyttä, kirjoittaa Uta Andréa Gómezia mukaellen.

5. Kaikkien kastettujen kristittyjen yleinen pappeus on sisarkirkossamme voimakkaasti läsnä. 1980-luvulla alkoi laaja maallikkokoulutusliike luterilaisessa kirkossa El Salvadorissa ja sen myötä myös naisten osallistuminen kirkon vastuullisissa tehtävissä kasvoi huomattavasti konservatiivisen Missouri-synodin ajoista. Niinpä 1986 kahden ensimmäisen naispapin vihkimisen yhteydessä vihittiin kirkon työhön myös katekeettoja, evankelisteja ja diakoneja. Andréen mukaan yleisen pappeuden periaatteessa tulevat selkeästi esiin kaikkien kristittyjen samantarvoisuus Jumalan edessä, joka perustuu kasteeseen sekä yhtäläinen vastuu lähimmäisistä ja kristittynä elämisestä maailmassa, so. perheessä ja työssä. Joidenkin ihmisten ordinaatio eli vihkiminen papin viran hoitamiseen ei tule tässä periaatteessa Gómezilla esiin. Kuitenkin Gómezilla on selkeä luterilainen käsitys papin viran tarpeellisuudesta, mutta se ei nouse ”uudessa pastoraaliohjelmassa” esiin, kuten hän elämän teologiaa kutsuu.

6. *Ecclesia semper reformanda*, aina uudistuva kirkko tarkoittaa mm. sitä, että ”uusi pastoraaliohjelma” ja elämän teologia ovat avoimia kehitykselle ja muutoksille, jotka nousevat seurakuntien elämästä. Andréa 2005, 250–293.

35 Ibid.

36 Myös sosiologi Victoria Cortéz, joka työskenteli pakolaiskeskuksessa ja kirkossa, oli vaarassa joutua siepatuksi. Hänen onnistui paeta Nicaraguaan. Joulukuussa 2004 hänet vihittiin Nicaraguan luterilaisen kirkon piispaksi. Piispa Gómezin haastattelu 7.2.2005.

Piispa Cortézin haastattelu 9.2.2005.

37 Jahnel 2005, 269.



Luterilainen kirkko oli aloittanut 1980-luvun alussa laajan maallikkojen koulutusohjelman. Vainojen takia vuonna 1985 maassa toimi luterilaisen kirkon pastoreina vain Medardo Gómez San Salvadorissa ja Mauro Recinos Pasaquinassa. Tämä tilanne oli omalta osaltaan jouduttamassa naisten vihkimistä papiksi. Ensimmäiseksi luterilaisen kirkon piispaksi El Salvadorissa vihittiin vuonna 1986 pastori Medardo Gómez. Piispan viran ja arvovalan ajateltiin suojelevan kirkkoa ihmisoikeusloukkauksilta katolisessa maassa. Ensimmäiset naiset vihittiin ”diakoniapapeiksi” heti samana vuonna eli 1986 ja 1994 presbyteeripapeiksi.<sup>38</sup> Ensimmäiset naispuoliset papit olivat Abelina Gómez de Centeno ja Blanca María Mendez de Recinos. Samalla kertaa vihittiin koulutettuja seurakuntalaisia pyhäkoulunopettajiksi, katekeetoiksi, evankelistoiksi ja diakoneiksi.

Kaikki edellä kuvatut tapahtumat: kärsivien ihmisten auttaminen, ekumeeniset yhteydet, piispanvihkimys ja naisten vihkiminen papeiksi johtivat luterilaisen kirkon 1980-luvulla eroon Missouri-synodista. Missouri-synodissa oli tapahtunut jo sitä ennen muutosta konservatiivisempaan suuntaan. Missouri-synodi lopetti vuonna 1987 kaiken taloudellisen tukensa El Salvadorin luterilaiselle kirkolle.<sup>39</sup>

Jesuiittojen murhan aikaan vuonna 1989 myös piispa Gómezia etsittiin, mutta hän ehti pakenemaan ja oli joitakin kuukausia maanpaossa. Marras–joulukuussa vuonna 1989 noin 50 eri kirkkojen työntekijää El Salvadorissa oli vangittuna.<sup>40</sup>

Rauhansopimus solmittiin vuonna 1992. Sen jälkeenkin luterilainen kirkko ja yliopisto sekä monet kansalaisjärjestöjen johtavat henkilöt ovat saaneet tappouhkauksia. Esimerkiksi maaliskuussa 2004 ennen presidentin vaaleja luterilaista kirkkoa ja sen rakennuksia uhattiin pommeilla. Tammikuussa 2005 Luterilaisen yliopiston yövartija murhattiin arkkipiispa Jukka Paarman ja hänen delegaationsa vierailun aikana San Salvadorissa.<sup>41</sup> Murhan jälkeen myös piispa Gómez, luterilaisen yliopiston rehtori Hector Fernández sekä kirkkojen ja kansalaisjärjestöjen kanssa läheistä yhteistyötä tekevä ihmisoikeusasiamies tohtori Beatrice Alamanni de Carrillo saivat tappouhkauksia. Pyhäinpäivänä 4.11.2006 murhattiin luterilaisen kirkon pappispariskunta Francisco ja Jesús Carrillo. Marraskuun lopulla vuonna 2006 El Salvadorin Kirkkojen neuvosto ja useat kansalaisjärjestöt vetosivat hallitukseen, että se ryhtyisi pontevammin toimiin selvittääkseen monia rankaisematta jääneitä rikoksia. Mm. sisällissodan aikaiset joukkomurhat, arkkipiispa Romeron murha, pastori David Fernándezin mur-

---

38 Abelina Gómezin haastattelu 5.1.2006.

39 Jahnel 2005, 310–313. Piispa Gómezin haastattelu 7.2.2005.

40 Barry 1990, 116.

41 Vahtola 2005, 48. Heli Aaltosen omat matkapäiväkirjamerkinnot.

ha, jesuiittojen murhat ja viimeisimpänä pappispariskunta Carrillon murha ovat edelleen selvittämättä.<sup>42</sup>

Vastoinkäymisestä huolimatta piispa Gómez on edelleen El Salvadorin luterilaisen kirkon dynaaminen hahmo kirkon ponnisteluissa kansan ja yhteiskunnan hyväksi ja Elämän teologian toteuttamiseksi. Piispa pitää joka viikko tiedotustilaisuuden, jossa hän ottaa kantaa yhteiskunnan ajankohtaisiin kysymyksiin.<sup>43</sup> Oscar Romeron manttelia köyhien ihmisten puolestapuhujana onkin soviteltu hänen harteilleen moneen kertaan. Köyhyys, työttömyys, väkivalta, oikeuslaitoksen korruptoituneisuus ja ihmisoikeuskysymykset ovat niitä asioita, joihin El Salvadorin luterilainen kirkko pyrkii vaikuttamaan ja vahvasti tukeutuen pitämään kaikkein heikoimpien puolta. Tästä eivät vallanpitäjät edelleenkään pidä ja sen seuraukset ovat lähes yhtä raa'at ja julmat kuin sisällissodan aikana. Maassa elää edelleen vuosisatainen perinne vahvana, että keskitietä ja kompromisseja ei ole. Täytyy olla vain puolesta tai vastaan. El Salvadorin luterilainen kirkko on köyhä kirkko ja köyhien kirkko, piispa Gómez sanoo usein. Taloudelliset ongelmat ovat suuret ja matka itsekannattavuuteen vaikea. Luterilainen kirkko ilmoitti helmikuussa vuonna 2006 konfirmoitujen jäseniensä määräksi 12 000<sup>44</sup>

## HAASTEITA

Nuorilla ei ole työtä eikä tulevaisuutta köyhässä El Salvadorissa ja siitä syystä monet lähtevät kohden Yhdysvaltoja työn ja paremman elämän toivossa. Maastamuuttajien määrä talvesta 2005 elokuuhun 2006 kasvoi 200 ihmisestä päivässä 300–500 ihmiseen päivässä. Matka on vaarallinen ja kaikki eivät pääse perille ja osa palautetaan. Samaan aikaan Yhdysvallat on kiristänyt maahanmuuttopoliitiikkaansa sekä rajavalvontaa ja aloittanut rakentamaan muuria Meksikon rajalle.

Esimerkiksi maissin, kahvin ja kaakaon viljelijöiden työttömyyttä tulee pahentamaan Yhdysvaltain ajama vapaakauppasopimus Yhdysvaltain ja Keski-Amerikan valtioiden välillä. Keski-Amerikan luterilaisten kirkkojen yhteisö, *Comuni6n de Iglesias Luteranas en Centro Am6rica* (CILCA) on useaan kertaan ilmoittanut vastustavansa sopimusta.<sup>45</sup>

Yhdysvalloissa asuu vähintään 2,5 miljoonaa salvadorilaista ja ne, joilla on työtä, lähettävät perheilleen rahaa, jota kutsutaan nimellä *remesas*, noin 2,7 mil-

42 Joulukuussa 2006 ihmisoikeusasiamies Alamanni de Carrillo ja hänen perheensä saivat jälleen tappouhkauksia. Piispa Gómezin sähköpostitiedote ystäväkirkkoille 7.12.2006.

43 6.8.2006 tuli Gómezille täyteen 20 vuotta luterilaisen kirkon piispana. Juhlaviikon tapahtumien teemana oli: "Jos Jumala on luonut meidät, kukaan ei ole laittomasti maailmassa". Tiedottaja Rafael Menjivarin sähköpostitiedotteet ystäväkirkkoille 27.7.2006.

44 [www.lutheranworld.org](http://www.lutheranworld.org) 23.10.2006.

45 [www.lutheranworld.org/What\\_We\\_Do/DMD/Regional-Programs/DMD-Lat-am\\_Globalisation-04-2002-E.pdf](http://www.lutheranworld.org/What_We_Do/DMD/Regional-Programs/DMD-Lat-am_Globalisation-04-2002-E.pdf), 10.12.2006.

jardin dollarin edestä vuodessa. Summa on suunnilleen sama kuin El Salvadorin vuotuinen budjetti ja vääristää siksi hallituksen tilastoja maan talouden tilasta. Monet ajattelevat, että nämä ”remesat” pitävät yllä jonkinlaista yhteiskuntarauhaa, vaikka esimerkiksi katolisen yliopiston professori Sobrino ja luterilaisen yliopiston rehtori Hector Fernández ovat molemmat sitä mieltä, että kansan ja yhteiskunnan tilanne on tällä hetkellä huonompi kuin ennen sisällissodan alkua vuonna 1980. Väkivallan seurauksena kaduilla kuolee saman verran ihmisiä kuin sisällissodan aikana armeijan ja sissien välisissä taisteluissa eli 10–15 ihmistä päivässä.<sup>46</sup>

Vatikaani nimitti vuonna 1994 El Salvadorin katolisen kirkon uudeksi arkkipiispaksi Fernando Saenz Lacallen edellisen arkkipiispan kuoltua yllättäen. Lacalle on aiemmin toiminut armeijan piispana ja on Opus Dein jäsen. Apulaisarkkipiispa Rosa Chávez edustaa El Salvadorin katolisen kirkon edistyksellistä osaa ja toimii yhteistyössä muiden historiallisten kirkkojen kanssa Kirkkojen neuvostossa. Rosa Chávez sanoi tammikuussa 2005, että ei ole rauhaa ilman sovutusta. Jakautunut kansa ei voi selvitä. Hän peräänkuuluttaakin yhdessä Kirkkojen neuvoston kanssa hallituksen selvitystyötä menneisyyden kanssa kuten Chilessä on tehty.<sup>47</sup>

Kirkkojen ja uskontojen välisestä yhteistyöstä jättäytyvät ulkopuolelle uushelluntailiikkeet. Ne kasvavat ja massiivisia evankelointikampanjoita pidetään urheilustadioneilla. Monet kampanjat saavat rahoitusta Yhdysvalloista ja liikkeissä on menestysteologian piirteitä. Myös monet poliitikot haluavat tulla nähdyiksi näissä tapahtumissa. Nämä kirkot eivät yleensä ota kantaa epäoikeudenmukaisuuteen ja köyhyyden aiheuttamiin ongelmiin maassa. Toisaalta miehet näissä kirkoissa usein jättävät juomisen ja huolehtivat paremmin perheistään ja maksavat kymmenyksensä kirkolle. Monella tapaa kohtalon kysymys on, jääkö profeetallisena äänenä toimiminen El Salvadorissa vain luterilaiselle kirkon ja kansalaisjärjestöjen tehtäväksi, ja tämän äänen tukeminen kansainväliselle verkostolle. Vai onko El Salvadorissa mahdollista käydä dialogia kirkkojen välillä ja kirkkojen ja valtion välillä köyhien ihmisten elinmahdollisuuksien ja ihmisoikeuksien parantamiseksi tulevaisuudessa?

Millaista edellä mainittu elämän teologia voisi olla Suomessa? Mitä suomalaisessa yhteiskunnassa ja evankelis-luterilaisessa kirkossamme merkitsisi kontekstuaalinen teologia ja kaikkein heikoimmassa asemassa olevien etusijalle asettaminen? Pitäisikö kirkon pontevammin ottaa kantaa kansan kahtia jakautumiseen rikkaisiin ja köyhiin, lapsiperheiden köyhtymiseen, vanhusten ala-arvoiseen hoitoon jne.?

---

46 Sobrinon haastattelu 28.1.2005, Fernándezin haastattelu 8.2.2005.

47 Vahtola 2005, 23; Heli Aaltosen omat matkapäiväkirjamerkinnot.

Kirkon diakoniatyö on toki kulkenut köyhien ja heikkojen rinnalla kiitettävästi, mutta tämä työ näyttää jääneen vain kirkon diakoniatyön tehtäväksi. Ilahduttavaa on ollut huomata, että Kirkkohallituksen Kasvatuksen ja Nuorisotyön sekä Diakoniatyön ja Yhteiskunnallisen työn yksiköt ovat olleet syksyllä 2006 lapsiasiainvaltuutetun ja eri järjestöjen kanssa luomassa ja tarjoamassa lapsipoliittista ohjelmaa seuraavalle tasavallan hallitukselle.<sup>48</sup> Sen pohjana on selkeä kristillinen ihmiskäsitys.

On suuren kansankirkon ongelma, että kannan ottaminen yhteiskunnallisiin ongelmiin on vaikeaa, koska kirkko on rikas ja niin tiiviisti kytköksissä yhteiskunnan valtarakenteisiin. Toisaalta tiivis yhteistyö valtion ja kuntien kanssa on mahdollistanut vaikuttamisen yhteiskunnan rakenteiden sisällä. Kirkkoa elävöittäneet herätysliikkeet ovat kuitenkin osaltaan sulkeneet silmät yhteiskunnallisilta epäkohdilta ja niihin vaikuttamiselta.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhde Missouri-synodin tukemaan Inkerin kirkkoon näyttää olevan aihe, josta ei puhuta. Hämärtääkö solidaarisuus sukulaisuuskansaa kohtaan sen tosiasian, että Inkerin kirkossa ei suvaita naispastoreita, mutta naispappeuden hyväksyminen kirkon rahat kyllä kelpaavat. Tästäkin asiasta meillä olisi syytä avoimesti keskustella ja tarkastella esimerkiksi El Salvadorin luterilaisen kirkon ratkaisuja.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Haastattelut

*Heli Aaltosen haastattelemat henkilöt:*

1. 28.1.2005 Jon Sobrino, ryhmähaastattelu, San Salvador, El Salvador.
2. 7.2.2005 piispa Medardo Gómez de Soto, San Salvador, El Salvador.
3. 8.2.2005 Hector Fernández, San Salvador, El Salvador.
4. 9.2.2005 piispa Victoria Cortéz, Managua, Nicaragua.
5. 1.4.2005 Christoph Jahnel, München, Saksa.
6. 5.1.2006 Abelina Gómez de Centeno, Turku, Suomi.
7. 10.2.2006 Vilma Rodríguez, San Salvador, El Salvador.
8. 10.2.2006 Cecilia Alfaro, San Salvador, El Salvador.
9. 12.2.2006 Ciro Mejía Andrade, San Salvador, El Salvador.

### Sähköpostitiedotteet

Piispa Gómezin sähköpostitiedote ystävyyskirkoille 5.11.2006

---

48 [www.minedu.fi/OPM/Nuoriso](http://www.minedu.fi/OPM/Nuoriso), Ehdotus lasten ja nuorten hallitusohjelmaksi.

Piispa Gómezin sähköpostitiedote ystäväkirkoille 7.12.2006

Tiedottaja Rafael Menjívarin sähköpostitiedotteet ystäväkirkoille 27.7.2006

Heli Aaltosen omat matkapäiväkirjamerkinnät

#### Internet-lähteet

www.alli.fi tai www.minedu.fi/OPM/Nuoriso, Ehdotus lasten ja nuorten hallitusohjelmaksi (10.12.2006)

<http://lutherhjalpen.svenskakyrkan.se/latinamerika> (23.10.2006)

www.elsalvadorturismo.gob.sv (23.10.2006)

www.lutheranworld.org (23.10.2006)

www.lutheranworld.org/news/Welcome.EN.html (7.11.2006)

www.lutheranworld.org/What\_We\_Do/DMD/Regional-Programs/DMD-Lat-am\_Globalisation-04-02002-EN.pdf (10.12.2006)

www.uca.edu.sv/martires (25.10.2006)

#### Kirjallisuus

ANDRÉE, UTA

2005 *Die Theologie des Lebens, Die Lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit*. Verlag Otto Lembeck: Frankfurt am Main.

BARRY, TOM

1990 *A Country Guide*. The Inter-Hemispheric Education Resource Centre: Albuquerque, New Mexico / El Salvador.

CRAIG, MARY

1987 *Valona pimeydessä, Kuusi oman aikamme marttyyriä*. Kirjaneliö: Pieksämäki.

DAMERAU, HANS

2000 *Ärkebiskopen är mördad! Predikan som den levande teologins ort*. Norma: Skellefteå.

DUSSEL, ENRIQUE

1993 "Die Theologie der 'Kirche der Armen' in Gefangenschaft und Exil (1972–1979)", *Theologiegeschichte der Dritten Welt, Lateinamerika*, Azzi, Riolando, Bastian, Jean Pierre, Dussel, Enrique, Salinas, Maximiliano, Mit einer Einführung von Johannes Meier, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh & Chr.Kaiser, 311–326.

JAHNEL, CHRISTOPH

2005 *Die Lutherische Kirche in El Salvador, Kirchwerdung im Kontext von US-amerikanischer Mission, denominationellem Pluralismus, sozialer Anomie und politischer Unterdrückung.* Erlanger Verlag für Mission und Ökumene: Neuendettelsau.

KAINULAINEN, PAULIINA

2005 *Maan viisauus, Ivone Gebaran ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta.* Joensuun yliopistopaino: Joensuu.

MEISSNER, DIETHELM

2004 *Die Kirche der Armen, Eine Kirchliche Bewegung zwischen Volks- und Befreiungsorganisationen und der verfassten Kirche.* Erlanger Verlag für Mission und Ökumene: Neuendettelsau.

RAUNU, JUKKA

2004 "Vapautuksen teologiaa ja uskonnon vapaakauppaa Latinalaisessa Amerikassa". *Teologian ilmansuuntia, Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa*, Ahonen, Tiina & Komulainen, Jyri (toim.). Gaudeamus: Helsinki, 181–215.

ROMERO, OSCAR

1982 *Die notwendige Revolution, Mit einer Beitrag von Jon Sobrino über den Märtyrer der Befreiung.* Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz & München.

VAHTOLA, PIRJO JA LASSE

2005 *El Salvador – väkivaltaa ja alkuperäistä pyhyyttä.* Suomen Liikemiesten Lähetysliitto ry, Pyhän Henrikin säätiö, Priimus Paino Oy: Turku.

VALTONEN, PEKKA

2001 *Latinalaisen Amerikan historia.* Gaudeamus: Helsinki.

VUOLA, ELINA

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

# *Rethinking Free Trade*

## *An Ethical Discourse from the African Communal Perspective*

### 1.0. INTRODUCTION

The purpose of this paper is to discuss the ethical implications of global free trade for Africa in the light of an African Communal Ethic. My discussion is centred on the policy-making and negotiation procedures in the global market conducted through global financial institutions such as the World Trade Organisation (WTO), the World Bank (WB) and the International Monetary Fund (IMF) with the aim of showing their impact on the economic growth of Africa and developing countries in general. I have chosen the WTO, the WB and the IMF because they are the multilateral institutions which play a key role in the formulation and implementation of various frameworks for global economic policies.

### 1.1. DEFINITION OF TERMS

#### 1.1.1. Free Trade

Broadly speaking, free trade denotes the economic dimension of globalisation where the increase in international integration of trade, investment and finance is accelerated by the dynamic forces of commercial and financial liberalism that shape the world economy today.<sup>1</sup>

The phrase *free trade* is usually used to refer to unrestricted trade between nations. It is free from restraint by any government or central authority interference, regulation, or subsidy or any protective customs tariffs. In other words it is a market governed by the laws of supply and demand. In this paper other terms such as *global economy* and *market economy* are used interchangeably to refer to free trade. Nevertheless, as I point out in the next part of this paper, the practical reality of the global trade systems does not correlate with this definition.

---

1 This paper was presented at the Academic Conference on "Africa, Globalisation, and Justice" at the Catholic University of Eastern Africa, Nairobi Kenya, on 17–19 May 2006. Essoungou 2000, 26.

### 1.1.2. An African Communal Ethic

An African communal ethic is here understood to mean the ethical reasoning that stems from the sense of community and humanity as a highly cherished value in life, an ethic which is vital at this juncture since free trade encourages economic globalisation and is theoretically claimed to be effective in uniting people in bonds of peace by virtue of its dynamic mechanisms. In order to reach my goal I have chosen to use Bénézet Bujo's Palaver Model.

## 2.0. A THEORETICAL FRAMEWORK: AN AFRICAN PALAVER

According to Bujo a palaver is an African discourse where norms are established and justified.<sup>2</sup> He proposes that the palaver is an African ethical model which can work as a unifying framework between two Western ethical theories namely Discourse ethic<sup>3</sup> and Communitarianism. He maintains that the African Palaver process, though it stands as a different ethical model, shares some common elements with the above mentioned Western ethical theories.<sup>4</sup>

In order to describe the nature and structure of an African Palaver model, Bujo uses three types of palaver process, namely, the healing palaver, the family palaver and the administrative palaver.

Bujo points out that the healing palaver is a process which involves the healer, the sick person, the relatives of the sick, and any other community member whose participation seems relevant. The aim is to heal a person both physically and psychologically. The healing act happens through the dialogue. While the physical side of the person could be healed by medicine, the psychological healing at this point implies healing of relationships. Thus, the process culminates in the confession of guilt. Even though special medicine is prescribed, the discourse is vital, because in the traditional belief illness is perceived as a sign of a disturbed or broken relationship. A relationship centred on an African concept of life plays a key role in the process of the healing discourse. This is why the representation of the community in the discourse is important: it is the factor that implies a community dimension of the healing process.<sup>5</sup> This is due to the concept that an individual person is not an island.

Bujo describes the family palaver as a dynamic force that keeps the family together. It is convened for various purposes, including discussions about inheritance, marriage contracts, conflict resolutions, misconduct among family members and the installation of the new head of the family. The objective is the

---

2 Bujo 2003, 68.

3 Bujo 2003, 67. Bujo refers to Discourse ethic according to Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel.

4 Bujo 2003, 68.

5 Bujo 2003, 68–70.



well-being of the family. The methodological approach for the family palaver is similar to that of the healing process that is carried out through conversation and dialogue. However, the difference between the healing and the family palavers lies in two main factors. First, the family palaver involves members of the family in the African understanding of the word, the extended family. Second, the family palaver is mainly concerned with the well-being of the family. Thus, a family palaver is a palaver of a small community within the larger community. Although a family is a small community, its existence is vital for the existence of the larger community. This is implicit even in the way the family palaver takes the anamnestic dimension seriously. This aspect can also be described as its religious character.

The administrative palaver involves the community at large. It is both official and political. The administrative palaver appears to function more as a judicial court. Sometimes it is called a public palaver. The participants in this palaver are the members of the council of either the village or a certain area recognized as a region. The methodology for conducting it is similar to that for the other palaver genres mentioned above; that is, it proceeds through a discussion. In the public palaver the presiding person is the chief or the king.<sup>6</sup> As I have pointed out above, the object of the palaver proceeding is always the reconciliation and restoration of social harmony in order to ensure social cohesion.

## 2.1 THE ESSENCE OF AN AFRICAN PALAVER AS AN ETHICAL MODEL

Bujo asserts that the essence of a palaver as an ethical model in the African context lies in its function as an effective institutionalization of communicative action that seeks to ensure cohesion of the community. Bujo points out that, in most of the Traditional African societies, the palaver procedure has received significant recognition. He identifies a palaver as a procedure of establishing and justifying norms.<sup>7</sup>

According to him, the palaver, as an ethical discourse, is holistic in its nature and methodology. It is holistic for several reasons.

First, it is a consultation that seeks to ensure the well-being of all members and the whole community.<sup>8</sup> Bujo asserts that an African ethic is not limited to the earthly community, but to the invisible community, as well, because it takes into consideration the interests of both the living dead (ancestors) and the unborn.<sup>9</sup> For this reason competence and experience are important qualifications for the participants in a palaver procedure. Here competence and experience imply

---

6 Bujo 2003, 74.

7 Bujo 2003, 68–77.

8 Bujo 1997, 36–37.

9 Bujo 2003, 58.

knowledge and wisdom that are essential for a careful and considerate handling of a palaver for the betterment of the community.<sup>10</sup>

One point has to be clarified at this juncture. In the African palaver process the qualifications for representation are not restricted to a certain category of people, although the fact that the requirement of experience and competence as qualifications for participants in a palaver process may create an impression that certain groups such as women and youth are excluded from the decision-making process. However, as I have indicated above, the objective of a palaver has always been the search for community harmony and cohesion. This has also been the implication of the various genres of palavers in accordance with the functional purposes. There is evidence that supports the idea that selection of qualifications for participation in a palaver are not according to gender or age criteria, but to knowledge and life experience. For example, women, children and youth take part in some of the palaver processes. This can be proved by some proceedings, such as the methods of assembling for a palaver. As Kingah has pointed out, "In a typical agonistic palaver, children, women and the initiated youth were the first persons to assemble under the tree. Thereafter, the petitioner, the accused, the elders and the sages (judges) made their way into the assembly."<sup>11</sup>

Therefore, one can infer that representation does not here imply that every group in the society elects its representatives, but rather that they are represented in terms of the key qualification that those who participate in the discourse should be experienced people who share life experiences with other members of the community, including the invisible members of the community.

Second, the methodological factor that qualifies the palaver ethics to be holistic is that it proceeds through discussion, where the problems are resolved by establishing norms and the target is always to reach a consensus in decision-making.<sup>12</sup> The procedure of a palaver takes place as a consultation. As I have indicated above, the participants in a palaver are members of the community according to the requirements of a palaver concerned. The presiding people are those wise people in the sense of experience and competence in terms of the knowledge pertaining to the history and existence of the community.<sup>13</sup>

---

10 Bujo 2003, 58.

11 Kingah Stephen. Using the Palaver Settlement Paradigm as a Means of Fortifying the Search for the Democratic Ideal in Sub-Saharan Africa. <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/kingahpalaver.doc>. 14-11-2006, 2003.

12 Wiredu 2000. Decision-making by consensus has also been part of the African Traditional politics. Wiredu observes, "It is often remarked that decision making in traditional African life and governance was, as a rule, by consensus. Like all generalizations about complex subjects, it may be legitimate to take this with a pinch of prudence. But there is considerable evidence that decision by consensus was often the order of the day in African deliberations, and on principle."

13 Bujo 1998, 36. Although he also shows that in some cases as far as the palaver genres are

Third, the palaver proceeds through dialogue. In this dialogue the procedure avoids the domination of a few members in making decisions that affect the whole community. Its emphasis on experience and competence in restoring and maintaining relationships makes it both existential and sapient.<sup>14</sup> This makes relevant the presence of various palaver genres in Africa.

## 2.2. THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF A COMMUNAL ETHIC

An ethical model that takes the communal dimension of humanity to be fundamental in its reasoning is not strange to the Bible. Community has been given a central place in the message of the Bible. Although one cannot base the discussion about the theological importance of the communal ethical model on a single biblical verse or doctrine, the Bible as a whole portrays the concept that Christian life is something more than just an individual commitment.

In the first place, it should be pointed out that the community concept is implicit in the assertion that human beings are created in the image of God.<sup>15</sup> Biblical anthropology, based on a Trinitarian concept emphasises that human beings are created in the image of God.<sup>16</sup> This argument has several implications. First, it implies that human beings are created in order to be in relationship with each other, with God, and with the entire universe. Second it implies that human beings are social beings. They form a corporate whole. That is why from time to time human beings are urged to value other fellow human beings as God's images and as participants in God's community.<sup>17</sup>

In support of this view Grenz points out

From the narratives of the primordial garden which open the curtain on the biblical story to the vision of white-robed multitudes inhabiting the new earth with which it concludes, the drama of the biblical Scriptures speaks of community. Taken as a whole, the Bible asserts that God's program is directed to the bringing into being of community in the highest sense – a reconciled people, living within a renewed creation, and enjoying the presence of their redeemer.<sup>18</sup>

In the second place, the communal dimension of the relationship between the deity and humanity in Jesus has several implications. First it implies that Je-

---

concerned, even elders who are members of the chief's council are included. See also Bujo 2003, 74.

14 Bujo 1998, 37.

15 Grenz, 1994, 305.

16 Gen. 1: 26–27.

17 Grenz 1997, 265.

18 Grenz 1994, 23.

sus "share[s] in the community of the triune God..."<sup>19</sup> Second, his humanity and participation in true human life reveals the "essential human nature"<sup>20</sup> which implies that God intend humanity to live a communal life. Jesus' work of reconciliation opened a way for human solidarity.

Therefore one may conclude that the demand for an ethical life not only addresses individuals personally, but also always emphasises the communal dimension, the factor that indicates fundamentally human beings' existence as persons in relationships.<sup>21</sup> Thus the ethical life is encompassed in the human relationships. For Christians Love for God and Humanity is the ethical motive. We love our fellow human beings on the basis of our love for God. The above assertion implies that Christians are not just a collection of individuals, but a people moulded into the body of Christ by the Holy Spirit.<sup>22</sup>

The conception of the communal dimension of Christian community directs us to a global perspective where the concern for all persons, without exception and without prejudice, is the essential ethical demand. Thus, the ethical life of Christians is viewed as living in relationships with God, with fellow human beings and with the universe.<sup>23</sup>

My thesis at this juncture is that an African communal ethic stems from the sense of community and humanity as a highly cherished value in life. This awareness leads human beings to seeking communal responses to ethical matters. Grenz has convincingly observed that "Our responses to ethical problems must also be holistic in that they are directed beyond the individual in isolation to humans in their social context, and they take into consideration the social dynamics at work in the various situations of our life together."<sup>24</sup>

Although the Christian faith in Jesus Christ offers a unique perspective on the ethical life, it cannot claim an exclusive universal ownership of the ethical life.<sup>25</sup> Viewing ethical life in the light of relationships is also pertinent to an African communal ethic.

### 3.0. THE ASYMMETRY OF FREE TRADE

My argument at this point is that the major contradictions of the current operations of the global market are mainly in its ethical dimension, in its goals and

---

19 Grenz, 1994, 305.

20 Grenz, 1994, 304,

21 Grenz 1997, 264.

22 Matt. 22:37-40.

23 Mwankenja 2005, 95.

24 Grenz, 1997, 265.

25 Grenz, 1997, 213.

values, rather than in its functional mechanisms, that is, the economic relations framework guided by the materialistic explicative principles.<sup>26</sup>

I maintain the view that the analysis of the free market from the ethical perspective is crucial because the free market is a human institution and can hardly emerge on its own without any kind of interference, be it by a central government or by a global or an international central institution. Therefore, it is important to analyse free trade from the ethical perspective.

### 3.1. A CONCEPTUAL INADEQUACY

Proponents of free trade maintain that free trade is an economic system that conveniently and widely tackles the economic problems of the societies at the global as well as the local levels and that it leads to more prosperity for humanity. It is maintained that one of the most beneficial blessings of free trade is its tendency to widen choices and lower prices for both business people and consumers through its principle of competition, a principle that ensures greater productivity and innovation.<sup>27</sup>

Moreover, it is asserted that the benefits of free trade are available to all countries provided that the countries themselves adapt to its policies. Some proponents of free trade believe that it is the market system which promotes human liberty, because its "exercise across political borders unites people in peaceful cooperation and mutual prosperity."<sup>28</sup>

However, careful observation reveals several deficiencies in the current trend of the global market. What is specifically referred to as *free trade* is the liberalisation of capital flow and withdrawal of national powers from the control of domestic economies, and not a market that operates on the principle of supply and demand.<sup>29</sup>

Eiras argues that free trade "encourages labour force specialization and the exchange of goods and services that other countries do better and at lower cost."<sup>30</sup> She maintains that specialization gears up competition and innovation, which in turn ensures the production of more goods and the provision of social

---

26 Foldvary 2006. "Is the Free Market Ethical?" <http://www.libertyhaven.com/theoreticalorphilosophicalissues/ethics/marketethical.html> 02-02-2006.

27 Sirico 1998. "Free Trade and Human Rights: The Moral Case for Engagement" <http://www.freetrade.org/pubs/briefs/tpb-002.html>. 13-02-2006. Eiras. "Why America Needs to Support Free Trade" <http://www.heritage.org/Research/TradeandForeignAid/bg1761.cfm> 13-11-2006.

28 Sirico 1998. "Free Trade and Human Rights: The Moral Case for Engagement" <http://www.freetrade.org/pubs/briefs/tpb-002.html>. 13-02-2006.

29 Eiras 2004. "Why America Needs to Support Free Trade" <http://www.heritage.org/Research/TradeandForeignAid/bg1761.cfm> 13-11-2006.

30 Eiras 2004. "Why America Needs to Support Free Trade" <http://www.heritage.org/Research/TradeandForeignAid/bg1761.cfm> 13-11-2006.

services such as health, education and environmental care. Then she concludes that "As the economy grows, people enjoy higher standards of living and gain a greater appreciation of the benefits of living in a peaceful society."<sup>31</sup>

However, Eiras does not define what she means by free trade. She criticises the American state for imposing trade barriers on China because of the underpayment of workers in China. She seems to understand free trade from a consumerist point of view. She argues that US. consumers and producers need to be treated fairly.<sup>32</sup>

Eiras' argument is valid. However, I would rather argue that consumers and producers of both China and America need the same fairness. Both of them need to be treated not mainly as the means but as the end of economic goals. The concern for trade should not fall short of the ethical analysis of the global trade relations.

The view that there is a great need to analyse the function of free trade from the ethical perspective is also shared by other scholars. Nürnberger, for example, analyses the global economy in the light of the interdependence first between human beings themselves, and second between human beings and the environment. He maintains that this interdependence makes it fundamentally important to take into consideration the ethical analysis of the global economic systems. He questions the meaning of life and reality when some human beings flourish at the expense of their fellow human beings and the environment. He argues that "It is quite impossible, therefore, to exclude religion and ethics from economic analyses and reflections, if the latter is to be more than a mere legitimating of material self interest."<sup>33</sup>

### 3.2. A PRACTICAL CONTRADICTION

The current state of so-called free trade has several ethical implications pertaining to its policies and trade agreements. At this juncture, I am going to indicate some contradictions in the trade policies and agreements, and point out their ethical dimension in relation to the current global economic system. I am going to concentrate on the issue of policy-making procedures at the global market level as they are administered by the three major global financial institutions, namely, the World Trade Organisation (WTO), the World Bank (WB) and the International Monetary Fund (IMF).

---

31 Eiras 2004. "Why America Needs to Support Free Trade" <http://www.heritage.org/Research/TradeandForeignAid/bg1761.cfm> 13-11-2006.

32 Eiras 2004. "Why America Needs to Support Free Trade" <http://www.heritage.org/Research/TradeandForeignAid/bg1761.cfm> 13-11-2006.

33 Nürnberger 1999, 36.

My argument is that the decision-making procedures of the above-mentioned global financial institutions are complicated and inconsistent. This factor, in one way or another, contradicts the optimism about free trade as a viable system for promoting the prosperity of the global community as a whole. The decision-making procedures of the above-mentioned global financial institutions are a typical example that supports my argument. At this point I take the WTO as the first example.

Abstractly, the WTO seems to be more democratic than the IMF and WB at least in its functional mechanisms.<sup>34</sup>

The consensual approach is not incompatible with the African decision-making process as far as an African palaver discourse is concerned. However, the crucial question in relation to the WTO conception and use of the consensual approach is whether the WTO promotes global trade as a means to ensure the well-being of the global community as a whole. In reality the kind of consensual approach of the WTO appears to be more arbitrary. A careful observation of the functions of the WTO, however, reveals that the developing countries, including African countries, have been a priori considered as peripheral and even weak.

It has to be maintained that the WTO functions more for the interests of the member states and not for the interests of the global community as a whole. Such a tendency has made African countries become the victims of double standards applied by WTO and the other global institutions.

The first example in this case is the inconsistency of the policies set by the WTO. The 2003 Cancun Conference failed to resolve differences between member states over the implementation of the 'Doha Development Agenda'<sup>35</sup> set by the 2001 WTO Ministerial Conference. The revised Draft of the Cancun Ministerial Text has been criticised by some developing countries, including South Africa, as imbalanced. It does not take account of their development needs and of their proposals in many areas. This was due to the lack of commitment by developed countries in agriculture in the draft Text. This created the feeling among developing countries that the text had sidelined their development interests. They feared that they would be the losers in the free trade game when, for example, they opened up their markets especially in industrial goods, an exercise which would damage their local firms.<sup>36</sup>

34 World Trade Organization. 2005. "Understanding the WTO" [http://www.wto.org/english/thewto\\_e/whatis\\_e/tif\\_e/understanding\\_e.doc](http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/tif_e/understanding_e.doc). 03-02-2006.

35 The Doha round of WTO negotiations began in November 2001. The purpose was to agree on the Doha Development Agenda, and from there negotiate opening agricultural and manufacturing markets. The intent of the round was to make trade rules fairer for developing countries.

36 Khor 2003. Writing about the criticisms on behalf of the Third World Network (TWN) Martin Khor maintains that many developing countries expressed disappointment with the draft, especially the sections dealing with agriculture and Non-Agriculture Market

The inconsistency in the WTO's negotiation procedure and agreements reached the acute stage at the Hong Kong Ministerial Conference. One of the causes of the failure of the Hong Kong meeting (13–18 December 2005) was that despite the fact that the developing countries had opened up the services and industrial sectors of their economies, they received in return only some paltry concessions from the rich countries.<sup>37</sup> Prior to the meeting the African Ministers adopted a Declaration called the "Arusha Development Benchmarks for the Sixth WTO Ministerial Conference" on the WTO's Hong Kong meeting.<sup>38</sup> The declaration stressed Africa's priority areas, including market access, for products of export interest to Africa; increased financial assistance for countries that would experience adjustment costs and technical assistance and removal of structural distortion in agriculture.<sup>39</sup> Furthermore, it maintained that obligations to be undertaken by African countries should be proportional and commensurate with their development level. The ministers in their declaration argued that they were "concerned at the failure to deliver any tangible results on development issues, despite the characterisation of the work programme launched at Doha as a 'development round'".<sup>40</sup>

It has to be maintained that the main challenge that the WTO is facing is on its decision-making mechanisms. During the GATT era, membership included developed countries such as the United States and the current European Union. Only a few developing countries were included. Thus, developing countries benefited significantly from the somewhat well functioning, multilateral rules-based system. This is due to the fact that they were few member states and they had similar backgrounds and common interests.

With the increase of members from developing countries, the trend changed. Pre-negotiations in the traditional "Green Room" process exclude many newly active players in WTO negotiations. Normally the "Green Room" involves a small number of self-selected developed and developing countries that get together to discuss or draft compromise texts of specific issues.<sup>41</sup>

---

Access (NAMA). Their reaction to the sections on Singapore Issues was mixed: they liked the two options placed in square brackets, but criticised the placing of Annexes with terms of reference for launching negotiations which were based on the EC position which did not enjoy support.

37 Khor 2003. "Developing Countries Criticise Cancun Draft as Imbalanced at WTO heads of Delegation Meeting" TWN Info Service on WTO Issues (August03/18). <http://www.twinside.org.sg/title/twninfo69.htm>. 11-02-2006.

38 Khor 2006. "African Ministers adopt Declaration on WTO's Hong Kong meeting", TWN International | 1/9/2006. [http://twnafrica.org/news\\_detail.asp?twnid=872](http://twnafrica.org/news_detail.asp?twnid=872) 11-02-2006.

39 [http://twnafrica.org/news\\_detail.asp?twnid=872](http://twnafrica.org/news_detail.asp?twnid=872) 11-02-2006.

40 Khor 2006. "African Ministers adopt Declaration on WTO's Hong Kong meeting", TWN International | 1/9/2006. [http://twnafrica.org/news\\_detail.asp?twnid=872](http://twnafrica.org/news_detail.asp?twnid=872) 11-02-2006.

41 Neuhold 2003, "Digging for Gold in the Snake-Pit. Doomed negotiations at the 5th WTO Ministerial in Cancun" [http://www.igtn.org/pdfs/258\\_CancunNeuhold.pdf](http://www.igtn.org/pdfs/258_CancunNeuhold.pdf). 26-01-2007.



The green room process not only excludes many developing countries, but it also divides them. For example, among the developing countries that often participate in the Green Room are Argentina, Brazil, Chile, Colombia, Egypt, Hong Kong, China, India, Korea, Mexico, Pakistan, and South Africa. The list above excludes least developed countries. For instance, among the African countries, only South Africa and Egypt are included.

Among crucial implications of the green room process is the lack of transparency and inclusiveness of free trade. The process does not fully represent the interests of the majority of the WTO members who are the developing countries. It has to be borne in mind that the same countries that are excluded from the process of decision-making are the ones from which more substantial liberalization of their trade barriers and more reform of their trade practices are demanded than are demanded from their industrialized partners; thus, there is naturally a reaction from developing countries<sup>42</sup>. This image of global trade contradicts the optimism about free trade.

The World Bank and the IMF are another example. The negotiation procedure of the mentioned institutions depends on the economic power of the member state. While weighted voting based on relative economic strength is favourable to the developed countries, it, however, implies a number of governance deficiencies. It reduces the influence of developing countries in decision-making, given the major role played by the IMF in these countries. It also implies that a large part of the membership does not actually participate in a meaningful way in the decision-making, which in turn has a great impact on them. For example, they are regulating African economies through Structural Adjustment Programmes in the name of poverty reduction. Nevertheless, the outcome of the implementation of Structural Adjustment Programmes is the opposite.<sup>43</sup>

One important and crucial point at this juncture is the lopsidedness of the Structural Adjustment Programmes, which come to the developing countries as conditions for loans and aid. While, on the one hand, the developing countries are compelled by such programmes to open up for free trade and eliminate tariffs, on the other hand, the developed countries tend to be protective as regards their trade, and more especially agriculture, commodities. This is unfair since tariff reduction in the South in the face of continued protection and subsidies in the North result in the dumping of imports in the developing countries, hence threatening the livelihood and income of the farmers who are the majority of citizens in the developing countries.

---

42 Raghavan 2003 "The 'Green Room' Ghost Comes Alive" <http://www.twinside.org.sg/title/ghost-cn.htm> 11-02-2006.

43 Kofi 1994, 1.

Ideally, what can be termed as free trade is one in which choices should be free and exchanges undertaken voluntarily. An absolute free trade creates an environment for capital, goods, services and money to flow freely, where the law of supply and demand predominates and influences prices without the intervention of any central authority, be it a country's government or any kind of international trade entity. In that perspective free trade will have the potential of bringing about economic prosperity to the entire global humanity.

#### 4.0. CONCLUSION

As stated above, the paper discussed the ethical implications of global free trade for Africa in the light of an African Communal Ethic, the ethic that stems from the sense of community and humanity as a highly cherished value in life. The communal ethic is used to challenge the current trend of global free trade, especially its policies toward Africa derived from the inconsistent and lopsided mechanisms of negotiations and policy making. I concentrated on the global financial institutions namely, the World Trade Organisation (WTO), the World Bank (WB) and the International Monetary Fund (IMF).

The findings show that the current trend of global free trade, especially with regard to its policies toward Africa, does not link with the theory that free trade ensures equal opportunity and growth to all members of the global village. There are two main contradictory tendencies pertaining to the functions of the above-mentioned global institutions. They are the exclusiveness of the decision-making process and the inconsistency in implementing the decision made by the decision-making bodies of the respective institutions.

The thesis of this paper is that a more human-centred ethic is desirable in order for free trade to be a means to bring about human well-being as well as cohesion of humanity. This is vital because economic laws govern not only the economy. Economic laws have to be determined by human beings because,

Even if the market economy does rest on the ordering of the individual within a determinate network of rules, it cannot make man superfluous or exclude his moral freedom from the world of economics. It is becoming clear that the development of the world economy has also to do with the development of the world community and with the universal family of man...<sup>44</sup>

Thus, I hold the view that the asymmetry of free trade caused by the lopsidedness in the rules of the global market cannot benefit Africa and its people.

---

44 Ratzinger. 1985. "Market Economy and Ethics" Article presented in 1985 in a symposium in Rome, "Church and Economy in Dialogue." <http://www.acton.org/publicat/occasionalpapers/ratzinger.html>. 11-02-2006.

A genuine and committed realignment and restructuring politically, culturally, and economically is desirable; and at this juncture, an African communal ethic of life can play a major role at the local as well as the global level in advocating for people-centred economic operations.

As far as Christians are concerned, therefore, an involvement that seeks to manifest the redemption of Christ in every area of life arises from the commitment of a community of Christians. Jesus' redemption has made us a people of God who form his body, the Church, which is a visible community of individuals.<sup>45</sup> We are not just an organization or a collection of individuals, but a people moulded into one body, the body of Christ, by the Holy Spirit. The reconciling act of Jesus Christ restores the solidarity of humanity in all its dimensions.<sup>46</sup>

Only as we come to appreciate the nature of the Christian community as rooted in bonded relationships with each other, which come to expression in every area of life, will we see the richness and diversity of the gifts God has given us being shared with each other, being strengthened and enjoyed by all, and being incorporated into the life of the believing community where life in communion is in focus. Human beings and Christians in particular, are responsible in their ethical life to both God and fellow human beings. Furthermore, Christians are called to live as God's people and witness their faith in Christ in all their relationships. Thus I suggest that the global Christian community initiatives to advocate an ethic that cherishes the sense of community and humanity in its reasoning should be encouraged.

## BIBLIOGRAPHY

### Books

#### BUJO, BÉNÉZET

1998 *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South.* Limuru: Kolbe Press.

2003 *Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality.* Limuru: Kolbe Press.

#### GRENZ, STANLEY

1994 *Theology for the Community of God.* USA: Broadman and Holman Publishers.

1997 *The Moral Quest. Foundations of Christian Ethics.* USA: Inter Varsity Press.

#### KOFI, TETTEH

1994 *Structural Adjustment in Africa. A Performance Review of World Bank Poli-*

45 1. Cor. 12–26.

46 Ephes. 2: 15; Gal. 3: 28. See also Grenz 1997, 264.

*cies under Uncertainty in Commodity Price Trends: The Case of Ghana*. USA:  
Forssa Printing House Ltd.

NÜRNBERGER, KLAUS

1999 *Prosperity, Poverty and Pollution. Managing the Approaching Crisis*. Pietermaritzburg: The Natal Witness Printing and Publishing Company

## Journals

MWANKENJA, GWAMAKA

2005 "Glocalization in Africa: The Transformatory Dynamics of an African Communal Ethic amidst Globalisation Forces". *Africa Theological Journal* 28, 82-97

## Unpublished Sources

ESSOUNGOU, NICOLE

2001 "Globalization: Political, Social and Economic Aspects of Globalization – a challenge for the 21st century". Presented to the United Evangelical Mission Youth Consultation, held in Windhoek

## Online Sources

EIRAS, ANA

2004 "Why America Needs to Support Free Trade". <http://www.heritage.org/Research/TradeandForeignAid/bg1761.cfm>. 13-11-2006.

FOLDVARY, FRED

2006 "Is the Free Market Ethical?" <http://www.libertyhaven.com/theoreticalphilosophicalissues/ethics/marketethical.html> 02-02-2006

KHOR, MARTIN

2003 "Developing Countries Criticise Cancun Draft as Imbalanced at WTO heads of Delegation Meeting". TWN Info Service on WTO Issues (August03/18) <http://www.twinside.org.sg/title/twninfo69.htm>. 11-02-2006

2006 "African Ministers adopt Declaration on WTO's Hong Kong meeting", TWN International | 1/9/2006. [http://twnafrica.org/news\\_detail.asp?twnID=872](http://twnafrica.org/news_detail.asp?twnID=872). 11-02-2006.

KINGAH STEPHEN

2003 "Using the Palaver Settlement Paradigm as a Means of Fortifying the Search for the Democratic Ideal in Sub-Saharan Africa". <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/kingahpalaver.doc>. 14-11-2006.

NEUHOLD, BRITA

2003 "Digging for Gold in the Snake-Pit. Doomed negotiations at the 5th WTO Ministerial in Cancun" [http://www.igtn.org/pdfs/258\\_CancunNeuhold.pdf](http://www.igtn.org/pdfs/258_CancunNeuhold.pdf). 26-01-2007.

RAGHAVAN, CHAKRAVARTHI

1999 "The 'Green Room' Ghost Comes Alive" <http://www.twinside.org.sg/title/ghost-cn.htm> 11-02-2006.

RATZINGER, JOSEF

1985 "Market Economy and Ethics" <http://www.acton.org/publicat/occasionalpapers/ratzinger.html>. 11-02-2006.

SIRICO, ROBERT

1998 "Free Trade and Human Rights: The Moral Case for Engagement" <http://www.freetrade.org/pubs/briefs/tpb-002.html>. 13-02-2006.

WIREDU, KWASI

2000 "Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-party Polity" <http://them.polylog.org/2/fwk-en.htm>. 02-06-2004.

WORLD TRADE ORGANIZATION

2005 "Understanding the WTO". [http://www.wto.org/english/thewto\\_e/whatis\\_e/tif\\_e/understanding\\_e.doc](http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/tif_e/understanding_e.doc). 03-02-2006.

# *Menestyksen teologia ja köyhyys*

## *Tapaus Tansaniasta<sup>1</sup>*

Karismaattinen kristillisuus, erityisesti helluntailaisuus, on levinnyt Afrikassa nopeasti viimeisten muutaman vuosikymmenen aikana. Se on tällä hetkellä monimuotoisuudessaan mantereen nopeimmin kasvava protestanttinen liike. Tämä kristillisuus viehättää erityisesti kaupunkien keskiluokkaa mutta myös maaseudun köyhiä yli koko mantereen.<sup>2</sup> Myös Tansaniassa yhteiskunnallinen ja taloudellinen tilanne on luonut otollisen pohjan karismaattisen herätysliikkeen leviämislle; yhtäältä islamilainen ja kristillinen liikehdintä ovat muodostaneet toistensa vastavoiman, toisaalta talouden liberalisointi ja siihen liittyvät yhteiskunnalliset muutokset ovat vaikuttaneet uskonnollisten liikkeiden luonteeseen ja leviämiseen.<sup>3</sup>

Monia karismaattisia kirkkoja luonnehtii menestyksen teologia.<sup>4</sup> Helluntailais-karismaattisessa menestyksen teologiassa vaurastumisen painotukset ja vaurauden julkinen näyttäminen ovat vahvoja piirteitä.<sup>5</sup> Menestyksen viesti löytää kaikupohjan myös perinteisestä afrikkalaisesta uskonnollisesta ajattelusta ja maailmankatsomuksesta, joissa uskonnolla on yhteys aineelliseen hyvinvointiin ja sen saavuttamiseen. Ne käsittelevät hyvää elämää tässä ja nyt; terveyttä, vaurautta ja menestystä elämässä. Helluntailaisuus ei ole Afrikassa juurikaan liittynyt poliittisten puolueiden toimintaan eikä se siten ole muodostanut samantyyppistä haastetta kansallisvaltioille kuin esimerkiksi Latinalaisessa Amerikassa.<sup>6</sup> Empiiriset havainnot osoittavat, että sosio-ekonomisten erojen kärjistyksen ja

---

1 Artikkelin perustuu Pohjoismaisessa Afrikkainstituutissa vv. 2002–2006 suorittamaani tutkimukseen. Kiitän tutkimuksen eri vaiheissa saamastani palautteesta.

2 Gifford 1995, 515; Robbins 2004, 118.

3 Hasu 2006; Munga 1998, 37. Tansanian karismaattista kristillisyyttä ovat käsitelleet myös E.E. Sendoro 2000; F. Ludwig 1999 ja 2002 sekä Veller 1992.

4 Useat amerikkalaiset evankelistat ovat vaikuttaneet opin syntyyn. A. A. Allen opetti että Jumala on vaurauden Jumala ja kaikkien niiden, jotka haluavat päästä siitä osallisiksi tulee avustaa Jumalan palvelijoita. Oral Roberts lisäsi ”uskon siemenen” idean: ihminen vaurastuu istuttamalla ”siemenen”, jonka tuoman ”sadon” uskova saa aikanaan moninkertaisesti takaisin (Brouwer et al. 1996, 26–27, 171; Gifford 2001, 62).

5 Meyer 2004, 12.

6 Corten ja Marshall-Fratani 2001, 19.

marginalisoitumisen sekä uskonnollisen herätyksen yhteys ei ole sattumanvaraista. Weber osoitti, miten puritaanisen protestantismin pelastusta koskevilla opeilla oli taloudellisia seuraamuksia varhaisen kapitalismin aikana.<sup>7</sup> Näyttäisi kuitenkin siltä, että nykyistä jälkimodernia globaalin talouden aikaa leimaa – päinvastoin – kasvava huoli taloudellisesta toimeentulosta, johon uskonto näyttäisi tarjoavan ainakin osittaisen ratkaisun.<sup>8</sup>

Viimeaikainen helluntailaisuutta käsitellyt tutkimus on analysoinut mm. uskoon tulemisen ja pelastumisen kulttuurisia, poliittisia, sosiaalisia ja taloudellisia ulottuvuuksia. Yhtäläillä on keskusteltu helluntailaisuuden kytkeytymisestä jälkikoloniaalisen valtion romahtamiseen, globaaliin mediaan, diasporakysymyksiin ja uusliberalistiseen talouteen sekä kulutukseen.<sup>9</sup> Analyysi on yhä useammin kohdistunut myös näiden kirkkojen ja liikkeiden aidosti afrikkalaisiin piirteisiin vieraiden vaikutteiden sijaan.<sup>10</sup> Helluntailais-karismaattisuudella on kyky olla samanaikaisesti sekä opeiltaan että toimintatavoiltaan yleismaailmallinen samalla kun se on kulttuurisesti erityinen. Tästä syystä tutkijat ovat globalisaatiokeskusteluissa vaihtelevasti luonnehtineet helluntailaisuutta sekä kulttuurisesti homogeenisoivaksi että kulttuurisen ja yhteiskunnallisen erityislaadun säilyttäväksi ilmiöksi.<sup>11</sup> Itä-Afrikan herätysliike levisi Ruandasta Tansaniaan 1930-luvulla ja se integroitui Luterilaiseen kirkkoon itsenäistymisen jälkeisinä vuosina.<sup>12</sup> Vaikka helluntailaisuus levisi Tansaniaan viime vuosikymmenellä, syntyi helluntailaisuuden uusi aalto 1970-luvulla ja se levisi aiempaa nopeammin. Siitä muodostui haaste myös muille protestanttisille kirkkoille ja esim. luterilaisen kirkon hiippakunnissa herätysliike on vaihtelevassa määrin saanut toimia kirkon piirissä. Nykyisin tehdään tavallisesti ero vanhempien helluntailaiskirkkojen ja uusien karismaattisten tai uus-helluntailaisten kirkkojen välillä. Tässä artikkelissa tarkastellaan köyhyyden, vaurauden ja menestyksen teologian periaatteita yhden tansanialaisen karismaattisen ryhmän edustaman opin kautta.

## KÖYHYDENPOISTAMISOHJELMA

Afrikassa toimeenpantujen 1980-luvun ja 1990-luvun alun uusliberalististen rakennesopeutusohjelmien tarkoituksena oli vapauttaa talouden säätely jonka katsottiin rajoittavan markkinavoimia monissa siirtomaakauden jälkeisissä talouksissa.<sup>13</sup> 1990-luvun loppupuolella Kansainvälinen valuuttarahasto ja Maa-

7 Weber 2004[1930].

8 Karner ja Aldridge 2004, 11.

9 Hackett, 1998; Maxwell, 1998; Meyer, 1998; Stambach, 2000; Meyer 2004.

10 Bediako 2000, 311.

11 Robbins 2004, 117.

12 Ludwig 1999, 221.

13 Gould ja Ojanen 2003, 29.

ilmanpankki sopivat uudesta ohjelmasta köyhien ja ylivelkaantuneiden maiden velkataakan keventämiseksi. Ohjelmaan hyväksymisen edellytyksenä oli köyhyyden vähentämiseen tähtäävän strategian (Poverty Reduction Strategy Paper, PRSP) laatiminen. Tämä asiakirja laadittiin myös Tansaniassa, yhdessä maailman köyhimmistä ja pahiten velkaantuneista maista. Noin puolet tansanialaisista elää virallisen köyhyysrajan alapuolella ja yli kolmannes joutuu tulemaan toimeen alle puolella dollarilla päivässä. Maaseutu- ja kaupunkiväestön väliset tuloerot ovat suuret.

Tansanian köyhyydenvähentämishjelmaa on monitoroinut mm. tansanialainen kansalaisjärjestö Tanzania Social and Economic Trust (TASOET). TASOET on raporteissaan osoittanut, että vaikka makrotaloudelliset indikaattorit viittaavat taloudelliseen kasvuun, ei tätä kasvua ole havaittavissa ruohonjuuritasolla.<sup>14</sup> Järjestön toimintaa johtaa Christopher Mwakasege, joka on toiminut mm. Tansanian luterilaisen kirkon pääekonomistina. Hän on toiminut myös Presidentin kanslian neuvonantajana maan velkakriisiin ja velkaantumisen vähentämiseen liittyvissä kysymyksissä samoin kuin kansalaisjärjestöjen edustajana hallituksen julkisia menoja tarkastelevassa seurantaryhmässä.

## TANSANIALAINEN ESIMERKKI

Ei ole Jumalan tahdon mukaista että me olemme köyhiä

Luterilaistaustainen Christopher Mwakasege johtaa lisäksi Arushasta käsin myös perustamaansa karismaattista liikettä Manaa (suom. manna). Jotkut herätysliikkeen johtomiehet pitävät Mwakasegea yhtenä liikkeen tämän hetken tärkeimmistä hahmoista. Varsinaisten helluntailaissaarnaajien ohella hän on yksi kaikkein näkyvimpiä ja menestyneimpiä karismaattisia evankelistoja koko Tansaniassa. Mana kiertää kaikissa Tansanian suurimmissa kaupungeissa pari kertaa vuodessa ja järjestää hengellisiä kokouksia, joita kutsutaan seminaareiksi. Suurimmat yleisömäärät on raportoitu maan pohjoisosista, jopa 30 000 ihmistä yhtenä päivänä. Kokoukset kestävät useita päiviä ja ohjelmaan kuuluu musiikkiesityksiä, ylistystä, erilaisia rukouksia, todistuksia, kolehteja ja tavara-lahjoistusten huutokauppa. Illan kohokohta on varsinainen saarna ja sitä seuraava rukous Pyhän Hengen vastaanottamiseksi, johon liittyy kielillä puhumista ja kaatumista.

Manalla on laajahko mediatoiminta; se ylläpitää kotisivuja ja lähettää useilla radioasemilla saarnoja, joista osan voi kuulla noin yhdeksässä maassa Itä- ja Keski-Afrikassa. Kotisivujen materiaali käsittää mm. hengellisten kokousten raporteja, esirukouksia, paimenkirjeitä, todistuksia ihmeistä sekä informaatiota liikkeen toiminnasta ja avustuksista. Mana tuottaa myös kokousten kasetti- ja

---

<sup>14</sup> Mwakasege 2001.



videotallenteita sekä kirjallista materiaalia. Manan kokousten vuotuisen budjetin sanotaan olevan 80–100 milj. shillingin (49 000 – 61 000 Eur) tienoilla, radiolähetysten kustannusten puolestaan noin 30 milj. shillinkiä (18 000 Eur).

Vuonna 2003 Mana järjesti Dar es Salaamissa kokouksen, jonka teema oli ”Mitä tehdä kun menosi ovat suuremmat kuin tulosi”. Taloudellista toimeentuloa käsittelee myös Manan kotisivuilla julkaistu kirjoitus aiheesta ”Kristitty ja talous” samoin kuin monet myöhemmät saarnat ja julkaisut.<sup>15</sup> Dar es Salaamin seminaarissa kohdeyleisönä näytti olevan kaupunkiväestö, josta suuri osa on tavalla tai toisella mukana liiketoiminnassa. Evankelista puhui laajasti tavallisten kansalaisten taloudellisista vaikeuksista ja terveen liiketoiminnan periaatteista, jotka hän laajensi käsittämään kansalaisjärjestöjä ja uskonnollista yrittäjyyttä.

Tarjoamissaan esimerkeissä Mwakasege valotti myös oman toimintansa periaatteita. Ensiksi, täytyy olla riittävä tietotaito kannattavan liiketoiminnan ylläpitämiseksi. Toiseksi, on välttämätöntä suorittaa markkinatutkimusta kysynnän ja tarjonnan selvittämiseksi: ”Jos haluat perustaa kansalaisjärjestön, sinun tulee tehdä markkinatutkimusta siitä mitä muut järjestöt tarjoavat ja mitä niiltä puuttuu”. Markkinatutkimusperiaatetta hän sovelsi myös omaan julkaisutoimintaansa: ”Täytyy identifioida ja tietää mitä kysytään voidakseen kirjoittaa kirjaseen joka myy.” Mwakasegen käsityksen mukaan tansanialaisten suuri enemmistö ei ymmärrä talousuudistusten ja vapaan talouden tuomia muutoksia ja on siksi kyvytön siirtymään säännellyistä markkinoista markkinatalouteen ja mukauttamaan liiketoimintaansa.

Mwakasege otti esimerkkejä myös omasta elämästään sekä siitä mitä oli olla uskoon tullut kristitty ja taistella taloudellisten vaikeuksien kanssa. Vielä joitakin aikoja sitten ei ollut mahdollista olla uskossa ja olla varakas samanaikaisesti:

Kun minä tulin uskoon minä tapasin muita uskoon tulleita, jotka olivat sitä mieltä, että kaikki maallinen on saatanasta. Mutta minä tiedän, että Jumala haluaa minun menestyvän kaikessa mitä teen. Jumala loi ihmisen omaksi kuvakseen, Jumala ei ole köyhä eikä hän siis luonut ihmistä köyhyyden kuvaksi. Luuletteko te, että Jumala antoi kaiken maailman tavarat, ruuan, vaatteet ja saippuan saatanalle ja sen väelle? Jumala antaa ihmiselle keinot hankkia varallisuutta. Jumala opettaa ihmisen hankkimaan voittoa. Se Jumala, jota me palvomme, ei ole tappion vaan voiton Jumala. Ne jotka uskovat ja seuraavat hänen käskyjään saavat takaisin satakertaisesti vielä tässä elämässä.<sup>16</sup>

## Raamatulliset allegoriat ja Tansanian talous

Tansaniassa hallitus on asettanut rajoituksia kirkkojen ja uskonnollisten järjestöjen toiminnalle politiikassa. Toistaalta poliitikkojen on kiellettyä rohkaista

15 Mwakasege 2003, 2004, 2005a ja 2005b.

16 Mwakasege C. 2004.

uskonnollista vastakkainasettelua tai ohjata uskonnollisten ryhmien äänestyskäyttäytymistä. Kirkoilla ja uskonnollisilla ryhmittymillä on silti yhteiskunnassa oma poliittinenkin merkityksensä. Vuoden 2005 aikana Mwakasege käsitteli saarnoissaan runsaasti edessä olleita vaaleja ja presidentin roolia talouden hoidossa, samoin kuin visioitaan odotettavissa olleista taloudellisista ja hengellisistä muutoksista. Hän kuitenkin vältti huolellisesti suoraa poliittista kielenkäyttöä: ”Minä en puhu politiikkaa, minä puhun siitä oletteko te kylläisiä. Me emme ole poliittisessa kokouksessa vaan Herran huoneessa.”

Uskonnollinen retoriikka ammentaa aineksia tansanialaisten jokapäiväisistä kokemuksista, valtion kyvyttömyydestä huolehtia koulutuksesta ja terveystaloudesta, samoin kuin markkinatalouden periaatteista ja yksityisestä sektorista. Mwakasege käyttää runsaasti esimerkkejä Vanhan testamentin kirjoista ja esittää Tansanian siirtymisen säädelyistä taloudesta markkinatalouteen raamatullisten allegorioiden avulla. Hän puhuu presidentin roolista paitsi valtion taloudessa myös yksityisten ihmisten taloudessa. Hän myös rinnastaa presidentin johtajuuden ja oman hengellisen johtajuutensa vertaamalla molempia Joosuaan, joka vie kansansa luvattuun maahan.

Mwakasege kuvaa Tansanian taloudellisia muutoksia siirtomaajasta nykypäivään Israelin kansan vaelluksena Egyptin orjuudesta erämaan lävitse Kaanaan luvattuun maahan, transitiona siirtomaataloudesta sosialismin kautta uusliberalistiseen markkinatalouteen. Mwakasegen mukaan Israelin kansa koki nälkää kaikissa vaiheissa, mutta Jumala ruokki heidät kussakin tapauksessa olosuhteiden mukaan. Neljänsadan vuoden ajan Jumala käytti faaraon hallintoa ruokkimaan luvattun kansan. Erämaavaelluksen aikana Jumala ruokki ihmiset ihmeiden ja mannan avulla kunnes he tulivat Kaananin rajalle. Mwakasegen tulkinnan mukaan siis:

Erilaiset talousjärjestelmät vaativat erilaisia strategioita taloudellisten ongelmien ratkaisemiseksi. Kaikista niistä kahdesta miljoonasta ihmisestä jotka lähtivät Egyptistä vain Joosuan ja Kalebin onnistui päästä Kaananinmaahan uuden sukupolven kanssa, ihmisten jotka olivat valmiit oppimaan ja seuraamaan uutta taloudellista järjestelmää. Kun he ylittivät Jordanin manna loppui ja he saivat peltoja viljeltäväksi. Miljoonat ihmiset jäivät oravanpyörään ja kuolivat koska he eivät kyenneet muuttamaan taloudellista ajattelutapaansa muuttuneiden olosuhteiden mukaan. Kaananinmaassa ihmiset viljelijivät yksityisiä peltoja ja tekisivät työtä ankaran kilpailun alaisina.

Kaananinmaassa ihmisten piti maksaa veroja kuninkaalle ja kymmenyksiä papeille. Nykykielessä tämän merkitsi yksityissektoriin siirtymistä. Ei ollut helppoa siirtyä yksityissektorille kun oli erämaassa tullut ruokituksi ihmeiden avulla neljänkymmenen vuoden ajan! Se oli kuten Tansania nyt. Tansanian taloudellinen järjestelmä on kuten Kanaanin-

maassa. Mutta on olemassa kolme eri ihmisryhmää: ne, jotka vielä kaipaavat egyptiläistä järjestelmää vaikka he itse asiassa ovat Kanaaninmaassa. Toiseksi on ne, jotka eivät tiedä Egyptistä mitään tai ovat vain kuulopuheiden varassa mutta eivät kuitenkaan ole valmiita yksityissektorille ja Kanaaninmaan talousjärjestelmään. Nämä ihmiset ovat riippuvaisia johtajistaan. Kolmanneksi ovat Joosuan ja Kalebin kaltaiset ihmiset joilla on kokemusta kaikista kolmesta järjestelmästä ja jotka ovat valmiita muttamaan ajattelutapaansa. On ne ihmiset, jotka syntyivät ennen Arushan julistusta, ne jotka syntyivät sen jälkeen ja ne joilla on kokemusta kaikista.<sup>17</sup> On ihmisiä joiden koulutuksesta ja terveidenhoidosta hallitus huolehti 30 vuoden ajan ilmaiseksi. Yksityissektorilla siitä pitää maksaa. Hallitus myöskin koulutti monet heistä mutta he ovat työttömiä nykyisessä järjestelmässä.<sup>18</sup>

Joosuan kirja on keskeinen Mwakasegen retoriikassa. Joosuasta tuli Israelin kansan johtaja, jonka tuli viedä se luvattuun maahan. Yksi presidentin keskeisistä tehtävistä on luotsata kansa sellaisten taloudellisten muutosten lävitse, joita se ei ole aikaisemmin kokenut, toisin sanoen rakentaa taloudellisia olosuhteita kovassa kilpailussa sellaisella tavalla, että kaikki tansanialaiset voivat menestyä. Mwakasege vertaa, paitsi presidenttiä, myös itseään Joosuaan:

Kun Jumala kutsui minua, hän mainitsi tämän kirjan. Tiesin, että kaikki ohjeet minulle olivat Joosuan kirjassa. Minä tiesin, että minun tulisi ylittää Jordan minun ihmisten kanssa. On olemassa joukko tansanialaisia, jotka ovat valmiit ottamaan hengellisen askeleen eteenpäin. Jumala on antanut minulle sanan auttaakseni heitä ylittämään Jordanin minun kanssani.

Mwakasege käyttää luomiskertomusta hyväkseen havainnollistaakseen talouden ja evankeliumin levittämisen yhteyttä. Jumala loi ensin maan päälle kaiken, mitä ihminen tarvitsi. Samalla tavoin täytyy vaurauden olla olemassa, jotta evankeliumia voidaan levittää. Jumala oli ilmaissut Mwakasegelle suunnitelmansa:

Minä tulen Tansaniaan tuomaan herätyksen (uamsho) jonka kaltaista te ette ole vielä nähneet. Mutta ennen kun minä tuon Pyhän Hengen voitelun (upako) minä tuon vaurauden (utajiri) ihmisilleni jotta he voivat maksaa tulevan herätyksen kustannukset.<sup>19</sup>

---

17 Presidentti Julius Nyerere antoi Arushan julistuksen 5. helmikuuta 1967. Siinä linjattiin ujamaa-kyläistämiskäytännön keskeiset periaatteet sekä Nyereren käsitykset sosialismista ja maan talouden kehittämisestä.

18 Mwakasege C. ja D. 2005.

19 Mwakasege 2005a.

## Vastavuoroisuus, liikekumppanuus ja taivaallinen talous

Yksi keskeisistä menestyksen teologian viesteistä on, että ihminen saa Jumalalle annetut lahjoitukset aikanaan takaisin moninkertaisesti. Kyse on siis lahjoista ja vastavuoroisuudesta, jotka ovat tyypillisiä vaihdolle. Saarnojen ja kokousten sisältö sekä kolehtiin, kymmenyksiin ja muihin lahjoituksiin liittyvä retoriikka antautuvat siten luontevasti lahjojen vaihtoa koskevalle analyysille. Se käsittää lahjojen vaihdon olennaiset elementit kuten vastavuoroisuuden periaatteen, vaihdon ajallisen ulottuvuuden sekä lahjojen että vastalahjojen arvon.<sup>20</sup> Mwakasege näyttäisi puhuvan paitsi kahden välisestä vaihdosta myös kollektiivisesta varallisuuden keskittämisestä.<sup>21</sup> Käyttämässään esimerkeissä Mwakasege näyttäisi kuitenkin keskustelevan myös laskelmoidusta voiton tavoittelusta.

Mwakasege tekee eron kymmenysten (*fungu la kumi*) ja muiden, esim. evankelistojen ylläpitämiseen tarkoitettujen uhrilahjojen välillä. Aitojen lahjojen ja tavaroiden vaihdon eroa hän luonnehtii erolla armo (*neema*) ja laki (*sheria*). Lainmukainen uhrilahjojen antaminen on veron kaltainen eikä se tuota samanlaista hengellistä palkintoa kuin aito lahja. Retoriikan tekee vakuuttavaksi sen tempooralisuus – Jumala vastaa ihmiselle silloin kuin hänelle sopii.

Mwakasege ammentaa taitavasti Raamatun kertomuksista ja vertauskuvista selittäessään kolehtien merkitystä omassa toiminnassaan. Eräs näistä kertomuksista on köyhän lesken viimeinen ropo. Kaikkien kristittyjen oikeus on antaa uhrilahjoituksia saadakseen Jumalalta takaisin satakertaisesti, eikä Mwakasegella oman käsityksensä mukaan ole oikeutta estää leskeltä tämän ihmeen mahdollisuutta.<sup>22</sup> Eräänä päivänä evankelista oli kertomansa mukaan saattanut päätökseen kokouksen. Sitten köyhä leski tuli hänen luokseen ja antoi hänelle viimeiset 300 shillinkiään. Mies arvioi omaa toimintaansa:

Jos minä vielä taistelisin uskoni kanssa, en olisi voinut vastaanottaa rahaa. Miten voin ottaa köyhän lesken viimeisen rovon, kun minulla itselläni on rahaa taskussa? On hankalaa selittää vaikeuksissa oleville ihmisille, että ihmeen mahdollisuus on siinä, että antaa pois viimeisen roponsa.<sup>23</sup>

Vaihdon vastavuoroisuus ja ajallinen ulottuvuus saavat ilmaisun kahdessa eri metaforassa. Yhtäältä raamatullinen kylvämisen ja korjuun metafora ilmaisee vaihdon ajallisen perspektiivin. Toisaalta modernista liike-elämän kielestä nouseva metafora liikeyrityksistä ja osakesijoituksista kuvaa aikanaan saatavaa voittoa:

20 Esim. Mauss 2000[1925] ja Bourdieu 1977.

21 Esim. Sahlins 1972.

22 Luuk. 21: 1–4, Mark. 12: 41–44.

23 Mwakasege C. 2003.

Kolehdin antaminen ei ole osa teidän jokapäiväisiä menojanne. Se on osa sitä pääomaa, jonka te investoitte Herran Jeesuksen yhtiöön. Jumala haluaa teidän antavan kolehdin yhtiöön sijoitettavana pääomana. Ne teistä, jotka ymmärtävät osakkeiden merkityksen käsittävät, etteivät ne ole osa jokapäiväisiä menoja vaan sijoitus. Te uskotte, että yhtiö, johon te olette sijoittaneet tuottaa teille aikanaan voittoa. Jumala haluaa teillä olevan riittävästi rahaa ostaaksenne lisää Herran Jeesuksen yhtiön osakkeita. Tämä tarkoittaa: jatkakaa antamista. Kun te tällä tavoin jatkatte antamista, Herra Jeesus tekee voittoa, jonka hän aikanaan palauttaa teille.<sup>24</sup>

Materiaali sisältää siis myös viitteitä laskelmoituun voitontavoitteluun, jonka riskinä on hämärtää pyhän ja profaanin raja ja esittää Jumalan ja ihmisen suhde lähinnä liikesuhteena. Tämän riskin sekä kirjaimelliset lupaukset aineellisesta vastalahjasta evankelista välttää esittämällä, että vastalahja on luonteeltaan ei-materiaalinen ja siten arvoltaan rahaa suurempi:

Jumala tulee itse hakemaan kymmenykset, mutta hän ei tule tyhjin käsin. Hän tulee kädessään leipä ja viini. Leipä edustaa sanaa ja viini pyhää henkeä. Ne jotka osaavat rukoilla rukoilevat jotain rahaa parempaa. Jos Jumala sanoo tuovansa sanan, älä odota rahaa. Hän sanoo tuovansa ilmestyksen, mutta sinä saatat sanoa, että toivot rahaa päästäksesi ahdingosta. Jumala sanoo: Ei, minulla on jotain suurempaa, minä annan sinulle ilmestyksen, minä annan sinulle sanan, minä annan sinulle tietotaidon. Jumala antaa sinulle keinot vaurastua. Ei ole kysymys siitä, että taivaasta tippuu rahaa.<sup>25</sup>

Mwakasege on hyvin tietoinen omasta osaamisalueestaan: ihmisten tulisi kuulla sellaisia opettajia, joilla on tietotaito vaurastumisen saavuttamiseksi:

Jos opettaja ei ole varakas, älä ryhdy hänen oppilaakseen. Jos hänen koulutuksensa ei ole tehnyt hänestä varakasta, kuinka hän voi tehdä sinusta vauraan? Kuka kuuntelee ja uskoo paikatuissa vaatteissa kulkevaa evankelistaa, joka käskee uskomaan kaiken Jumalan haltuun?<sup>26</sup>

Samaan aikaan Mwakasege kuitenkin varoittaa omaa etuaan ajavista taloudellisista neuvonantajista:

Taloudellisia neuvonantajia ilmaantuu silloin, kun talous on huonolla tolalla. Kun talous on vahvoilla, neuvonantajia ei tarvita. Älä luulekaan, että neuvonantajat haluavat sinun

---

24 Mwakasege C. 2003.

25 Mwakasege C. 2005b.

26 Mwakasege C. 2003.

pääsevän irti köyhyydestä havaitessaan vaikeutesi. He auttavat sinua siinä määrin, että riippuvuutesi heistä jatkuu, sillä se on heidän liiketoimintaansa.<sup>27</sup>

Kirkon tai lahkon perustaminen, samoin kuin menestyksen teologian saarnaaminen ja taloudellisten neuvojen antaminen, on evankelistoille tulonhankkimiskeino. Monille näistä uskonnollisista yrittäjistä sanoma saamisesta antamisen seurauksena ja siihen olennaisesti liittyvä varainhankinta ovat tapoja peittää uskonnollisten yritysten ja kirkkojen kustannukset. Myös Mwakasegelle tämä on selvää:

”Ei kai kukaan palvele sotilaana omalla kustannuksellaan? Kai se, joka istuttaa viinitarhan, myös syö sen hedelmiä? Ja kai se, joka paimentaa lampaista ja vuohia, myös käyttää niiden maitoa?”<sup>28</sup> Minua ei auta se, että sanot haluavasi auttaa minua evankeliointityössä, mutta että sinulla ei ole rahaa. Jumala haluaa vapauttaa sinut henkivalloista (akufungue), jotta voit olla avokätinen. Ei ole tarpeeksi se, että sanot rukoilevasi minun puolestani. Minä en tarvitse ainoastaan rukouksia, vaan tarvitsen sekä rukouksia että rahaa.<sup>29</sup>

## LOPUKSI

Menestyksen teologialla on globaali ulottuvuutensa eikä se ole ymmärrettävissä irrallaan amerikkalaisesta taustastaan. Se heijastaa kuitenkin myös aidosti afrikkalaisia ja tansanialaisia kysymyksiä ja toimeentulon ongelmia. Tämä tapausesimerkki osoittaa, miten uusliberalistinen retoriikka ja markkinaperiaatteet sekä kansainvälisten rahoituslaitosten harjoittama politiikka heijastuvat uskonnolliseen kieleen ja käytänteisiin. Toisaalta pelastumista ja menestystä koskevat hengelliset käsitykset ovat keinoja käsitteellistää ympärillä vallitsevia taloudellisia realiteetteja. Helluntailais-karismaattiset pelastusta koskevat käsitykset heijastavat Weberin näkemyksiä kovin erilaisessa kontekstissa ja taloudellisessa tilanteessa. Opinkappaleiden taloudellisten seuraamusten sijasta nykyinen globaali talous ja yhä leviävä marginalisoituminen vaikuttavat pelastumista ja materiaalista toimeentuloa koskeviin käsityksiin. Monille ihmisille helluntailais-karismaattinen kristillisyys tarjoaa uskon paremmasta tulevaisuudesta. Usko Pyhän Hengen toimintaan merkitsee paitsi emotionaalista turvallisuutta kärsimyksen, köyhyyden ja epävarmuuden vaivaamassa maailmassa. Se sisältää myös käännteentekevän ihmeen mahdollisuuden. Globaalin talouden marginaaleissa toimivien talouksien täytyy sopeutua kansainvälisen liiketoiminnan ja markkinoiden asettamiin sääntöihin. Globaali talous sulauttaa yhteen toivon ja toivottomuuden, mahdollisen ja mahdottoman monien ihmisten elämässä. Uusliberalistinen

---

27 Mwakasege C. 2003.

28 1. Kor. 9:7.

29 Mwakasege C. 2005a.

aika korostaa yksityistä ja yksilöllistä käsitystä pelastuksesta ja hyvinvoinnista yhteisöllisyyden sijaan. Karismaattisten saarnaajien lupaukset nopeista ja hel-poista ratkaisuksista ovat siten houkutteleva vaihtoehto talouden marginaaleissa kamppaileville ihmisille.

## LÄHTEET

BEDIAKO, KWAME

2000 "Africa and Christianity on the Threshold of the Third Millennium: The Religious Dimension". *African Affairs* 99, 303–323.

BOURDIEU, PIERRE

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BROUWER, STEVE, GIFFORD, PAUL & ROSE, SUSAN D. eds

1996 *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge.

CORTEN, ANDRÉ & MARSHALL-FRATANI, RUTH

2001 "Introduction". *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani. London: Hurst, 1–21.

GIFFORD, PAUL

1995 "Introduction. Democratization and the Churches". *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*. Ed. P. Gifford. Leiden: Brill, 1–13.

2001 "Complex provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology". *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani. Bloomington: Indiana University Press, 62–79.

GOULD, JEREMY & OJANEN, JULIA

2003 *Merging in the Circle – The Politics of Tanzania's Poverty Reduction Strategy*. Helsinki: Institute of Development Studies, University of Helsinki Policy Papers 2/ 2003.

HACKET, ROSALIND

1998 "Charismatic / Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana". *Journal of Religion in Africa* 28(3), 258–277.

HASU, PÄIVI

2006 "World Bank and Heavenly Bank in Poverty and Prosperity – A Case of Tanzanian Faith Gospel". *Review of African Political Economy* 33(110), 679–692.

- KARNER, CHRISTIAN & ALDRIDGE, ALAN  
 2004 "Theorizing Religion in a Globalizing World". *International Journal of Politics, Culture and Society* 18(1), 5–32.
- LUDWIG, FRIEDER  
 1999 *Church and State in Tanzania. Aspects of a Changing Relationship, 1961–1994*. Leiden: Brill.  
 2002 "After Ujamaa: Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?" *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Ed. D. Westerlund. London: Hurst, 216–236.
- MAUSS, MARCEL  
 2000 [1925] *The Gift*. New York: Norton.
- MAXWELL, DAVID  
 1998 "Delivered from the Spirit of Poverty? Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe". *Journal of Religion in Africa* 28(3), 350–373.
- MEYER, BIRGIT  
 1998 "Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes towards Consumption in Contemporary Ghana". *Development and Change* 29, 751–776.  
 2004 "Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches". *Annual Review of Anthropology* 33, 447–474.
- MUNGA, ANNETH  
 1998 *Uamsho: A Theological Study of the Proclamation of the Revival Movement within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*. Malmö: Lund University Press.
- MWAKASEGE, CHRISTOPHER  
 2001 *Perspectives on the Tanzanian Experience with PRSP – HIPC11*. TASOET, Debt and development Coalition, Jubilee Ireland, Oxfam and Trocaire, October 2001; accessed in October 2004 at <http://www.debtireland.org/resources/tanzanianexperience.htm>.  
 2003 Unafanyaje matumizi yako yakizidi kipato chako? Seminar in Dar es Salaam, December 2003.  
 2004 Mkristo na uchumi; accessed in October 2004 at [www.mwakasege.org](http://www.mwakasege.org).  
 2005a Kuna mabadiliko ya kiroho na ya kiuchumi yanayokuja nchini Tanzania ... Jiandae! Arusha.  
 2005b Mambo ya kufanya unapojiandaa juu ya mabadiliko ya kiroho na kiuchumi yanayokuja nchini. Seminar in Dar es Salaam, July 2005.
- MWAKASEGE, CHRISTOPHER & DIANA  
 2005 *Rais wa nchi ana sehemu kubwa katika uchumi wa mtu binafsi*. Arusha.



ROBBINS, JOEL

2004 "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology* 33, 117–143.

SAHLINS, MARSHALL

1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Publishing Company.

SENDORO, ELINAZA E.

2000 *Uamsho na Karama: Roho Mtakatifu Katika Makanisa ya Kihistoria Tanzania*. Moshi: New Millenium Books.

STAMBACH, AMY

2000 "Evangelism and Consumer Culture in Northern Tanzania". *Anthropological Quarterly* 73(4), 171–179.

VELLER, R.

1992 "Zeichen und Wunder – die charismatische Bewegung erfat die evangelischen Kirchen Ostafrikas". *Weltmission heute* ThBeitr 23, Heft 3, pp. 139–150.

WEBER, MAX

2004[1930] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.

# *Aids haasteena Afrikan kirkoille*

## KIRKKOJEN ROOLI AIDS-TYÖSSÄ KOROSTUMASSA

Afrikassa kirkot ovat vahvistamassa rooliaan taistelussa hiv-epidemiaa vastaan, eri asia on millä tavalla ja kuinka tehokkaasti ne pystyvät vastaamaan tähän haasteeseen.<sup>1</sup> Toronton vuoden 2006 aids-konferenssiin osallistui ennätysmäärä uskonnollisia johtajia, joiden mukanaolo aidsin vastaisessa työssä on korostumassa.<sup>2</sup>

Tämä artikkeli käsittelee kirkkojen suhtautumista aids-sairauteen ja hiv-positiivisuuteen Afrikassa sekä kirkkojen toimintaa sairauden leviämisen estämiseksi ja seurakuntalaisten auttamiseksi. Aikaisempi tutkimus kirkkojen roolista aids-haasteeseen vastaajina on melko vähäistä. Enemmän on tutkittu kristillisten järjestöjen tai kristillistaustaisten kansalaisjärjestöjen roolia aids-työssä.<sup>3</sup>

Afrikka on suuri maanosa ja siellä on satoja erilaisia ja eritavoin aidsiin suhtautuvia kirkkoja. Olen rajannut tarkastelun kahteen meille suomalaisille tärkeään afrikkalaiseen yhteistyökirkkoon, Tansanian ja Namibian luterilaisiin kirkkoihin.<sup>4</sup> Nämä paikalliset luterilaiset kirkot tuovat näkökulman aidsista haasteena Afrikan kirkoille mantereen molemmilta puolilta.

Artikkelin aineistona käytän kirkkojen omaa tuottamaa aineistoa sekä näiden työtä analysoivaa kirjallisuutta ja afrikkalaisten teologiiden analyysyjä aidsin haasteesta. Tarkastelun kohteena on myös vuonna 2002 käynnistynyt CUAHA-projekti<sup>5</sup>, jossa molemmat kirkot ovat edustettuina. CUAHA on Suomesta orga-

1 Malawin uskonnollisten johtajien roolista aidsin vastaisessa työssä ks. Trinitapoli 2006, 253.

2 Lisää kansainvälisestä Toronton konferenssista ks. <http://www.aids2006.org/> ja uskonnollisten johtajien mukanaolosta ks. esim. kirkon perheasiain johtajan Martti Eskon matkaraportti, <http://www.evl.fi/kkh/to/kpk/aids3.html>.

3 Mm. Trinitapoli huomioi epäkohdan, että uskonnollisten – hänen tapauksessaan kristillisten ja muslimi– johtajien roolia aidsin vastaisessa työssä on tutkittu aivan liian vähän. Ks. Trinitapoli 2006, 253–255.

4 Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) ja Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN) ovat Luterilaiseen maailmanliittoon kuuluvia kirkkoja. Molempien kirkkojen palveluksessa on toiminut pitkään suomalaisia lähetystyöntekijöitä. Suomen evankelisluterilaisella kirkolla on edelleen tiivistä yhteistyötä ELCT:n ja ELCIN:n kanssa.

5 Churches United in the Struggle Against HIV/AIDS in Southern and Eastern Africa. CUAHA:n pääsihteerinä toimii kesäkuusta 2006 lähtien ELCIN:n pääsihteeriksi Veikko

nisoitu kansainvälinen verkostohanke, joka keskittyy hiv / aids-työhön kirkkojen yhteisenä haasteena eteläisessä ja itäisessä Afrikassa.

## NAMIBIA JA TANSANIA – AFRIKAN AIDS-VYÖN PÄÄDYISSÄ

Esimerkkimaamme Namibia ja Tansania sijoittuvat molemmat ns. aidsvyön eli eniten hiv-positiivisia kansalaisia käsittävän alueen päätyalueille. Afrikan ensimmäiset aids-tapaukset todettiin silloisessa Zairessa 1970-luvun lopulla. Tauti levisi ensin itä-länsisuunnassa jonkin verran Länsi-Afrikkaan ja vauhdilla Ugandaan ja myöhemmin Tansaniaan. Aids levisi Tansaniaan jo 1980-luvun alussa,<sup>6</sup> ensin Kageran lääniin Ugandan rajalla. Eteläistä Afrikkaa kohti aids lähti leviämään vasta 1980-luvun puolessa välissä.<sup>7</sup> Namibian ensimmäiset aids-tapaukset diagnosoitiin 1986.<sup>8</sup>

Pian itsenäistymisen jälkeen Namibian valtio lähti toimimaan aidsin leviämistä vastaan erityisellä aids-ohjelmalla. Myös Tansaniassa valtio on organisoinut toimintaansa suunnitellulla kansallisella aids-ohjelmalla sekä erilaisilla kansalaisjärjestöjen kanssa yhteisillä paikallisilla ohjelmilla.<sup>9</sup> Valtioiden aids-ohjelmista on esitetty kritiikkiä ja näyttää siltä, että näistä ohjelmista ei aina ole tiedotettu riittävän tehokkaasti.<sup>10</sup>

Aids-tutkimus korostaa muuttoliikkeen ja kaupungistumisen vaikutusta aidsin leviämiseen Afrikassa. Samoin on korostettu köyhyyden ja vähäisen koulutuksen vaikutusta taudin nopeaan leviämiseen.<sup>11</sup> Namibiassa leviämisen nopeutta edisti siirtotyöläisyys köyhästä Pohjois-Namibiasta pääkaupunki Windhoekin ja muiden Etelä-Namibian kaupunkien liepeille. Myös Tansaniassa yhdeksi aidsin leviämisen kanavaksi on nähty muutto työn perässä maalta kaupunkiin. Vuoden 2005 tilastojen mukaan 15–49-vuotiaista namibialaisista liki kaksikymmentä prosenttia on hiv-positiivisia ja Tansanian samanikäisestä väestöstä yli viisi prosenttia on saanut hiv-tartunnan.<sup>12</sup>

---

Munyika. CUAHA on yksi Namibiassa ja Tansaniassa toimivista kristillistaustaisista järjestöistä ja Suomessa tällä hetkellä tunnetuin vain aids-pandemian parissa työtä tekevä järjestö. CUAHA on selkeän kirkollinen järjestö, jossa Laurentius-säätiö ja Helsingin diakonissalaitos ovat mukana. CUAHalla on kaksi pysyvää toimistoa, toinen Helsingissä ja toinen Dar es Salaamissa Tansaniassa ks. lisää <http://www.cuaha.info/documents.php?doc=80>.

6 Ensimmäinen raportoitu tapaus on vuodelta 1983. Ks. HIV / AIDS epidemic in the United Republic of Tanzania. Tätä aidsin varhaista vaihetta kutsuttiin Tansaniassa ja Ugandassa nimellä "slim disease" eli laihuustauti. ks. The History of AIDS 1981–1986.

7 A History of the HIV / AIDS epidemic with emphasis on Africa.

8 Siiskonen 2003, 148 viittaa Namibian terveysministeriön lähteisiin ajoituksesta.

9 Siiskonen 2003, 148–149; UNAIDS, Namibia. Tansanian valtion osalta ks. [http://www.tanzania.go.tz/hiv\\_aids.html#The%20country%92s%20response](http://www.tanzania.go.tz/hiv_aids.html#The%20country%92s%20response).

10 Siiskonen viittaa Maailmanpankin kritiikkiin Namibian aids-ohjelmaan liittyen, ks. Siiskonen 2003, 149.

11 Siiskonen 2003, 148; Haram 1999, 6–17.

12 Määrällisesti Namibiassa oli 230 000 hiv-positiivista 15–49-vuotiasta ja Tansaniassa

## TANSANIAN JA NAMIBIAN KIRKOT HERÄÄVÄT AIDS-TYÖHÖN

Aids leviää Saharan eteläpuoleisessa Afrikassa pääosin heteroseksuaalisten suhteiden kautta.<sup>13</sup> Leviäminen seksuaalisuhteiden kautta on ollut yksi syy siihen, että alkuajoista lähtien aids on ollut vaikea haaste niin Tansanian kuin Namibian luterilaiselle kirkolle. Seksuaalisuus on Afrikassa tabu ja tämä tekee kirkkojen suhtautumisen aidsiin monin verroin monimutkaisemmaksi. Vaikenemisellaan ja pahimmillaan tuomitsemisellaan kirkot ovatkin usein edistäneet hiv:n leviämistä kuin lisänneet tietoisuutta ja valistusta asiasta.<sup>14</sup> Maailmanpankin raportti vuodelta 1997 korostaakin kirkkojen roolin aids-työssä olleen pääasiassa negatiivisen eli salailu- ja syyttelypolitiikan seurauksena hiv-positiivisten määrä on lähtenyt räjähdysmäiseen kasvuun.<sup>15</sup> Namibian tilanteesta tutkimusta tehnyt Harri Siiskonen näkee yhtenä suurena syynä aidsin nopeaan leviämiseen juuri vaikenemispolitiikan. Siiskonen korostaa afrikkalaisen vaikenemiskulttuurin vaikeuttaneen aids-työtä ELCIN:n perinteisillä alueilla Pohjois-Namibiassa, suomalaisten Ambomaan nimellä tuntemalla alueella.<sup>16</sup>

Tansaniassa aidsin oireita estävä lääkitys on vain harvojen saatavilla. Lääkityksen puutteesta johtuen aids on usein vain saattohoidon ongelma ja tämä lisää taudin pelkoa ja salailun tarvetta. Namibiassa ilmaista ART<sup>17</sup> lääkitystä on paremmin saatavilla, mutta myös siellä hoitoon hakeudutaan usein liian myöhään ja näin hiv-testin jälkeen moni sairastuu pikaisesti aidsiin ja kuolee muutaman vuoden sisään diagnoosista.

Aids ei ole vain yksilöä kohtaava sairaus vaan koko yhteisöä ja yhteiskuntaa rasittava terveyttä, taloutta ja kehittymistä estävä pandemia. Aids on erityisesti haaste kirkkojen diakonia- ja kasvatustyölle sekä afrikkalaisten kirkkojen teologiselle itseyttämiselle. Tansanian ja Namibian luterilaiset kirkot ovat pyr-

---

1 400 000. Väkirikkaassa Tansaniassa liki puolitoista miljoonaa hiv-positiivista on vain 6,5 prosenttia 15–49-vuotiaasta väestöstä. Afrikan tilastoja tarkastellessa täytyy kuitenkin huomioda se, että ne eivät useinkaan ole kattavia vaan ainoastaan suuntaa-antavia. Ks. laajemmat tilastot Sub Saharan Africa HIV / AIDS Statistics. Pohjois-Namibian kuolleisuus nousi huomattavasti 1990-luvulla aids-epidemian seurauksena ja saman aikaisesti syntyvyys laski. Ks. kuolleisuuden noususta Notkola, Timæus ja Siiskonen 2000, 164 ja aidsin seurauksista syntyvyyden vähenemiseen Shemeikka, Notkola ja Siiskonen 2005, 105–106.

13 Tansanian osalta ks. HIV / AIDS epidemic in the United Republic of Tanzania.

14 Dube 2006, 138. Botswanaalainen Musa Dube analysoi, kuinka kirkkojen julistus aidsista Jumalan rangaistuksena on lisännyt tartunnan saaneiden ahdistusta ja sosiaalista leimaa. Ks. myös Trinitapoli 2006, 256; Amanze 2006, 2.

15 Confronting AIDS: Public Priorities in a Global Epidemic 1997.

16 Siiskonen 2003, 154–156.

17 Antiretroviral Therapy (ART) ei ole aidsia parantava vaan siihen sairastuneen immuuniteettiä lisäävä lääkitys. Nämä lääkkeet ovat erittäin kalliita ja ilman tukea köyhällä potilaalla ei ole mitään mahdollisuutta niitä käyttää. Tansaniassa vain 2–3 % tarvitsijoista saa ART lääkitystä. Ks. HIV / AIDS epidemic in the United Republic of Tanzania.

kineet vastaamaan näihin haasteisiin erilaisilla projekteilla ja strategioilla 1990-luvun lopulta alkaen.<sup>18</sup>

## DIAKONISET HAASTEET

Aidsin diakoniset haasteet Afrikan kirkkoille ovat kirkon eri työaloissa nähtävissä. Seurakunnat ja uskonnolliset järjestöt hoitavat ja auttavat aidsiin sairastuneita ja heidän läheisiään. Köyhät yhteiskunnat pyrkivät lievittämään kansalaistensa hätää, mutta ovat avuttomia jopa miljoonien uusien orpojen ja leskien edessä.<sup>19</sup> Afrikkalaiset perinteet ovat velvoittaneet sukua hoitamaan orvot ja lesket. Tilanteessa, jossa yhdestä suvusta kuolee muutaman vuoden sisään liki kokonainen ikäpolvi, afrikkalainen yhteisöllisyys ei enää toimi.<sup>20</sup>

Työn perässä muutto kaupunkeihin ja kasvukeskuksiin on yleistä molemmissa esimerkkimaissamme. Urbanisaatio on jatkunut näissä maissa 1960-luvulta lähtien kiihtyvällä tahdilla.<sup>21</sup> Kaupungeissakin asetutaan usein asumaan ensin sukulaisten luo ja pidemmän päälle samalle alueelle omalta alueelta tulleiden siirtolaisten pariin. Lähellä asumisella pyritään etsimään yhteisöllisyyden rippeitä, mutta silti individualismi nostaa päätään ja hädässä olevaa ei enää auteta yhtä helposti kuin tutussa kotikylässä.

Diakoniatyön tarvetta lisää afrikkalainen sairaalajärjestelmä, jossa sairaala hoitaa lääkityksen ja lääketieteellisen hoidon, mutta omaiset vastaavat potilaan pesusta ja ruokinnasta. Aikaisemmin käsitelty kaupungistuminen ja yhteisöllisyyden mureneminen vaikeuttavat aids-potilaiden terminaalihoidtoa sairaaloissa. Kirkko on pyrkinyt vastaamaan tähän uuteen haasteeseen. Arushassa, Pohjois-Tansaniassa, paikallinen luterilainen hiippakunta yhdessä luterilaisen sairaalan kanssa on organisoinut vapaaehtoisten verkoston. Vapaaehtoiset kiertävät vuorollaan sairaalassa ruokkimassa potilaita ja pesemässä heitä. Tämä samainen vapaaehtoisrinki käy myös kotihoidossa olevien aids-potilaiden luona opastamassa omaishoitajia ja antamassa heille hetken levähdystauon vaikeassa tehtävässään.<sup>22</sup>

---

18 Yhtenä esimerkkinä Namibian aids-preventio ohjelma ks. Esko 1999 ja Tansanian kirkon community based -ohjelmat esimerkiksi keskisen hiippakunnan aids-ohjelma ks. Responding to HIV / AIDS. Ks. myös Iveroth, 2006.

19 Vuoden 2005 tilaston mukaan Namibiassa on 85000 sellaista orpoa, jonka toinen tai molemmat vanhemmat ovat kuolleet aidsiin. Tansanian vastaava luku on 1,1 miljoonaa aids-orpoa. Ks. Sub Saharan Africa HIV & AIDS Statistics.

20 Siiskonen herättelee suomalaisia lukijoita aids-orpojen huonoon tilanteeseen kolumnissaan, ks. Siiskonen 2006, 174–175. Ks. myös Laukkanen 2003.

21 Namibian osalta urbanisaatiosta lisää lue esim. Siiskonen 2003, 150–153. Siiskonen korostaa, että kaupungistuminen on ollut Namibiassa hitaampaa kuin monissa muissa Saharan eteläpuolisen Afrikan maissa.

22 Ks. lisää Selian Lutheran hospital hospice.

Naisten heikko taloudellinen ja juridinen asema lisäävät diakoniatyön tarvetta. Miehen, monesti perheen ainoan palkkatyössä käyneen, kuoltua leskelle jää usein suuret sairaalavelat hoidettavakseen. Jos perheellä on ollut koti tai jotakin muuta omaisuutta, perijäksi ilmoittautuvat kuolleen miehen sukulaiset. Leski ja orvoiksi jääneet lapset saatetaan häätää kodistaan.<sup>23</sup>

Hautajaiset rasittavat ennestäänkin köyhiä ihmisiä. Kaikki kynnelle kykenevät pyrkivät silti järjestämään suuret hautajaiset ja kuljettamaan vainajat kaupungeista kotiseudulle haudattaviksi. Afrikassa on häpeä tulla haudatuksi hiljaisuudessa. Yhdessä sureminen ja saattaminen viimeiselle matkalle ovat osa afrikkalaista perintöä.<sup>24</sup>

## KOULUTUKSEN HAASTEET

Afrikan kirkkojen koulutuksen haasteet aidsin osalta liittyvät kahteen tarpeeseen: aids valistukseen ja uusien työntekijöiden kouluttamiseen. Aids valistuksen ennaltaehkäiseviä osia ovat asennekasvatus ja terveyskasvatus, jotta hivin leviäminen saataisiin kuriin. Toinen osa liittyy valistukseen, jolla tähdätään puhumaan avoimemmin positiivisena elämisestä ja mm. aids-sairaana ruokavaliosta ja hoidosta.

Erilaiset aids-valistusseminaarit ovatkin yleinen toimintamuoto kirkkoissa. Näiden seminaarien järjestämistä auttavat aids-työhön saadut suuret rahavarat. Toisaalta kirkot ovat alkaneet arvioida, kuinka tehokasta on koota ihmisiä päiväksi kirkolle kuulemaan valistusta ilman näkyvää muutosta ihmisten elämässä.<sup>25</sup> Pelkkien puheiden lisäksi seminaareissa on pyritty löytämään uusia tapoja kohdata ihmiset kokonaisvaltaisesti. Esimerkiksi eräs nuorten näytelmäryhmä kiersi Pohjois-Tansanian kouluja kertomassa aidsin vaaroista ja tartuntatavoista.

Luterilaisten kirkkojen tärkeä kasvatuksen kanava on niiden tekemä perheytyö. Osana tätä työtä ovat vihkikeskustelut.<sup>26</sup> Vihkikeskusteluissa ei ole kyse vain häätösuunnittelusta vaan siinä vihkipari käy parin viikon intensiivikurssin avioliitosta ja perheen merkityksestä. Avioon aikovia puolisoja sekä kehoitetaan ja paikoin velvoitetaan menemään hiv-testiin ja tuomaan testituloksen vihkivälile papille. Näiden testien ongelmana on, että ne tehdään usein vasta sen jälkeen kun pariskunta on jo ollut seksuaalisuhteessa tai negatiivinen testitulos saadaan lahjomalla laboratoriohoitaja.

23 Siiskonen 2006, 174–175.

24 Hasu analysoi mielenkiintoisesti Kilimanjaron chaggojen hautausrituaaleja. Pohjois-Tansanian chaggoista suurin osa on kristittyjä, jotka noudattavat niin kristillisiä kuin chagga-perinteitä hautajaisrituaaleissaan.

25 Dube 2006. Ks. lisää Hasu 1999, 449–485.

26 Tansanian osalta ks. Vähäkangas 2004, 29–52.

Aids-valistustyön kuumaksi perunaksi on kirkkojen kannalta noussut kondomi. Tansaniassa kirkko virallisesti kieltää kondomin käytön, jopa aviosuhteessa. Kondomin markkinointi on nähty ongelmalliseksi myös Namibiassa, esimerkiksi jos ELCINin pappi kehottaa käyttämään kondomia, hänet erotetaan virasta heti.<sup>27</sup> Toisaalta kirkkojen klinikat jakavat avoimesti kondomeja ja valistavat niiden käytössä. Kondomin ongelmallisuuden taustalla on kaksi syytä, seksuaalisuus tabuna ja toisaalta afrikkalainen hedelmällisyyden korostus. Seksuaalisuus ja varsinkin irtosuhteet nähdään kirkon piirissä syntinä, jota vastaan on saarnattava. Lasten merkitys avioliitolle ja koko yhteisölle on Afrikassa korostunut ja vaikka perhesuunnittelua harjoitetaan, siitä ei mielellään puhuta avoimesti. Länsimaiset aids-valistusta tekevät järjestöt ovat ottaneet teemakseen abc-ohjelman, jossa pidättyvyyden ja uskollisuuden lisäksi markkinoidaan kondomin käyttöä.

Ennaltaehkäisevässä kasvatustyössä pyhäkoulu- ja rippikoulutyö tavoittaa laajat joukot lapsia ja nuoria. Tämä laaja nuorisotyö on hyvä kanava kasvattaa lasten ja nuorten itsetuntoa ja saada heidät tajuamaan oma arvonsa ja mahdollisuutensa sanoa ei seksuaalisuhteella painostavalle aikuiselle. Namibiassa nuorisotyötä on suunnattu myös hiv-positiivisiin nuoriin, heitä varten on mm. perustettu uusi ekumeeninen yhdistys nimeltään ”Herra katso meihin uudelleen”.<sup>28</sup> Nuorten yhdistyksen nimi viittaa siihen, kuinka hiv-positiivisia nuoria pidetään poikkeavina ja heitä syyllistetään.

Kirkon työntekijäkoulutuksessa on lisättävä aids-tietoutta sekä sielunhoidon ja perheneuvonnan koulutusta.<sup>29</sup> Kirkon työntekijäkoulutusten määrää olisi myös lisättävä, jotta lisääntyneet työt saataisiin tehtyä ja toisaalta aidsiin menetettyjen työtovereiden tilalle koulutettaisiin uusia. Koulutus vaatii kuitenkin määrärahoja, joista monet on korvamerkitty aids-valistukseen rahojen lahjoittajien useinkaan ymmärtämättä sitä, että laadukas peruskoulutus on usein paras valistuksen kanava.

## EETTISET HAASTEET

Hiv-tartuntaan liitetyt synnin ja syyllisyyden leimat hakevat perustelunsa ennen kaikkea uskonnollisesta ajatus- ja kokemusmaailmasta.<sup>30</sup> Stigma eli leima tarkoitti alun perin fyysistä, näkyvää leimaa kuten haavaa tai palovammaa. Stigma viittaa nykyään enemmän häpeällisenä koettuun ominaisuuteen kuin tämän

27 Laukkanen 2003 viittaa ELCINin johtavan piispan Apollos Kaulingen haastatteluun 9.4.2003.

28 Laukkanen 2003 viittaa 12.4.2003 tekemäänsä kirkkoherra Natanael Shinanan haastatteluun. ELCINin nuorisotyöstä ks. myös Pentikäinen 2004.

29 Lisäkoulutuksen tarpeen Namibian osalta ottaa esiin haastattelumatkansa loppupäätelmissä Pauli Laukkanen, ks. Laukkanen 2003.

30 Munyika 2005, 78–80.

ominaisuuden kehossa näkyvään merkkiin.<sup>31</sup> Silloin, kun aids on saanut näkyviä muotoja, stigmaan liittyvät niin näkyvät merkit kuin sosiaalinen leimaaminenkin. Jos tartunta on tiedossa yhteisössä, sosiaalinen leima lyödään hiv-positiiviseen jo paljon ennen sairauden merkkien näkymistä.

Stigmaa on vaikea analysoida ilman häpeän käsitettä, joka voidaan määritellä yksilön identiteetin murtumisena.<sup>32</sup> Hiv-positiivisten henkilöiden elämänhallinta on haasteellista, sillä he joutuvat selviytymään monenlaisista muutoksista sosiaalisissa suhteissaan. Afrikassa yksilön on vaikea rakentaa elämänhallintaansa individualistisesti ilman yhteisön tukea.

Häpeä ja stigma kietoutuvat yhteen identiteetin käsitteeseen. Identiteetti muodostuu kahdesta osa-alueesta samuudesta ja itseystä. Samuus kuvaa sitä, kuinka yksilö on yhteydessä yhteisöön, kun taas itseys viittaa siihen tapaan, millä yksilö eroaa yhteisöstä.<sup>33</sup> Ero samuuden ja itseysten välillä auttaa analysoimaan toiseutta; jollaiseksi hiv-positiivinen usein itsensä kokee. Itseys on tärkeä osa identiteetin rakentumista hiv:n leimasta huolimatta. Vertaistuki lisää yksilön liittymistä yhteisöön ja auttaa tätä kautta eheämmän identiteetin rakentumista ja hiv-positiivisen elämänhallintaa.

Häpeä ja leimaaminen liittyvät monissa tapauksissa tabuihin. Tabu on sellainen uskomus, joka määrittelee jonkin alueen, ryhmän tai toiminnan vaaralliseksi tai vältettäväksi. Monet tabuista liittyvät seksuaalisuuteen. Aids liittyy tabuihin ennen kaikkea kuoleman ja seksuaalisuuden välityksellä.<sup>34</sup>

Hiv-positiiviset kohtaavat yleensä ensimmäisenä kysymyksen, miten sait tartunnan. Heitä syyllistetään tartunnasta ja he itse kokevat syyllisyyttä siitä. Syyllisyyden kokemukset ovat tyypillisiä hiv-positiivisten elämässä.<sup>35</sup> Hiv-positiivisten parissa työskentelevien on opittava tekemään ero häpeän ja syyllisyyden välillä. Ihminen voi kokea häpeää myös sellaisesta asiasta, mihin hän ei ole millään tavalla syyllinen. Syyllisyys sitä vastoin tulisi liittyä vain sellaiseen asiaan tai tekoon, josta yksilö on itse vastuussa. Uskonnollisessa kontekstissa häpeä ja syyllisyys nivoutuvat helposti epämääräisesti yhteen ja esimerkiksi kirkon riipissä saatetaan antaa anteeksi sellaisia asioita, joita yksilö ei ole tehnyt ja joihin hän ei ole millään tavalla syyllinen.<sup>36</sup>

Hiv-infektio herättää syviä pelkoja ja syyllisyyden ja häpeän tunteita. Aidsin vuoksi yksilö ja yhteisö joutuvat katsomaan monia kipeitä asioita suhteessa sairauteen, syyllisyyteen, seksuaalisuuteen ja erilaisuuteen. Hiv-positiiviset henkilöt leimataan Afrikassa usein poikkeaviksi. Heidän käytöksensä mielletään

31 Stiebert 2004, 80.

32 Albers 1995, 22.

33 Ricoeur 1992, 113–139. Ricoeur käyttää latinan termiä *idem* samuudesta ja *ipse* itseystä.

34 Lindqvist 1989, 15; Hasu 1999, 358–403.

35 Namibian osalta ks. mm. Thomas 2006, 3181 ks. myös Laukkanen 2003.

36 Kaufman 1996, 44; Albers 1995, 3.



poikkeavan normaalista käytöksestä, sillä hi-virustartunta liitetään seksuaalisuuteen, moraalittomuuteen ja kuolemaan.<sup>37</sup>

CUAHA hankkeen eräs tärkeä toimintatapa sosiaalisen leiman vähentämiseksi on ollut ”toivon lähettiläiden” verkosto. Kyseessä on hiv-tartunnan saaneiden kirkon jäsenten verkosto. Kyse on ihmisistä, jotka tulevat julkisuuteen ja antavat hiv-positiivisuudelle kasvot.<sup>38</sup> Tämä toimintatapa vaatii yksilöltä rohkeutta julkisesti puhua tartunnastaan, mutta samalla se antaa myös tukea yksityiselle hiv-positiiviselle ja laajemmille hiv-positiivisten joukoille. Toivon lähettiläiden joukossa on ollut mm. ugandalainen anglikaanipappi, jonka mukanaolo on ollut tavallisia seurakuntalaisia rohkaisevaa. Toivon lähettiläät ovat pyrkineet vähentämään häpeää, pelkoja ja perättömiä uskomuksia.<sup>39</sup> Toivon lähettiläät -toiminnalla on pyritty murtamaan aidsiin liittyvä puhumattomuuden muuri. Vaikeaneminen vaikeista asioista on afrikkalaisissa yhteisöissä ollut yhteisöä suojaava perinne. Nykytilanteessa suojaavasta perinteestä on tullut kehityksen este.<sup>40</sup>

Erityisen syrjityssä asemassa ovat naiset. Perinteisesti afrikkalaisen miehen kunnia on uskollinen puoliso. Häpeää tuo puoliso, jolla on avioliiton ulkopuolisia suhteita. Infektion tuojaksi parisuhteeseen leimataan usein nainen. Erityisen vaikeassa asemassa ovat hiv-positiiviset kaupungeissa asuvat naimattomat naiset, jotka saavat tautileiman lisäksi prostituoidun leiman. Taustalla on ajatus, että kaupunki ei ole naisille sovelias paikka ja että vain epämääräiset naiset asuvat kaupungeissa. Kunniallisen naisen paikka on maalla, kasvattamassa lapsia ja viljelemässä kotitilan peltoja.<sup>41</sup>

## UUSI VAPAUTUKSEN TEOLOGIA KANAVANA VASTATA HAASTEESEEN

Afrikkalaiset kirkot ovat pyrkineet vastaamaan aidsin tuomiin suuriin haasteisiin. Toimintatavat ovat vaihdelleen paikkakunnittain ja riippuen kohdattavasta ongelmasta. Yhteistä toiminnassa on ollut keskittyminen yksilöön, joko sairastuneeseen tai hänen läheisiinsä. Afrikan kirkkojen suurin haaste on yhteisöllisyyden hyödyntäminen aidsin vastaisessa työssä. Afrikkalaisissa yhteisöissä johtajan rooli on ollut tärkeä. Nyt kirkkojen on saatava johtajansa mukaan aidsin vastaiseen työhön, lisätä keskustelua seksuaalisuudesta ja toimia hiv:n liittyvän

37 Lindqvist 2003; Vähäkangas 2005, 2006; Botswanan kokemuksista ks. Kgalemang 2004, 144, 147.

38 Junttila 2006, 8.

39 Esitin teologianopiskelijoille Tansanian luterilaisen kirkon Tumaini-yliopiston Makumiran kampuksella CUAHAN tekemään toivon lähettiläät videota keväällä 2005. Videon sisältö jakoi opiskelijat kahtia, toiset olivat innoissaan avoimuudesta ja toiset kokivat, ettei ole sopivaa puhua näin avoimesti hiv-positiivisuudesta. Erityisesti Ugandalaisen anglikaanipapin mukanaolo videolla jakoi mielipiteitä.

40 Vaikeanemisen kulttuurista Namibian osalta ks. Siiskonen 2003, 155; Tansanian tilanteesta ks. Vähäkangas 2006, 22–24.

41 Siiskonen 2003, 154; Haram 1999, 6–17.

häpeän ja puhumattomuuden voittamiseksi. Näihin haasteisiin vastaaminen vaatii kirkkojen teologian muutosta. On uskallettava irrottautua perinteisistä tulkinnoista ja avauduttava ottamaan vastaan yhteisöä kohtaavat muutoksen tarpeet.

Tansanian ja Namibian luterilaiset teologit ovat tehneet melko vähän kontekstuaalista aidsiin liittyvää teologiaa. Kirkkojen naisteologit eivät ole antaneet samaa vahvaa feminististä, holistisuutta korostavaa panosta kirkkojen uudelle itseymmärrykselle aidsin aikakaudella kuin eteläisen Afrikan naisteologit ovat tehneet.<sup>42</sup> Eräs niistä harvoista kontekstuaalista aids-teologiaa julkaisseista on ELCINin pääsihteeri Veikko Munyika. Hän vaatii kirkkoa kohtaamaan aidsin haasteen ja korostaa tämän kohtaamisen olevan mahdollinen uuden vapautuksen teologian kautta. Tämän vapautuksen teologian tulee ottaa aidsin kanssa elävien ihmisten todellisuus huomioon heidän omassa kontekstissaan. Aidsin runtelemat ihmiset haluavat lukea Raamattu erityisestä näkökulmasta, syrjittyjen ja leimattujen näkökulmasta.<sup>43</sup> Munyika haastaa Afrikan kirkot uudistumaan ja asettumaan köyhien ja sorrettujen, tässä tapauksessa aidsin häpäisemien ihmisten rinnalle.

Vain yhteisöllisyyden oikein ja uudelleen ymmärtäminen voi tuoda apua aidsiin, joka on taustaltaan sosiaalinen ongelma.<sup>44</sup> Yhteisöllisyyden uudella ymmärtämisellä afrikkalaiset teologit ymmärtävät afrikkalaisen perinteen ja kristillisen yhteisöllisyyden yhteistä vaikutusta.<sup>45</sup> Osa teologeista käyttää eräästä tällaisesta yhteisöllisyyden muodosta termiä afrikkalainen kristillinen palaveri. Kristillisellä palaverilla ymmärretään perinteisen klaanipalaverin tapaista neuvoa antavaa ja ristiriitoja ratkaisevaa kokoontumista, joka tapahtuu kirkon yhteydessä ja kirkon perussanomien äärellä.<sup>46</sup> Ajatuksena kristillisessä palaverissa on, että yksilöä ei jätetä yksin vaan häntä kannetaan ja hoidetaan. Kantaa ottava ja hoitava seurakuntayhteisö voi kokonaisvaltaisella toiminnallaan olla tekemässä suurisuuntaisia yhteisön ja kulttuurin muutoksia. Aids haastaa Afrikan kirkot toimimaan hoitavana seurakuntayhteisönä kokonaisvaltaisen vapautuksen teologian kautta.

42 Vrt. Björk 2006, 308–310. Björk analysoi artikkelissaan Musa Duben, Denise Ackermanin, Isabel Apawo Phirin ja Beverley Haddadin tuotantoa. Kaikki nämä aidsista kirjoittaneet naisteologit ovat kotoisin eteläisen Afrikan maista. Björk analysoi, että eteläisen Afrikan naisteologioiden teesit muuttuvasta kirkosta ja kokonaisvaltaisen näkemys siitä, että Kristuksen kirkolla on aids, tuovat uutta ekklesiologiaa kristillisiin kirkkoihin. Björk suhtautuu osittain kriittisesti afrikkalaisten naisteologioiden teeseihin, mutta korostaa kuitenkin niiden holistisesta perinteestä nousevaa tärkeyttä.

43 Munyika 2005, 88.

44 Aidsia sosiaalisena ongelmana korostavat mm. Dube 2006. Kesän 2007 ASSR:n tutkijakonferenssi herättelee uskonnollisia yhteisöjä keskustelemaan aidsista sosiaalisena koko yhteisön ongelmana. Ks. Health, Healing & the Study of the Religions of Africa.

45 Ks. mm. Mndeme 1982.

46 wa Kasonga 1994, 59; Pobe 2001, 64.

## KIRJALLISUUS

ALBERS, ROBERT H.

1995 *Shame, a Faith Perspective*. Binghamton, NY: The Haworth Press.

AMANZE, JAMES

2006 "Christian ethics and HIV / AIDS in Africa: The stigmatisation of people living with HIV / AIDS". Prof. Amanzen esitelmä Suomen Lähetysseura (SLS) Lähetystalolla, Helsinki, maaliskuu 2006.

CONFRONTING AIDS: PUBLIC PRIORITIES IN A GLOBAL EPIDEMIC

1997 World Bank. Oxford: Oxford University Press.

BJÖRK, SARA

2006 "The Unveiling of the Patriarchal Church: African Women Theologians in Search of Ecclesiological Transformation in the Struggle against HIV and AIDS". *Swedish Missiological Themes*, 94, 3, 305–332.

CHALLENGING THE CURRENT UNDERSTANDING AROUND HIV AND AIDS

2005 *An African Perspective*. Churches United Against HIV and AIDS in Eastern and Southern Africa. Ed. Veikko Munyika, Riitta Aaltonen et.al. Nairobi, Kenia: Daystar University Publication.

CUAHA

2006 [www.cuaha.info/web/index.php?option=content&task=view&id=5&Itemid=31](http://www.cuaha.info/web/index.php?option=content&task=view&id=5&Itemid=31). Viitattu 17.12.2006.

DUBE, MUSA W.

2004 "Introduction: AfricaPraying". *AfricaPraying, a Handbook on HIV/AIDS Sensitive Sermon Guidelines and Liturgy*. Ed. Musa W. Dube. Geneva: World Council of Churches, 128–130.

2006 "Adinkra! Four hearts joined together; on becoming healing-teachers of African indigenous religion / s in HIV & AIDS prevention". *African women, religion and health; essays in honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*. Ed. Isabel Apawo Phiri ja Sarojini Nadar. Maryknoll, NY: Orbis Books, 131–156.

ESKO, MARTTI

1999 Namibian luterilaisen kirkon (ELCIN) AIDS-preventio-ohjelma. Matkaraportti 16.–25.9.1999 Windhoekissa ja Oniipassa käydyistä, Namibian luterilaisen kirkon (ELCIN) AIDS-preventio-ohjelmaa käsitelleistä seminaareista ja keskusteluista.

2006 Kirkon perheasian johtaja Martti Eskon matkaraportti. XVI International AIDS conference, 13–18 / August 2006, Toronto, Canada. <http://www.evl.fi/kkh/to/kpk/aids3.html>. Viitattu 22.3.2007.

HARAM, LIV

1999 "Women out of sight". *Modern Women in Gendered Worlds, the Case of the Meru of Northern Tanzania*. Diss. Bergen: University of Bergen.

HASU, PÄIVI

1999 *Desire and Death; history through ritual practice in Kilimanjaro*. Transactions of the Finnish Anthropological Society No. 42. Diss. Helsinki: the Finnish Anthropological Society.

HEALTH, HEALING & THE STUDY OF THE RELIGIONS OF AFRICA

2006 AASR Conference 8–13 July 2007. *African Association for the Study of Religions Bulletin* 25, 3–6.

HISTORY OF AIDS 1981–1986

2006 [www.avert.org/his81\\_86.htm](http://www.avert.org/his81_86.htm) viitattu 12.12.2006.

HISTORY OF THE HIV / AIDS EPIDEMIC WITH EMPHASIS ON AFRICA

2003 Workshop on HIV / AIDS and adult mortality in developing countries. Population Division. Department of Economic and social Affairs. United Nations Secretaria. New York, 8–13 September 2003. [www.un.org/esa/population/publications/adultmort/UNAIDS\\_WHO](http://www.un.org/esa/population/publications/adultmort/UNAIDS_WHO). Viitattu 12.12.2006.

HIV / AIDS EPIDEMIC IN THE UNITED REPUBLIC OF TANZANIA.

2005 HIV / AIDS Policy fact sheet. The Henry J. Kaiser Family foundation. October 2005. [www.kff.org](http://www.kff.org). Viitattu 12.12.2006.

XVI INTERNATIONAL AIDS CONFERENCE

2006 13–18 August Toronto, Canada. <http://www.aids2006.org/>. Viitattu 22.3.2007.

IVEROTH, PETER

2006 *The Current Impact of HIV / AIDS in Tanzania: A threat to capacity building within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*. [www.elct.org/aidsprog.html](http://www.elct.org/aidsprog.html). Viitattu 17.12.2006.

JUNTILA, REINO

2006 "CUAHA tuo yhteen ja antaa toivoa". *Hiippakuntautiset*, Helsinki, 3/06, 8–9.

KAUFMAN, GERSHEN

1996 *The Psychology of Shame; Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*. New York: Springer Publishing Company.

KGALEMANG, MALEBOGO

2004 "Deconstructing the HIV / AIDS Stigma". *Grant me Justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*, ed. Musa W. Dube and Musimbi Kanyoro. Maryknoll, New York: Orbis Books, 141–168.

LAUKKANEN, PAULI

2003 "HIV / AIDS pandemian aiheuttaman syyllisyyden taustoja". Julkai-

sematon haastattelukooste kevättalvella 2003 Namibiassa tehdyistä haastatteluista.

LINDQVIST, MARTTI

1989 *Aids, haaste kirkolle*. Helsinki: kirkon sairaalasielunhoidon keskus.

2003 "Living in the shadow of the evil; a theological encounter with taboos, guilt and shame in the context of the HIV / AIDS pandemic". CUAHA HIV / AIDS Workshop in Dar es Salaam, Tanzania 1–6 September.

MNDEME, MATHIAS GERSON

1982 "Healing Ministry in the Church in Tanzania". Doctor of Ministry thesis, Columbus, Ohio: Trinity Lutheran Seminary.

MUNYIKA, VEIKKO

2005 "Confronting HIV and AIDS related stigma and its devastating consequences". teoksessa *Challenging the Current Understanding around HIV and AIDS An African Perspective*. Churches United Against HIV and AIDS in Eastern and Southern Africa, toim. Veikko Munyika, Riitta Aaltonen et. al.. Nairobi, Kenia: Daystar University Publication, 74–117.

NOTKOLA, VEIJO, IAN M. TIMÆUS JA HARRI SIISKONEN

2000 "Mortality Transition in the Ovamboland Region of Namibia, 1930–1990". *Population Studies*, Vol. 54, No. 2, 153–167.

PENTIKÄINEN, TAPANI

2004 Nuoret seurakunta-aktivistit tahtovat toimintaa. [www.mission.fi/tiedotamme/tiedotus/aids/walvis/](http://www.mission.fi/tiedotamme/tiedotus/aids/walvis/). Viitattu 17.12.2006.

POBEE, JOHN S.

2001 "Health, healing and Religion: an African View". *International Review of Mission*, Vol XC NOS. 356 / 357 January–April 2001, 55–61.

RESPONDING TO HIV / AIDS

2006 [www.standwithafrica.org/hiv\\_aids/HIV%20DOC%203](http://www.standwithafrica.org/hiv_aids/HIV%20DOC%203). Viitattu 17.12.2006.

RICOEUR, PAUL

1992 *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.

SELIAN LUTHERAN HOSPITAL HOSPICE

2006 [www.selianlh.habari.co.tz/services](http://www.selianlh.habari.co.tz/services). Viitattu 17.12.2006.

SHEMEIKKA, RIIKKA; VEIJO NOTKOLA JA HARRI SIISKONEN

2005 "Fertility Decline in North–Central Namibia: an assessment of fertility in the period 1960–2000 based on parish registers". *Demographic Research*, Vol. 13, 83–116.

SIISKONEN, HARRI

2003 "The spread of disease: Sex, City and AIDS in Namibia". *Reclaiming the City: Innovation, Culture, Experience*. Ed. Marjaana Niemi ja Ville Vuolanto. Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura, 148–161.

2006 "Häpeä ja syrjäytyminen Afrikan aids-orpojen painolastina". *Historiallinen Aikakauskirja*, 104. vuosikerta, 174–175.

#### SUB SAHARAN AFRICA, HIV / AIDS STATISTICS

2005 Living with HIV in sub-Saharan Africa at the end of 2005. [www.avert.org/subadults.htm](http://www.avert.org/subadults.htm) viitattu 12.12.2006

#### STIEBERT, JOHANNA

2004 "Women's sexuality and stigma in Genesis and the Prophets". Grant me Justice! HIV / AIDS & Gender Readings of the Bible. Ed.. Musa. W. Dube ja Musimbi Kanyoro. Maryknoll, Ny: Orbis Books, , 80–96.

#### TANZANIA NATIONAL WEBSITE

2007 [http://www.tanzania.go.tz/hiv\\_aids.html#The%20country%92s%20response](http://www.tanzania.go.tz/hiv_aids.html#The%20country%92s%20response). Viitattu 22.3.2007.

#### THOMAS, FELICITY

2006 "Stigma, fatigue and social breakdown: Exploring the impacts of HIV / AIDS on patient and carer well-being in the Caprivi Region, Namibia". *Social Science & Medicine* Vol. 63, 3174–3187.

#### TRINITAPOLI, JENNY

2006 "Religious responses to AIDS in sub-Saharan Africa: an examination of religious congregations in rural Malawi". *Review of Religious Research*, Vol. 47:3, 253–270.

#### UNAIDS, NAMIBIA

2006 [www.unaids.org/en/Regions\\_Countries/Countries/namibia.asp](http://www.unaids.org/en/Regions_Countries/Countries/namibia.asp). Viitattu 17.12.2006.

#### VÄHÄKANGAS, AULI

2004 "The Crisis of Christian Marriage". *Marriage and Family in African Christianity*. Ed. Andrew A. Kyomo ja Sahaya G. Selvan. Nairobi: Acton Publishers, 29–52.

2005 "Church as a Healing Community? The Case of HIV / AIDS Stigma". *Africa Theological Journal*, vol.28, no. 1, 48–56.

2006 "Stigma and Shame of HIV / AIDS in the life stories of an Alpha group". *Africa in the Long Run*. Ed. Lotta Harjula ja Maaria Ylänkö. *Studia Orientalia* vol. 103. Helsinki: Finnish Oriental Society, 17–25.

#### WA KASONGA, KASONGA

1994 "African Christian Palaver: A contemporary way of healing communal conflict and crises". *The Church and Healing, Echoes from Africa*. Ed. Emmanuel Lartey, Daisy Nwachuku, Kasonga wa Kasonga. Frankfurt am Main: Peter Lang, 49–65.

# *Pohjoismaisten kirkon ulkomaan- apujen ymmärrys suhteestaan kirkkoon ja sen missioon*

## 1. TAUSTA JA KONTEKSTI

Suomessa on meneillään keskustelu kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian organisoinnista.<sup>1</sup> Keskusteluun sisältyy selkeästi kaksi suuntaa. Ensimmäinen suunta on organisaatioiden väliset suhteet, jossa keskeisenä on kysymys kirkon roolista kansainvälisen vastuun kantajana. Toinen suunta on teologinen: miten kirkossa ja järjestöissä ymmärretään kirkkona oleminen ja kirkon tehtävät.

Suomessa kirkko ja sen seurakunnat ovat alusta asti hoitaneet lähetystyönsä itsenäisten lähetysjärjestöjen kautta. Kansainväliseen diakoniaan liittyvä erityisosaaminen ja operointi siirtyivät myös kirkon sisäiseltä toimistolta itsenäiselle toimijalle, kun aiemmin kirkon ulkomaanasiain toimikunnan yhteydessä toimineesta jaostosta muodostettiin säätiö 90-luvulla. Säätiöittäminen ei vaikuttanut organisaation vastuualueisiin, vaan edelleen sen tehtävänä oli huolehtia kirkon kansainvälisen diakonian erityisosaamisesta kirkkoliittojen ja paikallisten toimijoiden työyhteydessä sekä vaikuttaa yleiseen mielipiteeseen tiedotuksen ja koulutuksen kautta.

Kotimaisessa keskustelussa on esitetty erilaisia näkökulmia siitä, miten kirkon organisaationa tulisi järjestää lähetystyöhön ja kansainväliseen diakoniaan liittyvä käytännön työ. Joissakin maissa kirkolla on oma organisaatio sekä hallinnoimassa että toteuttamassa tämänkaltaista työtä.<sup>2</sup> Meilläkin on käytetty pu-

1 Kirkon lähetystehtävä 2004 ja Ripatti 2005. Edellinen on toimikunnan mietintö, johon sisältyy ehdotus lähetystyön ja kansainvälisen diakonian organisoinnista kirkossa. Ehdotus käsiteltiin kirkkohallituksen täysistunnossa, mutta ei johtanut vielä organisaatiota koskeviin päätöksiin. Sen sijaan asetettiin selvitysmies tekemään uusi ehdotus. Selvitysmieheksi valittiin rovasti Jaakko Ripatti, joka jätti työnsä kirkkohallitukselle syyskuussa 2005 nimellä ”Lähetettynä kirkossa – jatkoselvitys kirkon, kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun yhteistyöstä”.

2 Esim. Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), jossa kirkon lähetystyö, humanitaarinen apu ja kehitysyhteistyö hallinnoidaan kirkon Global Mission -osastossa. Toi-

heenvuoroja, joissa on toivottu kirkon huolehtivan myös operationaalisen tason työstä. Toisaalta on vahvasti puolustettu nykyisen järjestelmän säilyttämistä ja esitetty sen kehittämistä niin, että kirkon näkemykset työn painopisteistä ja visiosta tulisivat paremmin huomioiduiksi eri toteuttavien organisaatioiden taholta.<sup>3</sup>

Keskusteluun liittyvää teologiaa hallitsee lähetysteologia. Lähetysteologian sisältö on hyvin laaja, käsittäen käytännössä kaikki kirkollisen elämän alueet pelastuskäsityksestä kirkko-oppiin. Diakonian teologinen tutkimus ja keskustelu ovat puolestaan keskittyneet pääasiassa diakoniatyön käytännöllisiin kysymyksiin ja itse teologinen reflektio diakonian teologisista merkityksistä ja sisällöstä on jäänyt vähäisemmälle. Lähetysteologiassa diakoniaa sivutaan usein lähetystyön tavoitteiden näkökulmasta, joten siinäkin yhteydessä diakonian itseyttä ei sanottavasti ole selkiytynyt.<sup>4</sup>

Suomalaisessa keskustelussa<sup>5</sup> varsin yleinen toteamus on, että lähetystyö ja kansainvälinen diakonia kuuluvat kirkon olemukseen: kirkon kuuluu sekä julistaa että palvella. Tähän liitetään ajatus, jonka mukaan näitä kahta ei tule erottaa. ”Sanan julistusta ja rakkauden palvelua ei voi eikä saa erottaa toisistaan, vaan ne ovat kirkon yhden ja saman lähetystehtävän kaksi puolta.” (Kirkon lähetystehtävä 2004, 17).<sup>6</sup> Asiaa lähestytään myös puhumalla kristillisestä todistuksesta. Julistus että palvelu ovat molemmat todistusta. Todistus on nimenomaan todistusta Jumalan rakkaudesta ja Kristuksen ylösnousemusvoimasta. Kaikkien ihmisten tulisi päästä kosketuksiin tämän todistuksen kanssa, jotta he voisivat ottaa sen sisällön vastaan. Käydyn keskustelun ongelmana on, ettei näiden lausumien yhteyteen tuoda käytännön ulottuvuutta. Siten ei tule pohdittavaksi se, mitä julistuksen ja palvelun yhteenliittyminen tai erillisyyys käytännössä tarkoittaa. Onko olemassa organisoitua kristillistä palvelua, jonka ei katsota sisältyvän

---

saalta Yhdysvalloissa on lukuisia erityistoimijoita, joiden kanssa ELCA:n Global Mission tekee yhteistyötä. ELCA 2006.

3 Hyvä yhteenveto aiemmasta keskustelusta on mietinnössä Koko kirkon missio, 1998.

4 viitteeseen Henttonen 1997, 11, 14–15, 22, 180, Ryökäs 2002, 412, Ryökäs 1991, 179–180.

Lähetysteologiasta ks. esim. Ahonen 2000 sisällysluettelo, josta käy hyvin ilmi lähetysteologian laaja-alaisuus.

5 Keskustelua on käyty paitsi mietinnöissä, myös lehtien palstoilla ja seminaareissa. Ripatti 2005, Kirkon lähetystehtävä 2004, Koko kirkon missio 1998, Kirkon Ulkomaanapu – pyyteetön auttajamme 2006, Kirkon Ulkomaanavun teologia ja tehtävä ovat kirkkaina 2006, Lähetystyön loppu 2006 sekä Kirkkomme lähetys -lehti 1 / 2006. Jälkimmäisessä numerossa on selostus Kirkon lähetystyön keskuksen 30-vuotisseminaarista.

6 Lainauksen jälkeen pohditaan evankelioimis-termin määrittelyä. Siitä esitetään kolme erilaista, mutta tavallaan sisäkkäistä näkemystä: evankeliumin sanallinen julistaminen ei-kristityille, sanallinen julistaminen ja evankelinen palvelu (diakonia, hoitotyö, katastrofiapu jne.), koko kirkon elämä. Mitä tämä tarkoittaa lähetystyön kannalta, ei kuitenkaan selkiydy, kun tämän jälkeen viitataan siihen, että evankelioiminen kuuluu kirkon olemukseen, joten yhdistyksen tai herätysliikkeen toiminta ei vapauta seurakuntaa sen missio-naarisesta vastuusta. Kirkon lähetystehtävä 2004, 17–18.



kristilliseen todistukseen? Tai puuttuuko sellaiselta evankelioimiskampanjalta, johon ei sisälly palvelun elementtiä, lähetystyön intentio?<sup>7</sup>

Merkittävä puheenvuoro, jolla on annettavaa myös suomalaisen keskusteluun, on vuonna 2004 ilmestynyt Luterilaisen maailmanliiton lähetysasiakirja *Mission in Context*<sup>8</sup>, jossa kirkon missio nähdään kokonaisvaltaisena ja kontekstuaalisena. Se ilmenee julistuksena, palveluna, oikeudenmukaisuuden puolustamisena, pelastuskokemuksena, tervehdyttämisenä sekä uskontojen välisenä dialogina. Asiakirjassa korostetaan yhteisöllisyyttä. Kirkkoyhteisön toimesta tapahtuvat kaikki sen toiminnot.<sup>9</sup> Jokaisen toiminnon toteuttajien tulisi kokea liittyvänsä kirkon missioon. Palvelu on evankeliumin välittämistä ihmisille monin eri muodoin: välittömänä arkipäivään liittyvänä palveluna, yhteisön rakentamiseen vaikuttamisena, hätäapuna, humanitaarisena apuna, jälleenrakennustyönä ja erilaisina huoltotoimenpiteinä.<sup>10</sup> Tämä käsitys diakoniasta yhteisön toimintona, evankeliumin keskeisenä osana ja jopa evankelioimisen yhtenä muotona, on oleellinen diakoniaan erikoistuneille työmuodoille, viranhaltijoille ja organisaatioille.

Suomessa käydyssä keskustelussa on noussut esiin Kirkon Ulkomaanavun itseymmärrys. Osittain väärinkäsityksestä johtuen syntyi kirjoituksia, joissa peräänkuulutettiin Kirkon Ulkomaanavun sitoutumista kirkon lähetystehtävään.<sup>11</sup>

---

7 Kirkon lähetystehtävä -mietinnössä todistukseen liitetään myös kolmas elementti, yhteys. Tätä ei käsitellä varsinaisessa selvitysosassa, mutta se tulee näkyviin itse käytännön ehdotuksessa. Kirkon kokonaisvaltainen lähetystehtävä kutsuu todistamaan Jumalan varauksesta rakkaudesta julistuksen, palvelun ja keskinäisen yhteyden kautta. Kirkon lähetystehtävä 2004, 40. Koko kirkon missio 1998 -mietinnössä sen sijaan ei eri termejä ole käytetty johdonmukaisesti. Toisaalta puhutaan todistamisesta sanoin ja teoin (s. 22), toisaalta erotetaan todistus ja palvelu (s. 22). Vielä mietintö toteaa, että "sanaan 'mission' sisältyvät todistus, kasvatus, oikeudenmukaisuuden edistäminen, palvelu sekä avustus- ja kehitystyö (kirkon konstituutio)" (s. 35). Intentiosta ks. Ahonen 2000, 48–49, 160.

8 *Mission in Context* 2004.

9 Its practice calls for the participation of the whole church, women and men, young and old. Being holistic, mission flows from the being of the church as worshipping, messenger, serving, healing, and oikumene community. *Mission in Context*, 36). Yhteisökeskeisyys näkyy laajasti lähetysten käytäntöjä käsittelevässä osassa jo otsikkotasolla, *Mission in Context*, 46–54.

10 Palvelusta todetaan nimenomaan, ettei siihen välttämättä liity sanojen käyttöä. The primary aim is to share with all people, in concrete ways, the abundant life promised by the gospel, without necessarily "vocalizing" or verbalizing it in any way. *Mission in Context* 2004, 49. Luterilaisen maailmanliiton diakoniaa koskevassa neuvottelun kirjelmässä vuonna 2002 todetaan, että diakonia on itse evankeliumin keskuksessa ja olennainen osa opetuslapseutta: Diakonia is central to what it means to be the Church. As a core component of the gospel, diakonia is not an option but an essential part of discipleship. Diakonia reaches out to all persons, who are created in God's image. While diakonia begins as unconditional service to the neighbor in need, it leads inevitably to social change that restores, reforms and transforms. *Prophetic Diaconia* 2002, 2.

11 Esim. *Elämään-lehti* 8/2006, joka oli otsikoitu "Lähetystyön loppu". Väärinkäsitys lähti liikkeelle kirkkohallituksen täysistunnon, Jaakko Ripatin esitystä koskevaan esittelyteks-

Oleelliseksi keskustelussa paljastui juuri se, millä tavalla jokin organisaatio itse määrittelee suhteensa omaan toimintaympäristöönsä ja yhteistyökumppaneihinsa ja toisaalta miten kirkko määrittelee sen työyhteydessä olevat organisaatiot. Puhuttaessa kirkon missiosta, ei voi myöskään sivuuttaa asiaan liittyviä teologisia perusteluja.

Tässä artikkelissa selvitetään pohjoismaisten kirkon ulkomaanapujen käsitystä niiden suhteesta kirkkoon ja sen missioon. Aluksi tarkastellaan kunkin organisaatiota ja organisatorisia liittymäkohtia paikallisiin kirkkoihin, sitten niiden omia ilmaisuja tai kuvauksia niiden suhteesta kirkkoon/kirkkoihin. Lopussa on yhteenveto. Artikkelissa käsitellään seuraavia kansainvälisen diakonian kirkollisia organisaatioita: Norjan Kirkon Ulkomaanapu (Kirkens Nødhjelp, tässä lyhenteenä KN), Tanskan Kirkon Ulkomaanapu (Folkekirkens Nødhjælp, lyhenteenä FN), Ruotsin Kirkon Ulkomaanapu (Lutherhjälpen, lyhenteenä LH) ja Kirkon Ulkomaanapu (Kyrkans Utlandhjälp, lyhenteenä KUA).

## 2. NORJAN KIRKON ULKOMAANAPU, KN

### 2.1. KN:n organisaatio

KN on itsenäinen diakoninen ja ekumeeninen organisaatio. Sen taustalla ovat merkittävimmät kristilliset kirkot Norjassa. Itsenäisyys näkyy toiminnan suunnittelussa ja toteutuksessa. Kirkot ovat vahvasti edustettuina KN:n hallituksessa. Norjan kirkolla (ev.lut.) on hallituksessa edustaja kustakin hiippakunnasta (joiden joukossa on yksi alle 25-vuotias nuorisoedustaja sekä saamelaisten kirkolliskokouksen edustaja) ja seitsemän kirkolliskokouksen asettamaa jäsentä. Nuoriso- ja evankelioimisjärjestöillä on yhteensä viisi edustajaa, helluntaiherätyksellä kaksi ja lisäksi yksi edustaja Norjan Vapaakirkosta, Vapaitten evankelisten seurakunnista, baptisteista, Lähetysliittokirkosta, Pelastusarmeijasta ja Metodistikirkosta. Muillakin kristillisillä tunnustuskunnilla on oikeus anoa jäsenyyttä hallitukseen.<sup>12</sup>

Hallitus kokoontuu vain kerran vuodessa. Sen tehtävänä on valita johtokunnan puheenjohtaja ja jäsenet, ottaa vastaan ja hyväksyä keskeiset asiakirjat ja linjaukset ja nimittää valintakomitea. Johtokunnan tehtävänä on hyväksyä toiminta- ja taloussuunnitelma sekä vuosikertomus. Lisäksi se valitsee pääsihteerin. Valintakomitea on viisijäseninen ja valmistelee henkilönimitykset eri toimi-

---

tissä olleesta lauseesta, jonka mukaan KUA ei katso voivansa sitoutua kirkon lähetystehdävän toteuttamiseen sen vuoksi, että se pitää itseään "kirkon kansainvälisen diakonian erityistoimijana, jonka työn painopisteet ovat diakonia, kehitysyhteistyö, humanitaarinen apu ja kirkkojen välinen yhteistyö". Kirkkohallituksen täysistunnon pöytäkirja 2005, § 146. Tässä lauseessa kuitenkin yhdistyivät KUA:n antamasta lausunnosta kaksi ajatusta, jotka eivät kuuluneet yhteen. Lausunnossaan KUA ei irtisanoutunut kirkon lähetystehdävästä, mutta pyysi kylläkin termistön selkiennyttämistä. KUA:n hallituksen pöytäkirja 30.1.2006, liite.

<sup>12</sup> Stattutter, 4 § a.

ja luottamuselimiin. Sen valmistelemassa ehdotuksessa johtokunnan jäseniksi tulee sisältyä sekä Norjan kirkon, että muitten kirkkokuntien edustajia, naisia ja miehiä sekä henkilöitä eri ikäluokista.<sup>13</sup>

## 2.2. KN:n kuvaus suhteestaan kirkkoon ja sen missioon

KN:n säännöissä ja perusasiakirjoissa sanotaan, että se on kirkkopohjainen ja kirkkojen omistama organisaatio. Työn toteuttamisessa kirkot ja kirkolliset organisaatiot ovat ensisijaisia kumppaneita, mutta myös muita tahoja voidaan käyttää tilanteen niin vaatiessa. Sekä hallinnollisesti että sopimustensa perusteella KN on selkeästi ekumeeninen. Hallintoon osallistuvat norjalaiset kirkot yli tunnustuskuntarajojen. Tämän lisäksi perusteasiakirjassa todetaan, että KN haluaa toimia koko maailmanlaajan Kristuksen kirkon työyhteydessä ja osallistua ekumeeniseen liikkeeseen.

KN korostaa kuitenkin itsenäisyyttä. Tämä koskee suunnittelua, operaatioita ja taloutta. Tämä antaa mahdollisuuden tarvittaessa nopeaan toiminnan uudelleen suuntaamiseen, kumppaneiden valitsemiseen tilanteen mukaan ja monipuoliseen taloudelliseen pohjaan. Itsenäisyydessä on siis ennen kaikkea kyse toiminnan edellytysten turvaamisesta nopeasti muuttuvissa olosuhteissa.<sup>14</sup>

Asiakirjoissa näkyy vahva liittyminen luomisen teologiaan. Se näkyy työn perusteita selvitettäessä puheena Jumalan luomistyöstä, luomakunnasta tai ihmisen vastuusta luomakunnan hoitajana. Perusarvojen taustana on usko ihmiseen Jumalan kuvana ja siitä nousevaan ihmisten keskinäiseen samanarvoisuuteen sekä oikeuksiltaan että velvollisuuksiltaan. Ihmisarvomme on annettu luomisessa. Kaikki ihmiset ovat riippuvaisia toisistaan ja siksi jokainen on myös kutsuttu taisteluun ihmisyyttä ja koko luomakuntaa tuhoavia voimia vastaan. Luomisen perusteella kaikki kuuluu Jumalalle, joten kukaan ei voi toimia maailmassa ikään kuin muilla ei olisi oikeuksia yhteisiin luonnonvaroihin. Tämä yhteinen omistajuus ulottuu yli sukupolvien.<sup>15</sup>

Luotu ihmisyyys toteutuu neljässä suhteessa: Jumalaan, luontoon, toisiin ihmisiin ja itseensä. Näitä suhteita kuvaa KN:n mukaan perinteinen kristillinen tapa puhua diakoniasta (palvelu), koinoniasta (uskovien yhteisö) ja oikumeniasista (Jumalan talous). Neljän perussuhteen rikkoutuminen näkyy sekä rikkaiden että köyhien, valtaa pitävien, että vallasta osattomien elämässä. Jumalan käskyn mukaisesti KN keskittyy työssään köyhiin. Suhteessa varakkaisiin ja valtaapitäviin KN kokee kutsumukseksi vaikuttamistoiminnan.<sup>16</sup>

13 Stattutter, 5 § ja 6 §.

14 Stattutter 2 §, Prinsippdokumentet, 2–3, 5–6.

15 Prinsippdokumentet, 4. GPS 2005–2009, 4–5.

16 GPS 2005–2009, 5. Diakonia, koinonia ja ekumenia yhdistettynä ihmisarvoon (ja yleismaailmalliseen ihmisoikeuksien julistukseen) antaa KN:lle analyyttisen välineen, jota kutsutaan ”ihmisarvokolmioksi”. Sen osat ovat: ihmisarvo, inhimillinen kehitys ja inhimillinen

Koko toiminnan tavoitteena on tuoda maailmassa julki (Kolmiyhteisen) Jumalan rakkaus. Tämä rakkaus synnyttää myötätunnon ihmisten välille. Myötätunnon esikuvana on Jeesus Kristus, joka kutsuu ihmisiä ilmaisemaan rakkautensa toisia palvelemalla. Jeesuksen elämässä näkyy se, miten Jumala suhtautuu maailmaan ja ihmisiin. Siinä kuvastuu Jumalan tahto, jonka mukaan köyhät ja sorretut tulevat saamaan oikeuden. Jeesuksen esimerkki näyttää, miten tämän tahdon toteuttaminen voi tulla todeksi meidän elämässämme. Käytännössä tämä näkyy KN:n työssä erilaisten köyhien valtaa rajoittavien rakenteitten ja mahdollisuuksien puutteesta johtuvien esteiden poistamisena.<sup>17</sup> Näin liitytään toisen uskonkappaleen sovitusta ja Jeesuksen tuomiovaltaa kuvaaviin lausumiin.

KN korostaa omaa kirkollisuuttaan, mutta samalla myös tehtävänsä ominta-keista luonnetta. Kyse on norjalaisten kirkkojen diakonian ja kehitysyhteistyön erityisjärjestö. Diakoniassa palvelee Jumalaa palvelemalla ihmisiä. Tavoitteena ei ole uusien ihmisten tuominen koinoniaan (uskovien yhteisöön). Diakonian juuret ovat jumalanpalvelusyhteisössä. Sen työalueena on koko inhimillinen yhteisö (oikumenia), ei vain kristittyjen yhteisö. Diakoniaa ei siten myöskään uloteta vain alueellisen kirkon toimintapiiriin. KN pitää itseään norjalaisena, kirkollisena ja kansainvälisenä toimijana globaalin oikeudenmukaisuuden hyväksi. Sen keskeisenä organisatorisena pohjana ja toimeksiantajana ovat norjalaiset paikallisseurakunnat.<sup>18</sup>

### 3. TANSKAN KIRKON ULKOMAANAPU, FN

#### 3.1. FN:n organisaatio

FN:n on itsenäinen, kirkkopohjainen humanitaarinen järjestö, joka tekee kansainvälistä diakoniaa antamalla hätäapua, tekemällä kehitysyhteistyötä, tiedottamalla ja vaikuttamalla. Sen hallituksessa ovat edustettuina Tanskan Kansankirkon ulkoasiainneuvosto, jokainen hiippakunta, Tanskan Lähetysneuvosto, Tanskan kirkkojen neuvosto, Tanskan vapaakirkkojen neuvosto, yhteistyöjärjestöt (kolme edustajaa), FN:n lahjoittajat (kaksi), FN:n käytettyjen vaatteitten kaupat (kaksi), FN:n keräyspäälliköt (kaksi), FN:n vapaaehtoiset (kaksi) ja FN:n työntekijät (kaksi). Lisäksi hallitus voi valita neljä edustajaa täydentämään sen osaamisalueita.<sup>19</sup> Hallitus nimittää johtokuntaan seitsemän jäsentä, hyväksyy vuosikertomuksen, tilinpäätöksen, FN:n päätavoitteet ja vastaa keskeisistä organisaatiota koskevasta kehitystyöstä.<sup>20</sup>

---

turvallisuus. Mt. sivu 5.

17 Prinsippdokumentet, 7–8. GPS 2005–2009, 6–8.

18 GPS 2005–2009, 10, 12.

19 Vedtaegter, § 9. V & P 2006–2010, 3.

20 Vedtaegter, § 11.

Johtokuntaan kuuluu enimmillään yksitoista jäsentä. Hallitus asettaa seitsemän jäsentä, FN:n työntekijät yhden jäsenen. Johtokunta voi lisäksi kutsua kolme jäsentä. Jäsenet valitaan nelivuotiskaudeksi. Johtokunnan tehtävänä on huolehtia päivittäisjohtamiseen tarvittavista välineistä, kuten toiminta- ja taloussuunnitelmasta. Se valitsee myös pääsihteerin sekä muun henkilökunnan. FN:lla on lisäksi ulkomaisista kumppaneista koostuva ohjausryhmä, jonka tehtävänä on toimintatapoja ja strategiaa koskeva neuvonta.<sup>21</sup> Elintärkeänä FN pitää laajaa vapaaehtoisten toimijoiden joukkoa, jotka toimivat käytettyjen vaatteitten kauppoissa, varainhankinnassa ja kirkon organisaatioissa. Nuorisolla on vahva osuus vapaaehtoisjoukossa. Vapaaehtoisuus onkin ollut alusta asti keskeisellä sijalla organisaation työnäyssä.<sup>22</sup>

### 3.2. FN:n kuvaus suhteestaan kirkkoon ja sen missioon

FN pitää tärkeänä sitä, että itsenäisyydestään huolimatta sillä on vahvat ja suorat suhteet kansankirkkoon. Lisäksi sillä on hyvät yhteydet muihin tanskalaisiin kristillisiin yhteisöihin. Tämä näkyy sekä kirkkojen jäsenyytenä FN:n hallituksessa että FN:n edustajien jäsenyyksinä kansankirkon toimikunnissa. FN:n työssä ekumeenisuus näkyy jäsenyyksinä sekä FN:ssa että FN:n edustajien jäsenyyksinä muissa yhteisöissä. Ekumeenisuutta kuvastaa myös yhteistyökumppaneiden valinta.<sup>23</sup>

Vapaaehtoisuus ei ole vain FN:iin sitouttavaa, vaan mahdollisuus osallistua maailman muuttamiseen kansainvälisen diakonian kautta. Diakonia määritellään viiden perusprinsiipin kautta. Sen keskeinen tavoite on vapauttaa köyhät ja sorretut auttamalla heitä löytämään omat oikeutensa. Sen toiminta suuntautuu kaikkein köyhimpien ja syrjäytettyjen auttamiseen. Diakonian tulee vaikuttaa myös yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja valtaapitäviin. Tässä sitä auttaa vahva ruohonjuuritason tilanteen tuntemus. Diakonia toteutuu yhteistyönä, jossa sekä pohjoisen että etelän kumppanit ovat tasavertaisia. Yhteistyön mahdollistaa läheisestä, avoimesta ja toisen huomioon ottavasta dialogista syntyvä molemminpuolinen kunnioitus. FN:n mukaan diakonian tulee olla kokonaisvaltaista, osallistavaa ja niin yksilöihin kuin rakenteisiin vaikuttavaa toimintaa.<sup>24</sup>

Teologisesti painotetaan kristillistä ihmiskäsitystä, jonka mukaan sekä elämä kuoleman jälkeen että ennen kuolemaa ovat arvokkaita. FN:n mottona on: "Us-

21 Vedtaegter, § 12.

22 Den virkelige opgave for os er at nå til det sted, hvor de frivillige siger vi og ikke I om Folkekirkens Nødhjælp. Stig Glent Madsen, korkeimman oikeuden tuomari ja FN:n hallituksen entinen puheenjohtaja. Årsfolder 2005–2006, 13. Vapaaehtoisuuden katsotaan nousevan grudtvigilaisesta kansanopistoperinteestä. Organisaation tulee olla avoin ja vapaaehtoisilla mahdollisuus vaikuttaa toimintoihin. V & P 2006–2010, 9.

23 V & P 2006–2010, 3. Årsfolder 2005–2006, 12.

24 V & P 2006–2010, 4.

komme elämään ennen kuolemaa.” Ihmisarvo on luomisessa annettu jokaiselle. Tähän perustuen ihmiset ovat luonnostaan yhteisöllisiä ja tarvitsevat lähimmäisenrakkautta. Jokainen kristitty ja kirkko kokonaisuudessaan on kutsuttu toimimaan rauhan, tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden puolesta. Siten kaikenlainen erottelu ja eriarvoisuus ovat vastoin kristillistä ihmiskäsitystä. Jokaisen kristityn tehtävänä on auttaa niitä, jotka ovat puutteessa riippumatta heidän rodustaan, sukupuolestaan, uskonnostaan tai poliittisesta mielipiteestään.<sup>25</sup>

Perusasiakirjoissa tähdennetään sitä, että FN on kirkollinen organisaatio, jolla on kirkon sille antama mandaatti toimia kansainvälisen diakonian erityiselimänä. Vapaaehtoistoiminnan keskeisyys antaa tälle oman leimansa, sillä sitä kautta sekä kirkon jäsenet että muut FN:n periaatteisiin sitoutuva voi toimia kirkon diakoniassa.

## 4. RUOTSIN KIRKON ULKOMAANAPU (LH)

### 4.1. LH:n organisaatio

LH on Ruotsin kirkon organisaatio kehitysyhteistyötä, katastrofiapua ja kansainvälisen oikeudenmukaisuuden edistämistä varten. Kirkossa kansainvälinen diakonia, lähetystyö ja evankeliointi ovat saman johtokunnan alaisia, mutta jokaisella on oma operationaalinen elimensä.<sup>26</sup> Ruotsissa nämä työalat ovat kirkolliskokouksen alaisen johtokunnan johdossa ja kirkon hallinnossa eri toimijoiden tehtävät on määritelty selväpiirteisesti. Johtokunnan tehtävänä on suunnitella ja kehittää kirkon ja sen seurakuntien kansainvälistä diakoniaa ja lähetystyötä. Siitä, miten tämä järjestely palvelee itse työtä, on käyty keskustelua kirkon sisällä.<sup>27</sup> LH:n perusasiakirjat laaditaan kirkolliskokouksen alaisen johtokunnan toimesta. Kirkolliskokous ottaa vastaan ja hyväksyy myös johtokunnan alaisten toimintojen vuosikertomukset. Johtokunnan tehtävänä on suunnitella ja kehittää Ruotsin kirkon ja sen seurakuntien toimintoja, sitoutumista ja varainhankintaa kansainvälistä diakoniaa ja lähetystyötä varten. Johtokunnan kokouksissa LH:n johtajalla on läsnäolo-oikeus.

---

25 Tasa-arvoisuuden tulee ulottua myös auttajan ja autettavan väliseen suhteeseen. V & P 2006–2010, 4, 9, 12. Årsfolder 2005–2006, 13.

26 Kansainvälisestä diakoniasta vastaa Lutherhjälpens ja lähetystyöstä Svenska kyrkans mission. Johtokunnan työskentelyyn osallistuu myös sisä- ja ulkolähetysjärjestö Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen. Kyrkomötet 2002:1, 65.

27 Kyrkomötet, 2003:1, 59. Keskustelussa on nostettu esiin myös organisaatioiden sulauttaminen, mikä puolestaan on herättänyt levottomuutta ihmisissä puolin ja toisin. Ymmärrystä kunkin organisaation omaleimaisuuden ja siitä nousevaan ihmisten haluun sitoutua juuri omaan organisaatioon korostetaan. Kyrkans Tidning 1.2.2006, Omdaning oroar internationella ombud.

## 4.2. LH:n kuvaus suhteestaan kirkkoon ja sen missioon

LH kuvaa itseään sekä kirkon kehitysyhteistyön, katastrofiavun ja vaikuttamistoiminnan välineeksi että kirkon sisällä toimivaksi organisaatioksi, jonka parissa sitoutuneet ihmiset saavat mahdollisuuden toimia maailman muuttamiseksi entistä oikeudenmukaisemmaksi. LH näyttää vahvasti operationaaliselta organisaatiolta. Sen perusasiakirjat, strategia ja painopisteet määrittelee kirkkohallituksen alainen johtokunta. LH:llä ei näytä olevan tarvetta määrittellä omaa suhdettaan kirkkoon eikä sen missioon.

## 5. KIRKON ULKOMAANAPU, KUA

### 5.1. KUAn organisaatio

KUA on itsenäinen säätiö, jonka tarkoituksena on tukea aatteellisesti ja taloudellisesti Suomen evankelis-luterilaisen kirkon harjoittamaa ulkomaista ja kirkkoyhteistyötä ja kansainvälisyyskasvatusta. Sen työtä johtaa Suomen evankelisluterilaisen kirkon ulkoasiainneuvoston asettama hallitus. Hallitukseen kuuluu yksitoista jäsentä, joilla on kolme varajäsentä. Varajäsenten kutsumisjärjestyksen päättää kirkon ulkoasiainneuvosto. Hallitus voi nimetä työjaoston, jonka tehtäviin kuuluu lähinnä päivittäisjohtamisen alaan liittyviä tehtäviä. KUAn toiminnanjohtajalla on läsnäolovelvollisuus ja puheoikeus hallituksen ja sen työjaoston kokouksissa, muttei äänioikeutta niiden päätöksissä. Toiminnanjohtajan tehtävänä on päivittäisjohtaminen hallituksen ja työjaoston ohjeiden mukaan.<sup>28</sup> Hallituksen jäsenet edustavat sekä kirkon että yhteiskunnan eri tahoja. Perinteisesti hallitukseen on kuulunut yksi piispoista, vaikkeivät säätiön säännöt sitä edellytäkään. Lisäksi hallitus on kutsunut asiantuntijoiksi sekä kirkon lähetystyön keskuksen että kirkon diakonia- ja yhteiskuntatyön edustajat.<sup>29</sup>

### 5.2. KUAn kuvaus suhteestaan kirkkoon ja sen missioon

KUAn säännöissä ja strategiassa kirkollisuutta korostetaan. Suhde kirkkoon ja sen seurakuntiin syntyy sekä palvelutehtävästä että kirkon perustehtävän toteuttamisesta. Kyse on pohjimmiltaan kristilliseen uskoon perustuvasta vakauksesta, jonka mukaan itse usko muuttuu näkyväksi palvelun kautta. Se välittää Jumalan rakkauden käytännön tekoina ihmisille. Työn eri muodot (kehitysyhteistyö, katastrofiapu, ihmisoikeus- ja rauhatyö sekä vaikuttamistoiminta) perustellaan tällä kristillisellä palvelutehtävällä eli diakonialla. Diakonia määrittellään kaikkein heikoimmassa asemassa olevien tukemiseksi ja auttamiseksi sekä heidän kanssaan ja heidän hyväkseen toimimiseksi.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> KUAn säännöt, § 1, § 5–8.

<sup>29</sup> KUAn vuosikirja 2006, 55.

<sup>30</sup> Strategia 2005–2008, 3, 5. KUAn vuosikirja 2006, 3.

Työ ulottuu kaikkiin sukupuolesta, etnisestä taustasta, kulttuurista, uskonnosta tai poliittisesta vakaumuksesta riippumatta.<sup>31</sup> Tätä perustellaan jokaisen ihmisen loukkaamattomalla ihmisarvolla. Ihmisarvolle ei anneta mitään erityistä, teologista perustelua. Ihmisarvon toteutumattomuus näkyy nälkänä, puhtaan veden ja terveyden puutteena, perustoimeentulon ja demokraattisten oikeuksien poissaolona.<sup>32</sup>

Suhdetta kirkkoon määrittää paitsi organisatorinen yhteys, myös KUAn itselleen katsoma rooli toimia kirkossa diakonian puolestapuhujana: KUA kutsuu kirkkoa muistamaan oman perustehtävänsä ja profeettallisen kutsumuksensa. Tässä näkyy samalla KUAn itsenäisyys: operaatioiden hallinta on sen omissa käsissä, vaikka yhteys kirkkoon on elimellisesti, henkisesti ja hengellisesti läheinen. Operationaalinen itsenäisyys merkitsee työn joustavaa hallinnointia ja ammattimaisuuden korostumista. Työn kautta tuleva ymmärrys ja kokemus antavat sen ulottuvuuden, josta KUAlle syntyy oma tehtävänsä kirkon sisällä. Muistuttamisen ja tiedonvälityksen lisäksi KUA pitää tärkeänä nuorten ja aikuisten innostamisen mukaan käytännön toimintaan oikeudenmukaisuuden puolesta. KUAn mottona on ”tekoja ihmisarvon puolesta”.<sup>33</sup>

Seurakunnat ovat KUAn tärkein kotimainen sidosryhmä. Tämä näkyy sekä haluna palvella seurakuntia niiden omassa kansainvälisen diakonian toimissa että seurakuntien äänen kuuntelemisena yhteyshenkilöverkoston (n. 900 yhteyshenkilöä, keskimäärin enemmän kuin yksi jokaisessa seurakunnassa) ja seurakuntien jäsenten antaman palautteen kautta. Kotimaisen ulottuvuuden lisäksi korostetaan kansainvälisiä, ekumeenisiä yhteyksiä.<sup>34</sup>

## 6. KIRKON ULKOMAANAPUJEN ITSEYMMÄRRYS

Pohjoismaisia kirkon ulkomaanapuja yhdistää melko mutkattomasti ilmaistu yhteys kirkkoon ja sen perustehtävään. Organisatorisesti yhteys on erilainen niin, että Ruotsissa suhde on hallinnollisesti kaikkein voimakkain, muissa välillinen. Norjan ja Tanskan kirkkojen ulkomaanavut ovat sekä hallinnollisesti että toiminnallisesti ekumeenisiä järjestöjä. Molemmilla organisaatioilla on silti luterilaisen kirkon edustus ylimmässä päättävässä elimessä erittäin vahva. Norjassa

31 Tätä kutsutaan ”humanitaariseksi” periaateksi. KUAn vuosikirja 2006, 3.

32 Strategia 2005–2008, 3. Ihmisarvo-käsitteen ulottuvuuksissa liitytään YK:n ihmisoikeuksien julistukseen ja kansainvälisiin ihmisoikeusasiakirjoihin. Käsitteen taustalla on pitkään jatkunut keskustelu ihmisoikeuksien roolista ja merkityksestä kehityksessä. YK-järjestelmässä ihmisoikeusperustaisuus nähdään käsitteellisenä kehyksenä, joka perustuu kansainvälisiin ihmisoikeusstandardeihin ja joka edistää ja suojelee ihmisoikeuksia ja pyrkii sisällyttämään nämä normit kaikkeen kehitysyhteistyöhön. KUAn vuosikirja 2006, 24.

33 Vastuu kirkosta on ilmaistu avoimesti: Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa erityisenä KUAn tehtävänä on muistuttaa kirkkoa sen profeettallisesta tehtävästä. Strategia 2005–2008, 6.

34 Strategia 2005–2008, 6, 10.



sekä kirkolliskokouksella, jokaisella hiippakunnalla että kirkon erillisorganisaatioilla on edustajansa sen hallituksessa.

Lutherhjärpeniä lukuun ottamatta muut korostavat kirkollisuuttaan. Kirkollisuutta ei tuoda esille niinkään organisaation kuin teologian kannalta: jokainen ilmaisee liittyvänsä kirkon perustehtävään ja olevansa kirkon palveluksessa perustehtävän toteuttamisessa. Suomen Kirkon Ulkomaanapu nostaa vahvasti esille kirkon teologian ja sen diakoniset perusteet. Samalla KUA kuvaa muista poiketen myös omaa tehtäväänsä suhteessa kirkkoon. Tämä tehtävä on muistuttajan ja innostajan rooli. Itsenäisyyttä pidetään tärkeänä, tässä jälleen poikkeuksena Lutherhjärpen, joka ei puhu tästä mitään. Norjan FN perustelee itsenäisyyttä ennen kaikkea operaatioiden näkökulmasta: kehitysyhteistyö ja katastrofiapu edellyttävät ammattimaista ja joustavaa päätöksentekoa. Hallinnon joustavuutta ja sen palveluasemaa itse työn tavoitteiden kannalta korostaa myös KUA.

Pohjoismaisten kirkkojen ulkomaanavut kokevat siis itse olevansa osa kirkon perustehtävää. Erityisenä kutsumuksena on kristillinen palvelu, joka kohdistuu maailman köyhimpien hyväksi, toimintana oman maan rajojen ulkopuolella sekä vaikuttamis-, innostamis- ja varainhankinnan toimintoina oman maan rajojen sisällä. Yhteys kirkkoon (kirkkoihin) on sekä niiden sääntöjen että strategioiden ilmaisuissa vahva.

Tässä artikkelissa on käytetty vain organisaatioiden perusasiakirjoja (säännöt, strategia, vuosikirja). Omat tutkimusaiheensa antaisivat kunkin organisaation johtajien ja muiden työntekijöitten tekemä teologia, organisaatioihin liittyvä yleinen keskustelu kirkossa (kirkoissa) tai niiden materiaalien antamat perustelut organisaatioiden työlle.

## KIRJALLISUUS

AHONEN, RISTO A.

2002 Lähetyksen uudella vuosituonnilla: maailmanlähetyksen teologiset perusteet. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

ELCA

2006 *www.elca.org: Evangelical Lutheran Church in America -kotisivut.*

GLP

2004 *Sammen for en rettferdig verden – I arbeid for menneskers verdighet 2005–2009: Global strategiplan for 2005–2009.* Oslo: Kirkens Noedhjelp.

KIRKKOHALLITUKSEN TÄYSISTUNTO

2005 *Pöytäkirja, § 146.*

## KIRKKOMME LÄHETYS -LEHTI

2006 *Muutos, sovinto, voimaannuttaminen*. Päätoimittaja Jaakko Mäkelä. Helsinki. Kirkon Lähetystyön keskus. 2006, 1.

## KIRKON LÄHETYSSTEHTÄVÄ

2004 *Kirkon lähetystyön neuvottelukunnan mietintö*. Suomen ev.-lut. kirkon keskushallinto. Sarja C 2004:5.

## KIRKON ULKOMAANAPU – PYYTEETÖN AUTTAJAMME?

2006 *Puheenvuoro*. Reijo Junttila. Kotimaa – lehti 9.6.2006..

## KIRKON ULKOMAANAVUN TEOLOGIA JA TEHTÄVÄ OVAT KIRKKAINA

2006 *Puheenvuoro*. Antti Pentikäinen, Vesa Häkkinen. Kotimaa-lehti 16.6.2006

## KOKO KIRKON MISSIO

1998 *Koko kirkon missio: kirkon lähetystyön kehittämistoimikunnan mietintö*. Suomen ev.-lut. kirkon keskushallinto. Sarja C 1998:1.

## KUAN HALLITUS

2006 *Pöytäkirja 30.1.2006*. Liite 1.

## KUA:N SÄÄNNÖT

*Kirkon Ulkomaanavun säätiön säännöt*. Helsinki. Kirkon Ulkomaanapu.

## KUA:N VUOSIKIRJA

2006 *Kirkon Ulkomaanavun vuosikirja 2006*. Toimittanut Maija Sankari. Helsinki. Kirkon Ulkomaanapu.

## KYRKANS TIDNING

2006 *Omdaning oroar internationella ombud*. 1.2.2006.

## KYRKOMÖTET

2001 *Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet, 2001:1*. Svenska Kyrkan.

2003 *Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet, 2003:1*. Svenska Kyrkan.

## LÄHETYSTYÖN LOPPU

2006 *Pääkirjoitus*. Timo Junkkaala. *Elämään*-lehti 8/2006.

## MISSION IN CONTEXT

2004 *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment; An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*. Geneva. Lutheran World Federation. Lähetys kontekstissa: Muutos, sovinto, voimaannuttaminen; LML:n puheenvuoro ekumeeniseen keskusteluun lähetyksestä, suom. Tiina Ahonen 2005.

## PRINSIPDOKUMENTET

*Kirkens Noedhjelp's Prinsippdokument*. Oslo. Kirkens Noedhjelp.

## PROPHETIC DIAKONIA

2002 *A Letter from the Global Consultation "Prophetic Diaconia: For the Healing of the World"*. Lutheran World Federation.

## RIPATTI, JAAKKO

2005 *Lähetettynä kirkossa: Jatkoselvitys kirkon, kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon*

*Ulkomaanavun yhteistyöstä.* Moniste. Jätetty kirkkohallitukselle syyskuussa 2005.

#### RYÖKÄS, ESKO

- 1991 *"Kohti johdonmukaista diakoniakäsitystä". Hoivatkaa toinen toistanne: diakonian teologian käsikirja.* Toimittanut Kerttu Inkala. Pieksämäki: Kirjaneliö, 175–190.
- 2002 *"Diakonian tutkimus". Diakonian käsikirja.* Toimittanut Riitta Helosvuori, Esko Koskenvesa, Pauli Niemelä, Juhani Veikkola. Helsinki. Kirjapaja, 394–418.

#### STRATEGIA 2005–2008

- 2004 *Kirkon Ulkomaanavun strategia 2005–2008.* Helsinki:Kirkon Ulkomaanapu.

#### STATTUTTER

- 2006 *Stattutter for Kirkens Noedhjelp.* Oslo: Kirkens Noedhjelp.

#### V & P 2006–2010

- 2005 *Vision & Plan 2006–2010. Folkekirkens Noedhjaelps formål, vision och mål.* Kööpenhamina: Folkekirkens Noedhjaelp.

#### VEDTAEGTER

- 2005 *Vedtaegter for Folkekirkens Noedhjaelp.* Kööpenhamina: Folkekirkens Noedhjaelp.

#### ÅRSFOLDER 2005–2006

- 2006 *Årsberetning.* Folkekirkens Noedhjaelp. Kööpenhamina: Folkekirkens Noedhjaelp.

# *Ero lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä kehitysyhteistyössä*

## JOHDANTO

Suomen valtio myönsi 1977–1988 vuotuisessa menoarviossaan määrärahan lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeisiin. Kun Taloudellisten kehitysmaasuhteiden neuvottelukunta (TALKE) vastusti lähetysjärjestöjen erillistä määrärahaa, se väitti, että alkuperäinen erottelu lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä oli käynyt epäoikeudenmukaiseksi, koska hankkeiden koossa tai kestossa ei enää ollut eroa, ja muut järjestöt vetivät jo kokemuksessakin vertoja lähetysjärjestöille.<sup>1</sup> Tutkimus osoittaa, hävisikö lähetysjärjestöjen ja muiden välinen ero 1980-luvulla. Tarkasteluni kohdistuu erityisesti Keniaan, joka on ollut Suomen tärkeimpiä kehitysyhteistyökumppaneita.

## LÄHETYSJÄRJESTÖT SAAVAT ERILLISEN MÄÄRÄRAHAN

Suomen kehitysyhteistyö on yleensä noudatellut samoja periaatteita kuin Ruotsin, Norjan ja Tanskan. Muissa Pohjoismaissa valtion kehitysyhteistyötä täydensivät kansalaisjärjestöjen projektit, joiden rahoittamiseen valtio osallistui jo silloin, kun tämä ei ollut mahdollista Suomessa.

Suomessakin järjestöt pyysivät valtiovaltaa tukemaan niiden kehitysyhteistyötä. Kun lähetysjärjestöjen edustajat olivat hakeneet ulkoasiainministeriöstä tukea hankkeilleen ennen vuotta 1974, pyynnöt oli torjuttu, koska nämä hankkeet eivät kuuluneet maiden välisiin kehitysyhteistyösopimuksiin. Kun Suomen Kristillinen Liitto (SKL) sai ensimmäisen edustajansa Raino Westerholmin eduskuntaan vuonna 1970, tämä teki kuuden eri puolueista olevan edustajan kanssa aloitteen, että valtio osoittaisi 1,5 miljoonan markan määrärahan lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseksi. Westerholm viittasi lähetysjärjestöjen pitkään kokemukseen ja monipuoliseen toimintaan sekä toisten Pohjoismaiden

<sup>1</sup> Sekä TALKE että ulkoministeriön kehitysyhteistyöposasto pitivät jaottelua ongelmallisena jo 1980-luvun alkupuolella. Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö 1984, 5.

esimerkkiin. Sopivina kohteina mainittiin kuuden suuren lähetysjärjestön hankkeita; näistä kaksi, Suomen Vapaa Ulkolähetys<sup>2</sup> ja Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys, toimi Keniassa. Westerholm esitti, että valtio antaisi melkein kolmanneksen siitä summasta, joka aloitteen mukaan kului lähetysjärjestöjen kehityshankkeisiin.<sup>3</sup> Tämä raha-asiainaloite ei johtanut tulokseen, mutta SKL:n eduskuntaryhmä teki samanlaisen tämän jälkeen vuosittain. Samat perustelut toistuivat näissä aloitteissa, jotka pysyivät tuloksettomina vuoteen 1976 asti.<sup>4</sup>

Muidenkin puolueiden kuin SKL:n edustajat tekivät vuodesta 1971 alkaen aloitteita, joissa esitettiin tukea lähetysjärjestöjen hankkeisiin.<sup>5</sup> Vaikka toistuvat yritykset vuosina 1970–1976 eivät tuoneet lähetysjärjestöille erityisasemaa ne osoittivat, että monella taholla katsottiin lähetysjärjestöjen toiminnassa olevan sellaista, mitä voitiin hyvällä syyllä pitää kehitysyhteistyönä. Toisaalla väitet-

---

2 Suomen Vapaata Ulkolähetystä kutsutaan tässä kirjoituksessa lähetysjärjestöksi, vaikka helluntailaiset itse korostivat, että se ei ole lähetysjärjestö vaan lähetystyötä tekevien seurakuntien yhteistyöelin.

3 Westerholm perusteli aloitettaan näin: "Valtion kehitysyhteistyömäärärahoja jaettaessa ei tähän mennessä juuri laisinkaan ole käytetty hyväksi niitä kokemuksia ja yhteyksiä, joita lähetysseurat vuosikymmeniä kestäneen työnsä aikana ovat alikehittyneissä maissa hankkineet. Lähetysseurat tekevät varsinaisen hengellisen työnsä rinnalla merkittävää kehitysyhteistyötä perustamalla kouluja, sairaaloita, kirjapainoja yms. Arviolta noin puolet lähetysjärjestöjen ulkomailla käyttämistä varoista on vuosittain käytetty tällaiseen kehitysyhteistyöhön. Jos valtion kehitysyhteistyösuunnitelmia toteutettaessa oltaisiin yhteistyössä k.o. lähetysjärjestöjen kanssa, voisivat ne antaa asiantuntemustaan kehitysyhteistyötoiminnan käyttöön siten, että säästyttäisiin olosuhteiden puutteellisesta tuntemuksesta aiheutuvilta erehdyksiltä ja löydettäisiin samalla taloudellisesti parhaat ratkaisut. Valtion olisi syytä kehitysyhteistyömäärärahoillaan tukea myös suoranaisesti kehitysyhteistyöksi katsottavaa lähetysjärjestöjen työtä. Näiden järjestöjen kehitysyhteistyön kustannukset on vuosittain arvioitava noin 5 000 000 markaksi. Mainittakoon, että muissa Pohjoismaissa lähetysjärjestöt saavat yhteensä vuosittain kehitysyhteistyöhönsä n. 20 000 000 mk valtioiltaan." Raino Westerholm ym.: "Määrärahan osoittamisesta lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseksi". 1970 valtiopäivät. Liitteet B IV, 1442, Raha-asia-aloite n:o 901, 4362-4363. Muut allekirjoittajat olivat kaksi keskustapuolueesta sekä yksi maaseudun puolueesta, kokoomuksesta, sosialidemokraateista ja ruotsalaisesta puolueesta.

4 Raino Westerholm ym.: "Määrärahan osoittamisesta lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseksi". 1971 valtiopäivät, Liitteet B IV, 1472, Raha-asia-aloite. n:o 1246, 2860–2861. Veikko J. Turunen (SKL) ym.: "Määrärahan osoittamisesta lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseen." 1972 valtiopäivät. Liitteet B IV, 1633, Rah.al. n:o 1017, 5398–5399. Vielä vuonna 1975 aloite jäi tuloksettomaksi. Jorma Fred (SKL) ym.: "Määrärahan osoittamisesta lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseen." 1975 II valtiopäivät. Asiakirjat E 5, Rah.al. n:o 98, 106-107.

5 Orvokki Kangas (Keskustapuolue) ym.: "Määrärahan osoittamisesta kehitysaputoimintaan kirkon lähetystyön kanavia käyttäen" 1971 valtiopäivät, Liitteet B IV, 613, Rah.al. n:o 387, 613, 1935; Orvokki Kangas ym.: "Määrärahasta kehitysaputoimintaan kirkon lähetystyön eri kanavia hyväksikäyttäen". 1972 valtiopäivät, Liitteet A III, 9, Toivomusaloite. n:o 135, 286; Rainer Lemström (Suomen Maaseudun Puolue) ym.: "Suomen kehitysmaissa suorittaman lähetystyön tukemisesta" 1972 valtiopäivät, Liitteet A III, 14, Toiv.al. n:o 140, 291.

tiin, että valtio ei voi lähteä tukemaan lähetysjärjestöjen työtä.<sup>6</sup> Kun Suomesakin alettiin myöntää kansalaisjärjestöille valtion tulo- ja menoarviosta kehitysyhteistyömäärärahoja vuodesta 1974 lähtien, lähetysjärjestöjä oli alusta alkaen mukana rahoja saamassa; kaikille järjestöille jaettava summa oli 1974–1976 vuosittain 500 000 markkaa.<sup>7</sup> Lähetysjärjestöjen periaatteellista syrjintää ei jaossa esiintynyt.

Muissa pohjoismaissa kaikkien järjestöjen hakemukset on käsitelty yhdessä, mutta Suomessa lähetystyön kannattajat onnistuivat saamaan eduskunnassa hyväksytyksi erityisen määrärahan lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyötä varten vuonna 1977.<sup>8</sup> Tämä erillinen määräraha lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöhön tuli Suomen valtion talousarvioon suotuisassa poliittisessa tilanteessa. SKL suostui tukemaan vähemmistöhallituksen esitystä vuoden 1977 talousarvioksi sillä ehdolla, että siihen otetaan erikseen 500 000 mk uskonnollisten lehtien kuljetustukseen ja 1 500 000 mk lähetystyötä tekevien järjestöjen kehitysyhteistyötoiminnan tukemiseen.<sup>9</sup> Eduskunnan valtiovarainvaliokunta muutti aloitteen sanamuotoa siten, että jälkimmäinen määräraha osoitettiin lähetystyötä tekevien järjestöjen kehitysyhteistyötoiminnan laajentamiseen (ei siis vain jo käynnissä olevan toiminnan tukemiseen).<sup>10</sup> Eduskunta hyväksyi esityksen tässä muodossa ja lehdistö osoitti päätökseen liittyvän hallituksen ja opposition väliseen kaupankäyntiin.<sup>11</sup>

---

6 Gösta Bergstén ruotsinkielisestä helluntaiseurakunnasta Filadelfiaförsamlingen toimi Suomen Lähetysneuvoston puheenjohtajana 1975–1986. Hän on kertonut näin väittäneen erään talouselämän eturivin vaikuttajan, josta tuli myöhemmin vuorineuvos. Gösta Bergstén haastattelussa 11.7.2000.

7 Kehitysyhteistyö-lehti on julkaissut jaetut summat järjestöittäin, ensimmäisen kerran vuosilta 1974–1978 numerossa Kehitysyhteistyö 4/1978, 21. Puhuttaessa yksittäisistä vuosista, summat on esitetty markkamääräisinä, mutta vertailtaessa summien muuttumista vuodesta toiseen kuvioissa 1 ja 2 (s. 137–138) markkamääräiset summat on muutettu vuoden 2002 euroiksi ottaen huomioon markan arvon muuttuminen.

8 Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö 1984, 4. UMK Kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistoiminnan tukeminen. Liitemuistio 9.11.1973. UM 12 R Suomi 10. UMA. Gösta Bergstén, Yhteistyö lähetysjärjestöjen ja kehitysapuviranomaisten kanssa Ruotsissa ja Norjassa. Matkaraportti. UM 12 R Suomi 10. UMA.

9 Jorma Fred ym.: ”Määrärahan osoittamisesta lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemiseen” 1976 valtiopäivät. Asiakirjat E 2, Rah.al. n:o 1, 1-2. Aloitteen sanamuoto oli käytännöllisesti katsoen sama kuin vuonna 1970, mutta järjestöjen hankkeita koskevat tiedot oli päivitetty ja ”alikehittyneissä maissa” oli korvattu sanalla ”kehitysmaissa”. Määräraha perustui tähän eduskunnan päätökseen vuoden 1977 talousarvion yhteydessä. 1976 Valtiopäivät. Asiakirjat C 1. Hallituksen esitys n:o 131, Valtiovarainministeriön mietintö n:o 111, 3279–3280. Päätöksen poliittisesta taustasta kirjoitti mm. Helsingin Sanomat 10.12.1990 s. 14. Afrikassa v. 1984 vierailut evaluointiryhmä ei löytänyt kirjattuja perusteluja sille, että lähetysjärjestöjen määrärahat oli eriytetty muiden kansalaisjärjestöjen määrärahoista. Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö 1984, 4. UMK.

10 Esitys n:o 131. 1976 valtiopäivät. Asiakirjat C 1, Valtiovarainvaliokunnan mietintö n:o 111, 38.

11 Esim. Erkki Tuomiojan (sd.) puheenvuoro eduskunnan täysi-istunnossa. 1976 Valtiopäivät. Pöytäkirjat 4, Valtion tulo- ja menoarvio vuodelle 1977. Pääluokka 24, 3413 ja Helsin-

Perustellessaan edellä mainittua raha-asia-aloitettaan Jorma Fred käytti vuonna 1976 edelleen esimerkkeinä lähetysjärjestöjen hankkeita, jotka olivat kehitysyhteistyöprojektien luonteisia. Nämä olivat Suomen Lähetysseuran, Suomen Evankelisluterilaisen Kansanlähetyksen, Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen, Suomen Pelastusarmeijan, Filadelfiaförsamlingenin, Suomen Adventtikirkon, Suomen Vapaakirkon ja Suomen Vapaan Ulkolähetyksen kentiltä. Nämä järjestöt olivat tehneet aloitteessa mainituilla kentillä lähetystyötä useita vuosia, ja luetellut hankkeet koskivat koulutusta ja terveydenhoitoa. Juuri tällaista toimintaa Suomen valtio pyrki tukemaan kehitysyhteistyövaroillaan.

Kuvio 1 (ks. s. 137) osoittaa, miten sekä lähetysjärjestöjen että muiden kansalaisjärjestöjen määrärahat kasvoivat erityisesti 1980-luvun loppupuolella, kun Suomen valtio pyrki tavoitteeseen antaa 0,7 % bruttokansatuotteesta kehitysyhteistyöhön. Lähetysjärjestöjen määrärahan voimakkain kasvu osuu vuosiin 1982–1986 ja muiden järjestöjen määrärahan voimakkain kasvu vuosiin 1985–1988.<sup>12</sup>

Lähetysjärjestöjen asema Suomen valtion kehitysyhteistyöpolitiikassa muuttui, kun ne saivat vuonna 1977 oman määrärahansa 1 500 000 markkaa. Tämä oli kolme kertaa niin suuri, kuin kaikille järjestöille edellisenä vuonna osoitetut määrärahat yhteensä ja enemmän kuin kymmenen kertaa niin suuri kuin kaikkien lähetysjärjestöjen vuotta aikaisemmin saama. Muidenkin kansalaisjärjestöjen käytössä oleva summa kasvoi noin kolmanneksella, kun siitä ei enää vähennetty erikseen lähetysjärjestöille menevää osuutta.<sup>13</sup>

Lähetyksen puoltatoista miljoonaa jakamaan tulivat Jorma Fredin raha-asia-aloitteessa mainitut kahdeksan järjestöä. Ne olivat Suomen Lähetysneuvoston jäseniä Suomen Adventtikirkkoa lukuun ottamatta. Mukaan tuli myös uusia järjestöjä: Suomen Baptistiyhdyksunta, Finlands Svenska Baptistmission, Fria Missionsförbundet ja Svenska Lutherska Evangeliföreningen i Finland. Näistä Finlands Svenska Baptistmission ja Fria Missionsförbundet olivat Suomen Lähetysneuvoston jäseniä. Neuvosto lähetti valtion viranomaisille luettelon jäsenistään tiedostaen sen, että muutkin lähetysjärjestöt voivat saada tukea hankkeilleen.<sup>14</sup> Suomenkieliset baptistit ja ruotsinkieliset evankelisetkin olivat aikai-

---

gin Sanomat 10.12.1990, 14. Suomen Lähetysneuvosto (SLN) lähetti kiitoskirjeen SKL:lle, jonka kanssa se oli ollut yhteistyössä. SLN:n kokous 20.4.1977 6 §. SLN 1977–1987 ELKA. SLN piti yhteyttä eduskuntaan SKL:n kautta. Gösta Bergstén kertonut haastattelussa 11.7.2000.

12 Vuodesta 1974 alkaen (menoarvio vuodelle 1975) määräraha on ollut kohdassa Ulkoasiainhallinto, Kansainvälinen kehitysyhteistyö, Kahdenvälinen vastikkeeton kehitysapu (vuodesta 1979 eli vuoden 1980 menoarviosta alkaen "... lahjamoiton kehitysapu"), tunnus 24.20.67 (vuodesta 1977 eli vuoden 1978 menoarviosta alkaen tunnus 24.30.67).

13 Kehitysyhteistyö 4/1978, 21.

14 SLN 17.2.1977 4 §, SLN:n projektiryhmä 3.3.1977 3 § ja Suomen Lähetysneuvosto : Toimintakertomus 1977. SLN 1971–78. ELKA.

semmin osallistuneet neuvoston toimintaan ja tulivat uudelleen siihen mukaan, SLEF tosin vasta 1990.<sup>15</sup>

Kun lähetysjärjestöt olivat vuonna 1977 päässeet aivan etuoikeutettuun asemaan, jäi kysymys, oliko tämä vain tilapäinen ratkaisu. Vuonna 1977 järjestetty Suomen Lähetyskongressi 77 lähetti eduskunnalle ja valtioneuvostolle julkilauseuman kehitysyhteistyöstä. Se vetosi siinä päättäjiin, että lähetysjärjestöt saisivat myös vuodelle 1978 määrärahan kehitysyhteistyöhankkeittensa toteuttamiseen.<sup>16</sup> Kun Maria Serenius Ulkoasiainministeriön kehitysyhteistyöosastolta vieraili Suomen Lähetysneuvostossa helmikuussa 1978, hän esitti jo kysymyksen: ”Onko tarpeellista pitää lähetysjärjestöt ja kansalaisjärjestöt erillisinä ryhminä määrärahojen jaossa?” Keskustelussa todettiin jaottelu tarpeelliseksi ainakin toistaiseksi.<sup>17</sup> Lähetysjärjestöt halusivat pitää oman määrärahan, koska ne pelkäsivät poliittisten järjestöjen muuten vievän kehitysyhteistyörahat.<sup>18</sup>

Hallituksen talousarvioesityksessä vuodelle 1978 lähetysjärjestöjen erillinen määräraha oli pienentynyt kolmannekseensa eli 500 000 markkaan, mutta summa nostettiin eduskunnan valiokuntakäsittelyssä melkein ennalleen eli 1 250 000 markkaan. Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemista kannatettiin yli puoluerajojen.<sup>19</sup> Valtiontilintarkastajain kertomuksessa vuodelta 1978 todettiin, että kehitysyhteistyövarojen kanavoiminen lähetysjärjestöjen kautta oli edullista Suomen valtion kannalta, ja suositeltiin tämän käytännön jatkamista ja tehostamista.<sup>20</sup> Lähetysjärjestöjen saamat määrärahat jatkoivatkin kasvua, vieläpä enemmän kuin muiden järjestöjen saamat.

Muiden järjestöjen osuus pysyi samassa puolessa miljoonassa aina vuoteen 1980 asti, ja markan arvon aletessa summa itse asiassa vähän pieneni vuosi vuosi

15 Peltola, 1969, 4, 15 ja 16. JLA; SLN 6.5.1981 SLN 1981–83 ELKA; SLEF / DYM 31.3.1990 33 §. DYM 1981-. SLEFA

16 Löytty & Antturi & Hukka, 302.

17 SLN:n kokous 19.1.1978. 4 §. SLN 1977–87. ELKA.

18 Ulkoasiainministeriön kehitysyhteistyöosastolla toiminut Leo Olasvirta kertonut haastattelussa 10.4.1997.

19 Hallituksen esityksessä vuoden 1978 menoarvioksi lähetysjärjestöjen määräraha oli supistunut 500 000 markaksi. SLN lähetti 26.10.1977 kirjeen kaikille eduskuntaryhmille pyytäen määrärahan korottamista 1 500 000 markkaan. Toimintakertomus 1977. SLN 1971–78. ELKA. Ruotsalaisen kansanpuolueen edustaja Elly Sigfrids teki jo 28.9.1977 eduskuntaaloitteen, jonka allekirjoitti kymmenen usean eri puolueen kansanedustajaa. Määräraha nousikin 1 250 000 markkaan eli melkein samansuuruiseksi kuin edellisenä vuonna. Sigfrids m.fl.: ”Om anvisande av förhöjda anslag för bilateral icke-reciprok utvecklingshjälp”. 1977 Valtiopäivät. Asiakirjat E 3, Finansmotion nr 426, 461. Valtiovarainvaliokunnan kokouksessa aloitteen määrärahan korottamisesta teki keskustapuolueen Lea Sutinen, jota kannatti kokoomuksen Mauri Miettunen. 30.11.1977 5 §. Valtiovarainvaliokunta 1977-1978. Rulla 55. 67/1977 vp. Eduskunnan kirjasto.

20 Valtiontilintarkastajain kertomus vuodelta 1978. 1980 Valtiopäivät, Asiakirjat B 1 kertomukset 3, 24-25. Tarkastajain lausunto perustui Leo Olasvirran Kehitysyhteistyöosastossa laatimaan selvitykseen Vastaus kysymykseen n:o 14 ”Uskonnollinen lähetystoiminta ja kehitysyhteistyö”, Leo Olasvirran selvitys 18.7.1979, UM 12 R Suomi 10. UMA.



delta. Vuonna 1980 Eduskunta myönsi lähetysjärjestöille kuusi kertaa niin paljon rahaa kuin kaikille muille järjestöille yhteensä ja useana vuonna ennen 1980-luvun puoliväliä (1979, 1981 ja 1983) nelisen kertaa niin paljon kuin muille järjestöille.<sup>21</sup>

Raja lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä muuttui ajan kuluessa. Esimerkiksi Kirkon Ulkomaanapu, joka hoitaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkomaista avustustoimintaa eli kansainvälistä diakoniaa, luettiin ”muihin kansalaisjärjestöihin”, kun jaottelu tehtiin vuonna 1977, mutta seuraavasta vuodesta 1978 alkaen se sai tukensa lähetysjärjestöjen määrärahasta.<sup>22</sup> Myös Nuorten Naisten Kristillisten Yhdistysten Liitto luettiin aluksi ”muihin” vaikka se oli Suomen Lähetysneuvoston jäsen, mutta myöhemmin lähetysjärjestöihin.<sup>23</sup>

Jorma Fred viittasi v. 1977 aloitteessaan lähetysten monivuotiseen läsnäoloon kentillään ja kokemukseen hankkeissaan. Koska lähetysjärjestöille myönnettiin enemmän rahaa kuin muille, niiden joukkoon otettiin kuitenkin sellaisiakin anojia, joilta puuttui aikaisempi kokemus tyystin tai ainakin kyseiseltä kentältä tai kyseisen tapaisista hankkeista. Monet tällaiset hakijat ja myös määrärahojen saajat olivat kyllä kristillisiä mutta eivät tehneet lähetystyötä. Lähetysjärjestöjen joukkoon alkoi näin tulla uskonnollisia yhdistyksiä, joiden tuntomerkit eivät enää vastanneet sitä kuvausta, mikä oli Jorma Fredin tekemän raha-asia-aloitteen perusteluissa, ja hankkeita, jotka eivät periaatteessa eronneet muiden kansalaisjärjestöjen hankkeista. Monilla lähetyksiksi luokitelluilla järjestöillä ei ollut jatkuvaa omaa toimintaa kohdemaassa vaan ne käyttivät avustusosuutensa jonkun paikallisen toimijan tukemiseen tai ulkomaisten järjestöjen hankkeiden rahoittamiseen.<sup>24</sup>

---

21 Kuvio 1 (ks. s. 137). Vrt. Taulukko Kansalais- ja lähetysjärjestöjen anomat ja niille myönnetty kehitysyhteistyömäärärahat vv. 1974–1984, Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö 1984, 5 ja Liite IV, 3. UMK.

22 Myös Ulkoasiainministeriö ja Valtiontalouden tarkastusvirasto ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että Kirkon ulkomaanavulla ei ole omaa kenttäorganisaatiota kuten lähetysjärjestöillä, vaan se toimii lähinnä Luterilaisen maailmanliiton ja Kirkkojen maailmanneuvoston kautta. Klemola & Lindman 1987, 18. UMK.

23 Luokittelun muutokset ilmenevät taulukosta Kansalais- ja lähetysjärjestöille myönnettyt varat järjestöittäin vuosina 1974–1978, Kehitysyhteistyö 4/1978, 21. Toimintakertomus 1977. I Jäsenet. SLN 1971–78. ELKA.

24 Valtiontalouden tarkastusviraston kertomuksessa lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöstä ilmenee selvästi kaksi erilaista ryhmää: (1) SLS on käyttänyt avustuksen omalla kentällä Namibiassa, SuVUL kentillään Intiassa ja Tansaniassa, Evankelisluterilainen Lähetysyhdistys Kyväjä (ELK) Bangladeshissa ja SLEY Keniassa. (2) Finlands Svenska Baptistmission sai selvästi vähäisemmän avustuksen, Caritas Finlandiae – Suomen Caritas ry. ja Pohjois-Suomen Kehitysmaayhdistys Pääskyt ry. vielä pienemmän ja kaikki kolme toimivat avustuksen perille ulkomaisen (vastaavasti tanskalaisen, sveitsiläisen ja intialaisen) järjestön kautta. Klemola & Lindman 1987, 19–32. UMK.

## LÄHETYSJÄRJESTÖINÄ TUKEA SAANEET KENIASSA

Kenia oli 1980-luvulla Suomen tärkeimpiä kumppaneita kehitysyhteistyössä, ja Tansanian, Etiopian ja Nicaraguan ohessa tärkeimpiä kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyön kohdemaita.<sup>25</sup> Se oli 1981–1988 yksi Suomen kuudesta ensisijaisesta kohdemaasta eli ohjelmamaasta Egyptin, Sambian, Sri Lankan, Tansanian ja Vietnamin ohessa. Vuosina 1977–1988 Suomen valtion varoja hankkeisiinsa Keniassa sai kolme järjestöä, joilla kaikilla oli omia lähettejä Keniassa sekä monien vuosien kokemus terveydenhoidon ja koulutuksen alalta tässä maassa ajalta ennen vuotta 1977. Nämä olivat Suomen Vapaa Ulkolähetys SuVUL), Svenska Lutherska Evangeliföreningen (SLEF) ja Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys (SLEY). Ortodoksinen Lähetys (OL) aloitti toimintansa vasta vuonna 1977 ja sen ensimmäiset lähetit saapuivat samana vuonna, mutta sillä oli ollut monia siteitä Ugandaan ja Keniaan jo aikaisemmin ja se ryhtyi välittömästi koulunrakennus- ja terveydenhoidon hankkeisiin käyttäen hyväkseen Suomen Lähetysseuran pitkää kokemusta Afrikan-työssä. Näiden lisäksi Helsingin Siion-seurakunnan Zion Elonkorjuulähetyksen (Zion Harvest Mission, (ZHM) Kenian-lähetit palvelivat myös koulu- ja terveydenhoitotyössä, mutta tämä järjestö ei käyttänyt Suomen valtion rahoja 1970- eikä 1980-luvulla.<sup>26</sup> SuVUL:n, SLEF:n, SLEY:n ja OL:n lisäksi lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyörahoja sai työhön Keniassa myös neljä muuta järjestöä lähinnä tavaratoimituksiin: Valtion kehitysyhteistyörahoja käyttäen Katolinen kirkko Suomessa lähetti kirjoituskoneita vuonna 1981<sup>27</sup>, Muuramen NMKY vaatteita ja muuta tavaraa vuonna 1985<sup>28</sup> ja Kristillinen Kehitysapuyhdistys Elen polkupyöriä, työkaluja ja muuta tavaraa vuonna 1987<sup>29</sup>. Tampereen evankelis-luterilaiset seurakunnat kustansivat afrikkalaisia opiskelijoita kurssille Suomessa vuosina 1986 ja 1987<sup>30</sup>. Emmaus Jokioisen kanavana oli Caritas Finlandiae, jonka edustajana Keniassa toimi Caritas Schweiz, kun Emmaus tuki Kapengurian monitoimitalon rakentamista ja lähetti työkaluja vuonna 1985.<sup>31</sup> Erotukseksi edellisestä ryhmästä millään näistä muista ei ollut omia lähettejä tai omaa lähetysasemaa Keniassa. Niillä oli myös vain yksi hanke, ja siihen tarvittiin valtion rahoitusta yleensä vain vuodeksi. Kahdeksi vuodeksi sai rahoitusta ainoastaan Tampereen evankelis-luterilaisten seurakuntien Suomessa järjestämä kurssi, jolle osallistui afrikkalaisia opiskelijoita useastakin maasta.<sup>32</sup>

25 Niskanen & Lindman 1990, 3.

26 Näiden viiden järjestön työtä käsittelee Lounela 1996. ZHM vastusti valtion rahoitusapua ja käytti sitä vain v. 1992.

27 Kehitysyhteistyö 4/1981, 31–33.

28 Kehitysyhteistyö 2/1985, 27–29.

29 Kehitysyhteistyö 1/1987, 34.

30 Kehitysyhteistyö 2/1986, 27–30.

31 Klemola & Lindman 1987, 31.

32 Koska useimmat näistä toimivat luterilaisen kirkon piirissä, voidaan vertauskohteena esittää Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 1969 määrittelemät perusteet kirkon

Ulkoasiainministeriö ilmoitti kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyömäärärahat haettavaksi samalla kerralla ilman erottelua, kaikki järjestöt käyttivät samoja lomakkeita ja erottelu tehtiin Kehitysyhteistyöosastossa (KYO).<sup>33</sup> KYO:n ja SLN:n yhteistyö vakiintui, kun keväällä 1982 muodostettiin yhteinen työryhmä, jossa kummallakin oli yhtä monta edustajaa.<sup>34</sup>

## LÄHETYSJÄRJESTÖJEN ERITYISASEMA POISTETAAN

Taloudellisten kehityskaasujen neuvottelukunta (TALKE) hyväksyi sen, että lähetysjärjestöt osallistuivat valtion tuella kehitysyhteistyöhön, mutta se vierasti näiden erillistä määrärahaa.<sup>35</sup> Suomen Lähetysneuvosto puolusti erillistä määrärahaa, mutta TALKE sai tahtonsa lopulta läpi.<sup>36</sup> Antaessaan lausunton-

---

lähetysjärjestöksi hyväksymiselle: Mainituista viidestä yhteisöstä mihinkään eivät sovi esimerkiksi kohdat 3) ja 4).

- 1) Järjestö on evankelis-luterilainen.
- 2) Ulkolähetys on sääntöjen, organisaation ja toiminnan mukaan järjestön päätehtävä tai ainakin yksi sen huomattavimmista työaloista.
- 3) Järjestöllä on lähetyskenttiä ja sen tavoitteena on saattaa ei-kristittyjä kasteen kautta kirkon yhteyteen sekä muodostaa seurakuntia ja kehittää niiden toimintaa.
- 4) Järjestöllä on yksi tai useampia lähetystyöntekijöitä (pappi tai lähetysaarnaja) ja sen kentällä toimitetaan kasteita ja muodostuu seurakuntia.
- 5) Järjestö toimii mieluummin yhteistyössä muiden lähetysjärjestöjen kanssa ja nuorten kirkkojen yhteyksissä. Lähetysjärjestöksi hyväksyminen 1969, 6.

Kirjoituskoneiden lähettäminen Afrikkaan oli Suomen katolisten oma hanke; katolisen kirkon laaja lähetystyö toimi erikseen toisaalla. Katolisen kirkon saama avustussumma oli niin pieni, että se ei tule kunnolla näkyviin taulukossa. Samoin Tampereen seurakuntien koulutushanke ei ollut kirkon virallisten lähetysjärjestöjen toimintaa.

- 33 Hakuilmoituksia: Kehitysyhteistyö 1/84, 28; 4-5/84, 46; 4/85, 30. Samassa kokouksessa, missä SLN:n projektiryhmä suunnitteli alustavasti lähetysjärjestöjen erityismäärärahas-  
ta tehtäviä anomuksia, keskustelussa esitettiin: "SLN antaa lausunnon UAM:n Kehi-  
tysyhteistyötoimistolle, mutta päätöksen tekee yksinomaan mainittu toimisto." SLN:n  
enemmistö halusi, että neuvoston jäsenet yksissä tuumin keskustelevat avustuskäytännöstä  
ja tinkivät niistä ennen hakemusten lähettämistä ulkoasiainministeriöön. SLN:n projek-  
tiryhmän kokous 3.3.1977 4 §. SLN 1971-78. ELKA. Tämä hanke raukesi, koska Suomen  
Lähetysseura päätti anoa suuremman summan, kuin muut pitivät kohtuullisena. SLN:n  
kokous 20.4.1977 5 §. SLN 1971-78. ELKA. Tämän jälkeen SLN ei enää käsitellyt sitä, mi-  
ten lähetysjärjestöjen määräraha tulisi jakaa. Leo Olasvirta Kehitysyhteistyöosastolta on  
kertonut haastattelussa 1.12.2006, että SLN hyväksyi järjestöjen lajittelun. Ilmeisesti SLN  
tyytyi ministeriön päätöksiin. Järjestöjen hankkeiden evaluointiryhmäkin totesi lähetys-  
järjestöjen joukkoon luetun muita uskonnollisia järjestöjä. Kansalais- ja lähetysjärjestöjen  
kehitysyhteistyö 1984, 4. UMK.
- 34 SLN:n toimintakertomus 1983. 3. Toimikunnat ja työryhmät. SLN 1977-1987. ELKA. Gösta Bergstén kertonut haastattelussa 11.7.2000.
- 35 Järjestöjen eriarvoinen asema tuli esille TALKE:ssa ja KYO:ssa 1984, kun lähetysjärjes-  
töjen hankkeita evaluoitiin. TALKEN kannanotto 1984, 7. UMA. Leo Olasvirran muistio  
3.4.1984, 1. Kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyön tukeminen vuosina 1984-1986, 3 92-6  
1984. UMA. Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö 1984, 5. UMK.
- 36 Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön koordinointi. Lähetystyön yhteiselimen SLN:n ja  
KYO:n välinen työryhmä 3.1.1985 ja 12.6.1986 7 §. UM 92-7. UMA. Päätös jaottelun lopet-  
taamisesta todetaan TALKE:n pöytäkirjassa 17.2.1988 lyhyesti: "Vuodesta 1989 lähtien on

sa kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyömäärärahojen jaosta vuodelle 1988 TALKE esitti taas, että ulkoasiainministeriö yhdistäisi kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyötä koskevat alamomentit yhdeksi alamomentiksi. TALKE perusteli erottelun poistamista sillä, että myös kansalaisjärjestöjen kokemukset kehitysyhteistyöstä, niiden kyky toteuttaa projekteja ja suunniteltujen projektien lukumäärä olivat kasvaneet niin voimakkaasti, ettei projektien sisällöllä ollut enää oleellista eroa.<sup>37</sup> Tämä yhdistäminen toteutettiin valtion vuoden 1989 tulo- ja menoarviossa, vieläpä esittämättä perusteluita, vaikka selitysosassa puhuttiin kyseisen alakohdan muista uudelleenjärjestelyistä.<sup>38</sup>

Kahdentoista vuoden jälkeen palattiin siis lähtöasemiin. Lähetysjärjestöt olivat taas samalla viivalla muiden kansalaisjärjestöjen kanssa määrärahojen jakoon lähdeittäessä. Merkittävä ero alkuasetelmaan nähden oli se, että käytettävissä olevat määrärahat olivat moninkertaistuneet.

## LÄHETYS- JA MUIDEN KANSALAI SJÄRJESTÖJEN VÄLINEN ERO

Mikäli noudatetaan sitä jaottelua, jota ulkoasiainministeriössä oli noudatettu järjestöjä lajiteltaessa lähetysjärjestöihin ja muihin, TALKE:n väitettä kaikkien järjestöjen samankaltaisuudesta kehitysyhteistyössä voidaan pitää perusteltuna. Ne suomalaiset kansalaisjärjestöt, jotka saivat Suomen valtion rahoja kehitysyhteistyöhön Keniassa, eivät kuitenkaan jakaudu luontevasti kahteen ryhmään – lähetysjärjestöt ja muut – vaan kolmeen ryhmään.

1. Ensimmäiseen näistä kuuluvat *varsinaiset lähetysjärjestöt* eli helluntailaisten Suomen Vapaa Ulkolähetys, luterilaisten Svenska Lutherska Evangeliföreningen ja Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys sekä Ortodoksinen Lähetys.
2. Toiseen ryhmään kuuluvat *muut uskonnolliset yhteisöt*, jotka saivat avustuksensa lähetysjärjestöjen joukossa: Katolinen Kirkko Suomessa, Muuramen NMKY ja Kristillinen Kehitysapuyhdistys Elen sekä Emmaus Jokioinen ja Tampereen ev.-lut. seurakunnat.
3. Kolmanteen ryhmään kuuluvat *muut kansalaisjärjestöt*. Niitä oli parikymmentä, ja ne saivat avustuksensa muiden kansalaisjärjestöjen menokohdasta.

Ero lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä kokemuksessa ja hankkeiden laajuudessa näytti hävinneen, jos verrataan ryhmään kaksi kuulu-

---

kansalais- ja lähetysjärjestöjen budjetin erilliset käyttösuunnitelman kohdat suunniteltu yhdistettäväksi.” Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukeminen vuosina 1988–90. 1.

Jaoston kokoukset (muistiot) –88. UM TALKE III. UMA.

37 TALKE:n kirje UM:lle 6.6.1986. UM 9–50. UMA.

38 1988 Valtiopäivät. Asiakirjat A 3, Hallituksen esitys n:o 104, 126.

via muita uskonnollisia järjestöjä ryhmään kolme kuuluviin muihin kansalaisjärjestöihin. Jos sen sijaan verrataan ryhmään yksi kuuluvia varsinaisia lähetysjärjestöjä muihin, ero oli vain kasvanut.

Lähetysten hankkeiden *koko* oli edelleen suurempi kuin muiden. Tämän osoittaa selvästi kuvio 2 (ks. s. 138). Ennen vuotta 1977 oli myönnetty toimintaan Keniassa aianoastaan Nuorten Naisten Kristilliselle Yhdistykselle 10 000 mk ja Teollisuustaitteen Liitto Ornamolle 70 000.<sup>39</sup> Kun määrärahat myönnettiin ensimmäisen kerran erikseen v. 1977, avustuksia saivat SLEY 100 000 mk ja SLEF 50 000 mk. Vuonna 1978 SLEY sai 100 000 mk, SLEF 60 000 mk ja Ortodoksinen Lähetys (OL) 50 000 mk sekä Marttaliitto 29 000 mk.<sup>40</sup> Ero lähetysten ja muiden järjestöjen hankkeiden koossa ei siis ollut kovinkaan suuri.

Viimeisenä vuonna, jolloin määrärahat jaettiin erikseen eli v. 1988 Keniassa toimivat neljä lähetysjärjestöä OL, SLEY, SLEF ja SuVUL saivat 15 hankkeeseensa lähes 3 378 270 mk eli n. 225 000 mk hanketta kohti ja 850 000 mk järjestöä kohti, kun taas kaikki muut viisi Keniassa toimivaa järjestöä saivat hankkeisiinsa 192 100 mk eli n. 40 000 mk hanketta ja samalla järjestöä kohti.<sup>41</sup> Lähetysjärjestöjen ja muiden välinen ero oli kasvanut roimasti.

Vuonna 1989 kaikki järjestöt saivat taas rahansa samasta menokohdasta. Tällöin edellä mainitut neljä lähetysjärjestöä saivat 3 634 500 mk eli noin 900 000 mk järjestöä ja 225 000 mk hanketta kohden ja muut järjestöt 649 000 mk eli n. 70 000 mk järjestöä ja hanketta kohden.<sup>42</sup> Muiden järjestöjen osuudesta meni melkein puolet eli 300 000 mk YK:n Naisten Kehitysrahaston kalankäsittelyhankkeeseen, jota se nyt oli aloittamassa Keniassa.<sup>43</sup>

Keniassa ei myöskään näy, että muiden järjestöjen *kokemus* alkaisi vetää vertoja lähetysjärjestöille. Mainitut lähetysjärjestöä hakivat kaikkein säännöllisimmin ja myös saivat valtion kehitysyhteistyövaroja. Melkein samaan yltää Marttaliitto.<sup>44</sup> Muut kansalaisjärjestöt anoivat yleensä rahoja toimintaansa Keniassa 1–3 vuoden ajan. Tätä pitemmän ajan pysyivät kehitysyhteistyövarojen jaolla

---

39 Luvut ilmenevät taulukosta Kansalais- ja lähetysjärjestöille myönnettyt varat järjestöittäin vuosina 1974–1978, Kehitysyhteistyö 4/1978, 21, kohdemaat ja muut yksityiskohdat ilmenevät järjestöjen hakemuksista. UM 12 R Suomi 10. UMA On huomattavaa, että tässä vaiheessa vuonna 1978 Kehitysyhteistyö-lehti ei ole luokitellut Nuorten Naisten Kristillisten Yhdistysten Liittoa lähetysjärjestöjen joukkoon.

40 Luvut on poimittu KYO:n arkistosta järjestöjen kohdalta. UM 12 R Suomi 10 ; vrt Kehitysyhteistyö 4/1978, 21.

41 Luvut on poimittu KYO:n tulostamasta yhdistelmästä vuodelta 1989. UM 5 92.61 . UMA.

42 Luvut on poimittu KYO:n tulostamasta yhdistelmästä vuodelta 1990. UM 5 92.61 UMA.

43 Muihin hankkeisiin on laskettu myös Pelastusarmeijan tuki Kolanyan Girls Secondary Schoolille, johon myönnettiin ensi kerran kehitysyhteistyövaroja vuonna 1988 96000 mk. Kehitysyhteistyö 2/1989, 29.

44 Marttaliitto sai ensimmäisen kerran varoja suunnitelleessaan Äiti ja lapsi -projektiaan vuonna 1978 ja projekti päättyi heti tarkastelukauden jälkeen 1990. Luvut on ilmoitettu Kehitysyhteistyön vuotuisissa luetteloissa.

Marttaliiton lisäksi vain Förbundet för de Utvecklingstördas Väl (1985–) ja Finland-Kenya-Yhdistys (1982–1983 ja 1989–).

Lähetysjärjestöjen hankkeiden *sisältö* oli myös erilainen kuin muiden järjestöjen. Niillä oli paikallinen kumppani, jonka kanssa ne olivat luoneet kiinteät suhteet jo ennen kehityshankkeiden alkamista. Ne nojasivat paikallisen kirkon hallintoon, kullakin järjestöllä oli useita hankkeita ja ne liittyivät tavallisesti vakinaisen yhteistyökumppanin eli paikallisen kirkon toimintaan, usein kouluihin, terveyskeskuksiin ja sosiaaliin laitoksiin. Projekteissa toimivat lähetit asuivat Keniassa, osasivat ainakin suahilia, mahdollisesti myös paikallista heimokieltä, ja osallistuvat kirkon seurakuntaelämään ja muuhunkin toimintaan. Lähettien ensimmäinen toimikausi Keniassa oli normaalitapauksessa pitempi kuin muiden kansalaisjärjestöjen koko projektin kesto, ja yleensä pyrittiin siihen, että lähetti toimisi ainakin pari, kolme kautta kentällä.<sup>45</sup>

Kansalaisjärjestöjen joukosta erottuu muista hankkeensa koon ja keston puolesta Marttaliitto, joka sai yksinään noin puolet kolmannen ryhmän jäsenille eli muille kansalaisjärjestöille myönnetystä rahoista keskittyen yhteen hankkeeseen ”Äiti ja lapsi Keniassa”. Marttaliitollakaan ei ollut aikaisempaa toimintaa Keniassa vaan se aloitti etsimällä ensin sopivan kohdemaan hankkeelleen ja sieltä yhteistyökumppanin. Kun Marttaliitto oli päätyntä Keniaan, se harkitsi ensin hanketta Kenian ortodoksien naisjärjestön kanssa, mutta toteutti sen toisen kenialaisen naisjärjestön kanssa. Ortodoksinen Lähetys oli pienin valtion avustuksia saaneista suomalaisista lähetysjärjestöistä Keniassa, mutta senkin työ oli laajempaa ja monipuolisempaa kuin Marttaliiton ja sen työntekijöillä oli kiinteämpää kosketusta kenialaisiin ja enemmän kokemusta työstä Keniassa kuin martoilla.

Vertailu ei siis tue sitä käsitystä, että lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välinen ero kehitysyhteistyössä Keniassa olisi muuttunut 1970-luvun lopulta 1980-luvun lopulle TALKE:n esittämällä tavalla. Varsinaisten lähetysjärjestöjen omilla kentillään toteuttamat hankkeet olivat edelleenkin lukuisia, sisällöltään monenlaisia ja kooltaan laajempia kuin muiden kansalaisjärjestöjen ja lähetysten kokemus kehitysyhteistyöhankkeiden toteuttamisessa oli kasvanut, kun taas muut olivat vain toteuttaneet yksittäisen, yleensä lyhytaikaisen hankkeen, josta saatua kokemusta ei ollut sen jälkeen hyödynnetty ainakaan samassa maassa.

Kun määrärahoja jaettiin ensimmäisen kerran erottelun jälkeen vuonna 1989, muut sinä vuonna rahoja saaneet eivät vetäneet vertoja kokemuksessa ja

---

45 Valtiontalouden tarkastusviraston tarkastuskertomuksessakin on todettu lähetysjärjestöille luonteenomaiseksi sen, että niillä on kohdemaassa projektien toteutumista valvomassa omaa henkilökuntaa ja niillä on eroittain pitkäaikainen kokemus kehitysmaissa toimimisesta. Klemola & Lindman 1987, 4.

työn laajuudessa lähetyjärjestöille, jotka saivat tukea yli kymmenen vuotta jatkuneelle toiminnalleen. Sen sijaan Förbundet för de utvecklingsstördas väl oli vasta kolmena aikaisempaa vuonna tukenut kenialaista kehitysvammaisten koulua ja sen oppilaita. Oulun Rotaryklubi tuki karjasairautta torjuvaa hanketta kolmatta ja viimeistä vuotta, minkä jälkeen hanke raukesi. Marttaliitto sai vielä viimeistä edellisen kerran rahaa hankkeeseensa Keniassa. Muut olivatkin ensikertalaisia Keniassa.<sup>46</sup>

Lähetyjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välinen ero kehitysyhteistyössä näkyy erittäin selvästi Keniassa, mutta se ilmenee myös, jos tarkastellaan tilannetta muissakin maissa. Kun Suomen ulkoministeriö jakoi vuonna 1989 taas kaikille järjestöille samasta määrärahasta, kaikista tukea saaneista suomalaisista järjestöistä kaksi selvästi suurinta olivat lähetyjärjestöt Suomen Lähetysseura 16 735 000 mk ja Suomen Vapaa Ulkolähetys 11 049 300 mk. Kehitysyhteistyöosasto laski lähetyjärjestöksi myös kolmanneksi sijoittuneen Kirkon Ulkomaanavun joka sai 4 672 000 mk. Muista järjestöistä viisi suurinta ei saanut edes yhteensä niin paljon hankkeisiinsa (10 590 000 mk) kuin Suomen Vapaa Ulkolähetys yksinään. Muidenkin lähetyjärjestöjen saamat summat olivat suuremmat kuin kaikilla järjestöillä keskimäärin.

Myös kokemuksessa lähetyjärjestöt ylittivät muut. Vuosina 1974–1978 kehitysyhteistyötukea sai neljästätoista lähetyjärjestöä, ja näistä kolmetoista oli mukana kymmenen vuotta myöhemmin; vain yksi selvästi lähetyjärjestöksi luokiteltava eli Ortodoksinen Lähetys oli tullut uutena. Vuonna 1989 noin 150 muuta järjestöä sai valtiolta rahaa kehitysyhteistyöhön. Näistä järjestöistä viitisentoista oli mukana jo kymmenen vuotta aikaisemmin. Suurin osa muista järjestöistä oli siis tullut mukaan myöhemmin kuin lähetyjärjestöt.<sup>47</sup>

## LOPPUTARKASTELU

Lähetysteologit totesivat 1900-luvun loppupuolella, että lähetystyötä ei pidä nähdä rajoitetusti vain lähetyjärjestöjen työnä. Ulkoasiainministeriön Kehitysyhteistyöosaston käyttämien jakoperusteiden väljeneminen ei kuitenkaan perustu tähän uuteen, avarampaan näkemykseen kristillisestä lähetystyöstä. Muut kristilliset järjestöt pääsivät osallisiksi lähetyjärjestöille tarkoitettusta määrärahasta, koska tässä menokohdassa oli enemmän rahaa käytettävissä. Kysymys ei ollut enää siitä, toimiko järjestö lähetystyössä, vaan oliko se kristillinen. Tästä otettiin vielä askel eteenpäin. Väljennettiin jakoperusteita siten, että uskonnot tulivat jaossa tasavertaisiksi. Lähetyjärjestöjen määrärahasta annettiin vuonna 1988 rahaa myös Suomen Islamilaiselle Yhdyskunnalle, joka tuki egyptiläisen

<sup>46</sup> Kehitysyhteistyö 2/1989, 24–30.

<sup>47</sup> Tarkkojen lukujen ilmoittaminen on epävarmaa, koska jotkut järjestöt ovat voineet muuttaa nimensä kymmenen vuoden aikana. Kehitysyhteistyö, 4/1978, 21 ja 2/1989, 24–30.

moskeijan sairaalaa.<sup>48</sup> Aluksi vuonna 1977 oli lähetysjärjestöjen menokohdasta annettu rahaa *lähetysjärjestöille*, sitten myöhemmin vuosina muillekin *kristillisille järjestöille* ja lopulta yleensä *uskonnollisille järjestöille*. Koko jaottelusta luovuttiin vuonna 1988 seuraavan vuoden 1989 talousarviota laadittaessa. Jaottelun lähtökohtana oli vuonna 1977 ollut sen hetken poliittinen tilanne, eikä kristillisten lähetysjärjestöjen etuoikeutettu asema sopinut yhteiskuntaan, joka korosti tasa-arvoa eri kansalaisjärjestöjen ja eri uskontojen välillä.

Lähetysjärjestöjen määritelmä valtion määrärahoja jaettaessa ei ollut teologinen eikä soveltu lähtökohdaksi tutkittaessa lähetysjärjestöjä kehitysyhteistyössä. Toisaalta TALKE oli oikeassa väittäessään, että erottelu suosi yhtä järjestöryhmää. Vuosina 1977–1984 lähetysjärjestönä sai todella kehitysyhteistyöhankkeelle helpommin tukea kuin muuna järjestönä.<sup>49</sup> Tästä edusta eivät kuitenkaan päässeet niinkään nauttimaan varsinaiset lähetysjärjestöt kuin muut kristilliset tai uskonnolliset järjestöt.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Evankelis-luterilaisen Lähetysyhdistys Kylväjän arkisto ELKA  
SLN 1971–78. Suomen Lähetysneuvosto 1971–78.  
SLN 1977–87 Suomen Lähetysneuvoston pöytäkirjat.  
SLN 1981–83 SLN kokouspaperit, muistiot, kirjeet 1981–83

Jaakko Lounelan hallussa JLA

PELTOLA

1969 50-vuotias Suomen Lähetysneuvosto. 8.9.1969. Monistettu.

Suomen Lähetysseuran arkisto SLSA

SLS II 3 Suomen Lähetysneuvoston asiakirjat 1969–1978. Pöytäkirjat, esityslistat, toimintakertomukset. kentät ym.

Svenska Lutherska Evangeliföreningen, Arkiv SLEFA

DYM 1981– Delegationen för yttre missionen, 1981–

Ulkoasiainministeriön arkisto UMA

UM 12 R Kehitysyhteistyö

UM 91 Suomen kehitysyhteistyö yleensä

---

48 Kehitysyhteistyö 2/1988, 39.

49 Lähetysjärjestöt saivat vuoteen 1984 mennessä keskimäärin 52 % ja muut 40 % anomastaan summasta. Kansalais- ja lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyö 1984, 5. UMK.



- UM 92 Suomen kahdenvälinen kehitysyhteistyö  
UM 93 Suomen ja yhteispohjoismaisen kehitysyhteistyön maakohtainen aineisto

UM TALKE III 1. Jaoston kokoukset (muistiot) –88

TALKEN KANNANOTTO

- 1984 *Taloudellisten kehitysmaasuhteiden neuvottelukunnan (TALKE) kannanotto keskeisistä kehitysyhteistyötä koskevista kysymyksistä* 17.1.1984. TALKE. Moniste.

Ulkoasiainministeriön kehitysyhteistyöosaston kirjasto UMK

KANSALAIS- JA LÄHETYSJÄRJESTÖJEN KEHITYSYHTEISTYÖ

- 1984 Evaluointiryhmän raportti. Lokakuu 1984. Helsinki : Ulkoasiainministeriö, Kehitysyhteistyöosasto. Moniste.

KLEMOLA, PAAVO & LINDMAN, BERNDT

- 1987 *Tarkastuskertomus: Lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemisen tarkastus, Allekirjoittaneet tarkastusneuvos Paavo Klemola ja ylitarkastaja Berndt Lindman. N:o 134/54/87. Valtiontalouden tarkastusvirasto. 3.9.1987.*

NISKANEN, ESKO & LINDMAN, BERNDT

- 1987 *Tarkastuskertomus: Kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyön tukemisen tarkastus, Allekirjoittaneet pääjohtaja Esko Niskanen ja ylitarkastaja Berndt Lindman. N:o 265/54/90. Valtiontalouden tarkastusvirasto. 22.11.1990*

Eduskunnan kirjasto

VALTIOVARAINVALIOKUNTA

55.67/1977 vp *Pöytäkirja 1977–1978*

Painettuja lähteitä

LOUNELA, JAAKKO

- 1996 Finnish Mission Agencies Involved in Development Cooperation in Kenya. *Mission Studies*. Vol. XIII-1&2, 25&26, 1996, 235–246.

LÄHETYSJÄRJESTÖKSI HYVÄKSYMINEN

- 1969 *Muistio kirkon lähetysjärjestöksi hyväksymistä koskevien perusteiden määrittämisestä. Kirkon lähetysasiain neuvottelukunta 17.10.1969. Hyväksytty laajennetussa piispainkokouksessa 5.12.1969.*

LÖYTTY, SEPPO & ANTTURI, KAI & HUKKA, ALPO

- 1978 Julkilausumat : Kansanedustajille ja Valtioneuvostolle, Allekir-

joittaneet puheenjohtaja Seppo Löytty, 1 varapuheenjohtaja Kai Antturi ja 2. varapuheenjohtaja Alpo Hukka *Suomen Lähetyskongressi 77 Finlands Missionskongress 77*. Toim. Kaija Käyhty, Aysa Andersson ja Yrjö Vainio. Helsinki : Suomen Kirkon Seurakuntatoiminnan Keskusliitto, 302–303.

## VALTIOPÄIVÄT

1970–1978 Pöytäkirjat, Liitteet ja Asiakirjat

## Lehdet

KEHITYSYHTEISTYÖ 1978-1989; avustukset ansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhön 4/1978, 21; 3/1980, 31; 4/1981, 31–31; 3/1982, 40–42; 4/1983, 32–34; 2/1985, 27–29; 2/1986, 27–30; 3/1986, 26–28; 1/1987, 33–41; 2/1988, 32–40.

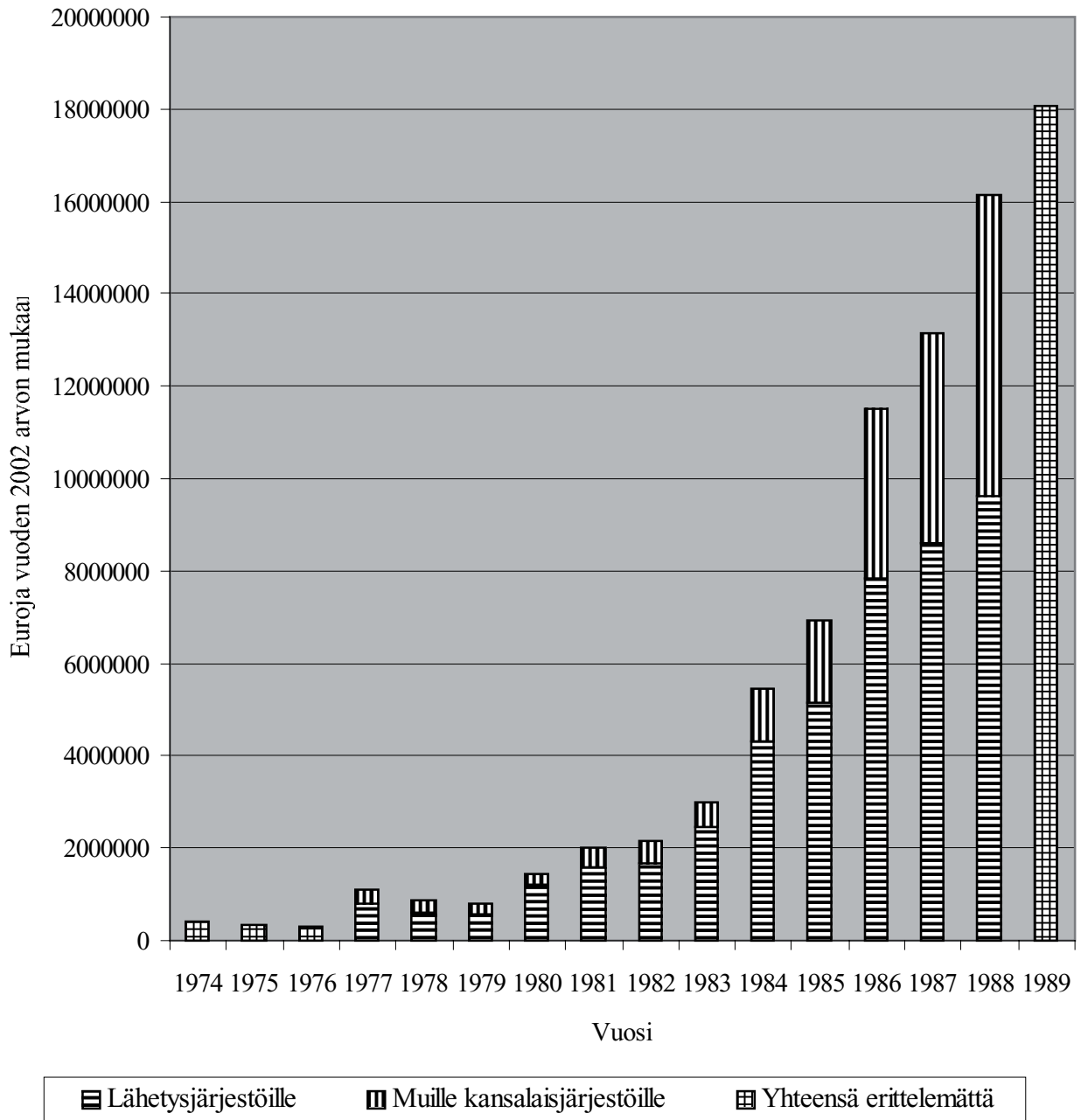
HELSINGIN SANOMAT 1990

## Haastatellut henkilöt

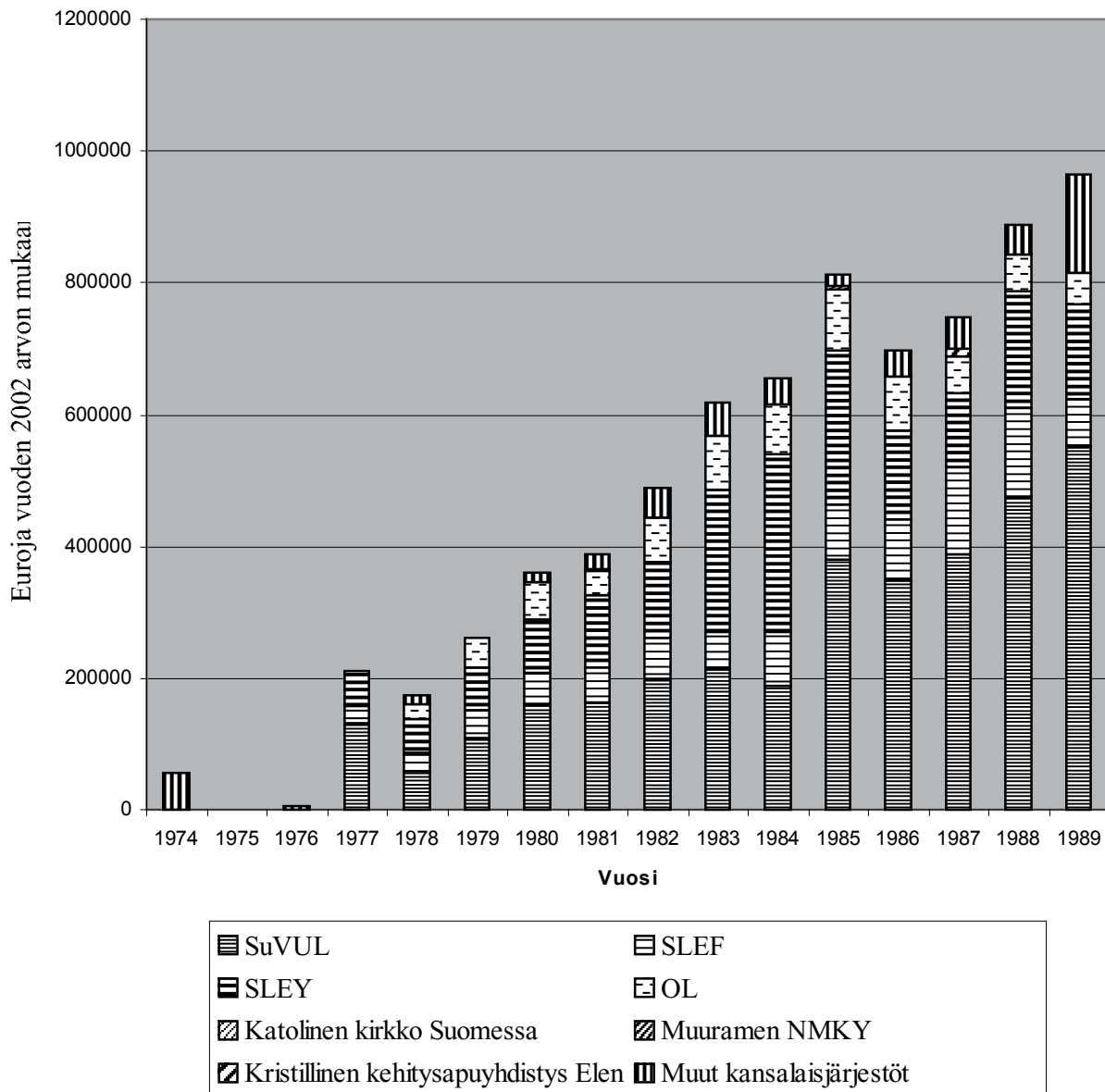
Gösta Bergstén, Suomen Lähetysneuvoston puheenjohtaja 1975–1986, haastateltu puhelimitse 11.7.2000.

Leo Olasvirta, Ulkoasiainministeriössä kehitysyhteistyöavustaja 1978–80, kehitysyhteistyösihteerinä 1983–86, nyt Kansalaisjärjestöyksikön päällikkö, haastateltu puhelimitse 10.4.1997 ja 1.12.2006.

Kuvio 1. Suomen valtion määrärahat kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhän talousarvioissa 1974–1989.



Kuvio 2. Määrärahat kansalaisjärjestöille kehitysyhteistyöhön Keniassa 1974–1989.



Katolinen kirkko Suomessa sai vuonna 1981 5 000 mk (1822 euroa) kirjoituskoneiden lähettämiseen eräälle koululle, Muuramen NMKY vuonna 1985 24 000 mk (6507 euroa) vaate- ja muun tavara-avun lähettämiseen kenialaiselle NMKY:lle ja Elen ry vuonna 1987 30 000 mk kudontaprojektin tukemiseen sekä 20 000 mk käytettyjen polkupyörien ja työkalujen lähettämiseen (molemmat yhteensä 12 631 euroa). Nämä pienet erät vaivoin näkyvät kuviossa 2. Ne järjestöjen määrärahat, jotka eivät ole selvästi kohdistuneet vain Keniaan, on jätetty pois.

# *Tiivistelmät*

TIMO VASKO

Ateenassa 2005 järjestetyn Kirkkojen maailmanneuvoston 13. Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssin reseptiosta suomessa

Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) 13. maailmanlähetyksen ja evankelioimisen konferenssi järjestettiin Ateenassa 9.–16.5.2005. Sen järjestämisestä vastasi Maailmanlähetyksen ja evankelioimisen komissio. Yleisteemana oli ”Come Holy Spirit, Heal and Reconcile: Called in Christ to be Reconciling and Healing Communities”, eli ”Tule Pyhä Henki, paranna ja sovita: Kristuksessa kutsuttuna olemaan sovittavia ja parantavia yhteisöjä”. Konferenssin laatima kirje ilmestyi pian suomeksi internetissä ja muutamissa lehdissä. Konferenssin kulkua ja sisältöä käsiteltiin muutamissa suuremmissa lähetystyötä käsitelleissä kokouksissa ja työryhmissä. Ateenan konferenssi tuli Suomessa kristittyjen yleiseen tietoisuuteen, mutta laajempaa julkista keskustelua konferenssin sisällöstä ei syntynyt.

MATTI T. AMNELL

Kristinuskon ja radikaalin postmodernismin kohtaaminen

Postmodernismi on syntynyt vastustamaan modernismin edustamaa universaalista järkeä, tieteen ylikorostamista ja dominoivaa ajattelua. Radikaalin postmodernismin mukaan ei ole olemassa mitään keskusta, vaan kaikki on loputonta erojen leikkiä. Kieli on kuin shakkipeli, missä sanat viittaavat vain toisiinsa eivätkä maailmaan. Ihmisen minuus on kielen ja sosiaalisen ympäristön luoma. Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian mukaan Jumala on kuollut eikä ihminen voi olla silloin Jumalan kuva. Mitään tuonpuoleista ei ole olemassa, vaan kaikki on täysin immanenttista. Kaikki moraali on ihmisen itsensä tekemää. Lähetystyö voi silloin olla humanitaarisen avun kaltaista uskontojen yhteistyötä. Jotkin postmodernit ideat voivat olla hyödyllisiä maltillisesti käytettyinä.

MIKA VÄHÄKANGAS

Synkretismi ja kontekstualisaatio Afrikassa

Vaikka synkretismiä ja kontekstualisaatiota pidetään usein täysin erilaisina asioina, niiden ero liittyy enemmänkin prosessin omistajuuteen kuin itse ilmiöön. Näin sen vuoksi, että kontekstualisoiminen tietyssä kulttuurissa ei ole mahdollista ilman tuon kulttuurin uskonnon kohtaamista. Kun tämä kohtaaminen tapahtuu vieraan uskonnon sisässä, kuten Pohjois-Tansanian sonjoilla, kristityt

leimaavat sen synkretismiksi. Kun taas tämä kohtaaminen tapahtuu kristinuskon sisällä ja kirkollisten johtajien hyväksymänä, sitä kutsutaan kontekstualisaatioksi. Jos paikallista maailmankuvaa taas ei oteta huomioon, tuloksena on kaksitasoinen uskonnollisuus. Akateemisessa teologiassa kontekstualisaatiota on pyritty toteuttamaan esimerkiksi esivanhempien kunnioituksen kautta. Lopputulos on kuitenkin teoreettinen, ja se ei huomioi kansan uskonnollisuutta. Afrikkalaisperäiset ja helluntailaistyypiset kirkot vastaavat suoraan kansan uskonnollisuuteen vaikkakin joskus hyvin kielteisesti. Kuitenkin myös negatiiviseen suhtautumiseen sisältyy positiivinen ulottuvuus – ihmisten uskonnollisiin tarpeisiin pyritään vastaamaan, vaikkakaan perinteisiä vastauksia ei hyväksytäisikään. Tällä tavoin ihmisten maailmankuva itse asiassa hyväksytään lähtökohdaksi.

## HEIDI HIRVONEN

Libanonin kontekstissa: Muslimien ja kristittyjen rinnakkainelön haasteita

Artikkeli käsittelee muslimien ja kristittyjen rinnakkainelön haasteita Libanonissa, jossa arkipäivän suhteet näiden yhteisöjen välillä ovat perinteisesti olleet hyvät. Sisällissodan (1975–1990) jälkeen yhteisöjen suhteista on keskusteltu intensiivisesti eri tasoilla. Poliittisen tason haasteita ovat olleet Israelin miehitys eteläisessä Libanonissa, Syyrian ylivalta sekä erimielisyydet maan poliittisesta järjestelmästä. Teologinen dialogi rajoittuu tiettyihin yksilöihin. Sen lupaavin piirre on laaja yksimielisyys, että muslimit ja kristityt jakavat uskon yhteen Jumalaan.

## HELI AALTONEN

Kirkko köyhyyden ja väkivallan keskellä:  
El Salvadorin luterilainen kirkko

El Salvadorin luterilainen kirkko syntyi pohjoisamerikkalaisen Missouri-synodin lähetystyön tuloksena vuonna 1970, ensimmäinen seurakunta syntyi jo vuonna 1952. Sisällissota riehui maassa vuosina 1980–1992 ja sen aikana luterilainen kirkko ryhtyi auttamaan hätää kärsiviä sisäisiä pakolaisia, luomaan ekuumeenisia suhteita, vihki pastori Medardo Gómezin piispaksi ja 1986 ensimmäiset naiset papeiksi. Tämä johti Missouri-synodin ja El Salvadorin luterilaisen kirkon eroon. Piispa Gómezin johdolla kirkossa toteutetaan ns. Elämän teologiaa, joka tarkoittaa kaikkein heikoimmassa asemassa olevien etusijalle asettamista.

## GWAMAKA EPHRAIM MWANKENJA

Pohdintaa vapaakaupasta: Eettistä keskustelua afrikkalaisesta yhteisöllisestä näkökulmasta

WTO, Maailmanpankki ja IMF ovat keskeisimpiä globaalien talouspoliittisten linjausten muotoilijoita ja toteuttajia. Näiden instituutioiden toiminnan analyysi paljastaa kaksi suurta ristiriitaa: Ensinnäkin, vapaa maailmankauppa on määritelty virheellisesti ainoastaan pääoman ja tuotteiden vapaaksi liikkumiseksi ilman kansallisvaltioiden ohjausta. Toiseksi, maailmankaupan päätösmekanismit ovat epäjohdonmukaisia. Tämän vuoksi on olemassa tarve tarkastella vapaakauppaa eettisestä näkökulmasta. Näin on siksikin, että vapaakauppa on ihmisen luomus eikä itsestään syntynyt ilmiö. Tämä artikkeli väittää, että jotta vapaakauppa voisi lisätä inhimillistä hyvinvointia ja yhteenkuuluvuutta, se tarvitsee ihmiskeskeisempää etiikkaa. Afrikkalainen yhteisöllinen etiikka, jonka yksi muoto on Bénézet Bujon neuvonpitomalli voi tuoda uutta näkökulmaa maailmanlaajaan eettiseen pohdintaan. Näin on siksi, että sen lähtökohtana on yhteisöllisyys ja inhimillisyys elämän perusarvoina. Tällainen etiikka on olennaisen tärkeä, koska vapaakauppa on globalisaation vauhdittaja. Teologisesti näkökulmasta afrikkalainen yhteisöllinen etiikka edistää yhteisöllisyyttä ja kanssakäymistä. Kristityt eivät ole vain järjestö tai ryhmä yksilöitä, vaan Pyhän Hengen muovaama Kristuksen ruumis. Kristityt ovat Jumalan yhteisö.

## PÄIVI HASU

Menestyksen teologia ja köyhyys: Tapaus Tansaniasta

Artikkeli tarkastelee uskonnollisen retoriikan ja uusliberalististen markkinatalouden periaatteiden artikuloitumista helluntailais-karismaattisessa kristillisyydessä Tansaniassa. Raamatulliset allegoriat, taloudelliset muutokset ja menestyksen teologia nitoutuvat yhteen erään karismaattisen liikkeen toiminnan tarkastelussa. Menestyksen teologiaa ja saamista antamisen seurauksena tarkastellaan antropologisen, lahjojen vaihtoa käsittelevän keskustelun avulla. Artikkelin esittää, että köyhyys ja taloudellinen marginalisoituminen ovat eräitä keskeisiä tekijöitä liikkeen suosion leviämisessä.

## AULI VÄHÄKANGAS

Aids haasteena Afrikan kirkkoille

Artikkeli käsittelee aidsia haasteena Afrikan kirkkoille kahden suomalaisille tutun yhteistyökirkon, Tansanian ja Namibian evankelis-luterilaisten kirkkojen, kautta. Artikkelin osoittaa, että aids on erityisesti haaste kirkkojen diakonia- ja kasvatustyölle sekä paikallisten kirkkojen teologiselle itseymmärrykselle. Kir-

koilla on omat vahvuutensa, mm. laajalle levinneet verkostonsa, vastata aidsin haasteeseen. Afrikan kirkot ovat toisaalta omalla leimaavalla julistuksellaan ja seksuaalikielteisyydellään myös edistäneet hi-viruksen leviämistä. Aids on taustaltaan sosiaalinen ongelma ja siksi kirkkojen yksilöön kohdistuva julistus ei näytä poistavan ongelmaa. Vain afrikkalaisen yhteisöllisyyden uudelleen ymmärtäminen voi auttaa kohtaamaan aidsin haasteet. Kantaa ottava ja hoitava seurakuntayhteisö voi toiminnallaan olla tekemässä suurisuuntaisia yhteisön ja kulttuurin muutoksia.

## VESA HÄKKINEN

Pohjoismaisten kirkon ulkomaanapujen ymmärrys suhteestaan kirkkoon ja sen missioon

Suomessa käyty keskustelu kirkon, lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun suhteista on nostanut esiin myös kysymyksen Kirkon Ulkomaanavun itseyttä. Tässä artikkelissa käsitellään pohjoismaisten kirkon ulkomaanapujen suhdetta kirkkoon ja sen missioon. Ulkomaanavut ilmaisevat sen selkeästi ja suoraviivaisesti. Ne kokevat olevansa osa kirkkona olemista ja siten osa sen missiota. Tämä näkyy käytännössä sekä organisatorisina yhteyksinä että teologisissa painotuksissa. Kirkoilla on vahva suhde ulkomaanapujen hallintoon edustajien- ja hallinnon valintaprosessien kautta. Ulkomaanavuille kirkon teologinen ja diakoninen ymmärrys on se viitekehys, jossa ne työtään suunnittelevat.

## JAAKKO LOUNELA

Ero lähetysjärjestöjen ja muiden kansalaisjärjestöjen välillä kehitysyhteistyössä

Suomen valtio on tukenut kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeita vuodesta 1974 ja 1977–1988 valtiolla oli erityinen määräraha lähetysjärjestöjen kehitysyhteistyöhankkeisiin. Tämä poistettiin 1987, viitaten siihen, ettei lähetysjärjestöjen ja muiden hankkeilla enää ollut olennaista eroa. Ero oli kuitenkin säilynyt mutta lähetysjärjestöjen joukkoon oli luettu muita uskonnollisia järjestöjä. Esimerkiksi Keniassa ero oli kasvanut, koska Suomen helluntailaisten, luterilaisten ja ortodoksien Keniassa asuvat lähetit olivat jatkaneet järjestöjensä kehityshankkeita, mutta muilla järjestöillä ei ollut mitään yhtä pitkäjänteistä ja laajaa toimintaa.



## *Summaries*

TIMO VASKO

The Finnish Reception of the Conference on World Mission and Evangelism Athens, Greece, May 9 – 16, 2005

In 2005 took place the thirteenth World Council of Churches' Conference on World Mission and Evangelism with the theme "Come, Holy Spirit, Heal and Reconcile! Called in Christ to be Reconciling and healing communities". Athens, Greece, May 9 – 16, 2005. The conference was organized by The Commission on World Mission and Evangelism (CWME). "A Letter from Athens to the Christian Churches, Networks and Communities" was sent by the conference. The Finnish translation was published very soon after the conference in some magazines and also in the internet. The main events and highlights of the conference were discussed in some major meetings and working groups in Finland. It is possible to say that a major part of the Christians in Finland have got information of the conference in Athens. However, there was no wider reception or significant discussion with regard to the conference.

MATTI T. AMNELL

The Encounter between Christianity and Radical Postmodernism

Postmodernism criticizes modernism and denies its opinion of universal reason. In postmodern thinking there is no center. There is only endless play of differences. Language is like a game of chess, where words refer only to other words, not to the reality outside of language. A human subject is created by language and social context. In the radical postmodern philosophy of religion God is dead which means that man / woman as an image of God is dead, too. There is not any transcendence, only immanence. To be religious is to grow as a person. Everyone must create moral by himself or herself.

MIKA VÄHÄKANGAS

Syncretism and Contextualisation in Africa

Although syncretism and contextualisation are often considered thoroughly different, their difference is rather of degree than quality. One cannot contextualise in a culture without encountering the religion of that culture, as well. When this encounter of religions happens within the non-Christian religion, like among the Sonjo of Northern Tanzania, the Christians label it syncretism whereas when

it happens in the churches with the approval of their leaders, it is labelled contextualisation. If the local religious world-view is not taken into account, the outcome is a dual religious system. In academic theology, contextualisation has been attempted, for example, through the concept of the ancestors. The outcome has, however, been intellectualist and ignored folk spirituality. African Instituted churches and Pentecostal churches have responded directly to folk spirituality, albeit sometimes in a negative way. Even in the negative answers, a more positive approach is concealed within – the religious needs are addressed even if the traditional answers are not entertained. In this, the people's world-view is basically accepted.

#### HEIDI HIRVONEN

##### In the Lebanese Context: Challenges of Muslim-Christian Co-existence

The article focuses on the challenges of the Muslim-Christian co-existence in Lebanon, where the every-day relations of the two communities have traditionally been good. After the civil war (1975–1990), the communities' relations have been discussed on different levels. The political challenges have included Israeli occupation, Syrian dominance, and disagreements about the political system. Theological dialogue has been confined to certain individuals. Its most promising feature is the wide agreement that Muslims and Christians share the belief in the one God.

#### HELI AALTONEN

##### A Church in the Middle of Poverty and Violence: The Lutheran Church of El Salvador

The Lutheran Church of El Salvador was born as a result of missionary work of the North American Lutheran Church – Missouri Synod 1970, the first congregation was born already 1952. There was civil war in the country 1980–1992 and during that period the Lutheran Church started to help suffering refugees, to create ecumenical relationships, consecrated reverend Medardo Gómez to bishop and ordained first women to pastors 1986. All these events lead to a break between the Lutheran Church – Missouri Synod and the Lutheran Church of El Salvador. The Lutheran Church is carrying through with the guidance of bishop Gómez the Theology of Life, which means an option for the weakest people.

## GWAMAKA EPHRAIM MWANKENJA

### Rethinking Free Trade: An Ethical Discourse from the African Communal Perspective

An analysis of the function of the WTO, the WB and the IMF which play a key role in the formulation and implementation of global economic policies portrays two major contradictions of the current operations of the global market. First, there is conceptual inadequacy where free trade is defined as liberalisation of capital flow and withdrawal of national powers from the control of domestic economies. Second, there is a practical contradiction where the global trade decision-making procedures are inconsistent. Therefore there is a need to analyse free trade from an ethical perspective. This is due to the fact that free market is a human institution. It can hardly emerge on its own without any kind of interference. This paper suggests that a more human-centred ethic is desirable in order for free trade to bring about human well-being and cohesion. An African communal ethic, according to Bénézet Bujo's Palaver Model, can contribute to the global ethical reasoning since it stems from the sense of community and humanity as a highly cherished value in life. Such an ethic is vital since free trade is a catalyst of globalisation. From a theological point of view, An African communal ethic advocates social cohesion and interaction. Christians are not just an organization or a collection of individuals, but a people moulded into one body, the body of Christ, by the Holy Spirit. Christians are a community of God.

## PÄIVI HASU

### Poverty and the Gospel of Prosperity: A Tanzanian Case

This article discusses the articulation of religious rhetoric with neoliberal principles of the market economy in Tanzania. Biblical allegories of economic changes as well as the gospel of prosperity are brought together through an account of the activities of one particular charismatic ministry. The rhetoric and logic of prosperity through giving are discussed within the anthropological notion of gift exchange.

## AULI VÄHÄKANGAS

### Aids as a Challenge to African Churches

This article deals with AIDS as a challenge to African churches through Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) and Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN). It is shown that AIDS is a special challenge to various fields of church work, like Diaconia, education, theology and ethics of HIV/AIDS. As their strengths churches have widely spread networks to face the challenge of

HIV / AIDS. However, the African churches have had difficulties in dealing with sexuality in connection to HIV. Churches have refused to talk openly on AIDS and this has led to increased spread of the virus. AIDS is a social problem and aid focusing on the individual has not been a helpful strategy. African communality has to be re-imagined, re-created and re-constructed. In this way, the churches could act as healing and caring communities in making big communal and cultural changes.

## VESA HÄKKINEN

### Nordic Churchaid -Organisations' Understanding about Their Relation to the Church and Her Mission

In the present discussion on the relations between the Finnish Evangelical Lutheran Church, the mission societies and the Finnchurchaid, the question about how the Finnchurchaid understands its role in Churches mission has taken place. Nordic Churchaids – Finnchurchaid included – describe one's relation to the Church and her mission to be clear and direct. They understand to be part of being the Church and the mission of the Church. This is visible on the organisational level, where the Churches have great influence either through representatives in the council or the board of the Churchaid or through the nomination process. For the Churchaids the theological and diaconic understanding of the Church is the reference for their planning and strategy.

## JAAKKO LOUNELA

### The Distinction between Mission Agencies and Other NGOs in Overseas Development Projects

The Government of Finland has been channelling money for development projects through non-governmental organisations (NGO) since 1974, and from 1977–1988 the annual national budget included a special grant for the development projects of mission agencies. The Advisory Board for Economic Relations with Developing Countries claimed in the late 1980s that there was no longer any difference in size, duration or experience between the development projects of mission agencies and those of other NGOs. In fact the difference had remained but it was not visible any more. The reason was that there had been more money available for mission agencies than for other NGOs and therefore various other religious organisations had been included in the category of mission agencies. These organisations resembled the other NGOs more than they did mission agencies, but because they were included among the latter they gave the impression that the difference between the two categories of organization engaged

in development co-operation had disappeared. In Kenya, for instance, the difference had actually increased, because the Finnish Free Foreign Mission, the Swedish Lutheran Evangelical Association of Finland, the Lutheran Evangelical Association of Finland and the Finnish Orthodox Mission had continued with their many long-lasting projects based on resident missionaries, while the others had nothing to equal these.



## *Kirjoittajat – Contributors*

TIMO VASKO, DOS., TT  
Kirkon lähetystyyön keskus (KLK), PL 185  
00161 Helsinki  
p. 050 3268457  
timo.vasko@evl.fi

MATTI T. AMNELL, TT  
Korkeavuorenkatu 10 A 12, 00120 Helsinki  
matti.amnell@evl.fi

HEIDI HIRVONEN, FM, TM  
Salpausseläntie 5 E 105, 00710 Helsinki  
p. 0400 250107  
hehirvon@mappi.helsinki.fi

MIKA VÄHÄKANGAS, DOS., TT, FM  
Mannerheimintie 43 B 28, 00250 Helsinki  
p. 045 1351291  
mika.vahakangas@helsinki.fi

HELI AALTONEN, TM  
Turun tuomiokapituli, PL 60  
20501 Turku  
heli.aaltonen@evl.fi

GWAMAKA EPHRAIM MWANKENJA, TM  
MUCo, P.O. Box 55, Usa River, Tanzania  
p. +255-744-040435 (Tansania)  
gmwankenja@yahoo.com

PÄIVI HASU, FT  
Kehitysmaatutkimuksen laitos, PL 59  
00014 Helsingin yliopisto  
p. (09) 191 24257  
paivi.hasu@helsinki.fi

AULI VÄHÄKANGAS, TT, LEHTORI  
Diakonia ammattikorkeakoulu  
Järvenpääntie 640, 04400 Järvenpää  
p. 020 160 6512  
auli.vahakangas@diak.fi

VESA HÄKKINEN, TM  
Koulutus- ja seurakuntapalvelun yksikön päällikkö  
Kirkon Ulkomaanapu, PL 185  
00161 Helsinki  
vesa.hakkinen@evl.fi

JAAKKO LOUNELA, FT, PASTORI  
Haapanatie 36 c 1, 90150 OULU  
p. (08) 337275, 040 7625720  
jaakko.lounela@softhome.net

# LÄHETYSTEOLGINEN

## AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

---

### *Tähän mennessä ilmestyneet*

NUMERO 1, 1991

Healing Ministry, Concept of Healing in the Religions – Challenges to the Healing Ministry of the Church in Mission, Helsinki 16–18 August 1990, Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research (NIME)

NUMERO 2, 1992

The Mission of the Evangelical Lutheran Church of Finland

NUMERO 3, 1993

New Age and New Religious Movements, Ryttylä 10–13 May 1993

NUMERO 4, 1995

Usko ja kulttuuri, Faith and Culture Conference, Helsinki 9–10.2.1994

NUMERO 5, 1997

Kulttuurin muutos ja uskonnolliset ilmiöt, Kulturella förändringar och religiösa företeelser, Change of Culture and Religious Phenomena, Helsinki 21.–22.10.1997

NUMERO 6, 2001

Islam ja kristinusko – näkökulmia kristittyjen ja muslimien kohtaamiseen, Islam and Christianity – Perspectives for Christian-Muslim Encounter

NUMERO 7, 2002

Lähetystyo ja uskonnot Itä- ja Etelä-Aasiassa, Missionary Work and Religions in Southeast Asia and Far East

NUMERO 8, 2006

Näkökulmia Itä- ja Etelä-Aasian kirkkojen lähetystyöhistoriaan ja uskontoteologiaan, Outlooks on Mission History and on Theology of Religions by Churches of East, Southeast and South Asia.

NUMERO 9, 2007

Kristinuskon globaalit haasteet ja mahdollisuudet, Global Challenges and Potentials of the Christian Faith