



Pelastus

Synodaalikirja 2022

Toim. Niko Huttunen, Anna-Kaisa Inkala,
Kari Kopperi, Marko Marttila, Terhi Törmä

KIRKKOHALLITUS†

Pelastus

Synodaalikirja 2022

Toimituskunta
Niko Huttunen, Anna-Kaisa Inkala,
Kari Kopperi, Marko Marttila, Terhi Törmä

Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja
Kirkko ja toiminta 120

Kirkkohallitus/Piispainkokous

Helsinki 2022

Pelastus – Synodaalikirja 2022

© Kirkkohallitus/Piispainkokous

Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 120
Muut julkaisut

Asianumero: DKIR/940/00.02.01/2020

Toimituskunta: Niko Huttunen, Anna-Kaisa Inkala, Kari Kopperi,
Marko Marttila, Terhi Törmä

Taitto: Grano Oy

Kuvitus: Siru Tirronen

ISBN 978-951-789-734-1 (nid.)

ISBN 978-951-789-735-8 (PDF, saavutettava)

ISSN 2341-9393 (painettu)

ISSN 2341-9407 (verkkajulkaisu)

Helsinki 2022

Sisällys

Esipuhe	5
Kari Kopperi, toimituskunnan puheenjohtaja	
1 Sanoitettu pelastus	
Kohti sitoutuvaa yhteisöä: Exodustradition avaamia näkökulmia pelastukseen Vanhassa testamentissa	13
Hanna Vanonen	
Pelastus Uudessa testamentissa	33
Niko Huttunen	
Vanhurskauttaminen – oikeudenmukaisuutta ja hyväksymistä ...	53
Risto Saarinen	
Pelastus ekumeenisessa teologiassa	70
Veli-Matti Kärkkäinen	
2 Eletty pelastus	
Arki, eletty uskonto ja pelastus reformaatioajalla	97
Sini Mikkola	
Pelastus ajassamme – kysymys merkityksellisyydestä	114
Elina Hellqvist	
Kaste pelastuksen palveluksessa	128
Kaisa Aitlahti	
Taivas täytyy kuvitella	147
Isto Peltomäki	

3 Maailman pelastus

Jumalan valtakunta – ikkuna globaaliin teologiaan **165**

Mari-Anna Auvinen

Pelastus, hyvinvointi ja eriarvoisuus **187**

Kati Jansa

Pelastus ekokriisin aikakaudella **208**

Pauliina Kainulainen

Pelastus ja kosmisen oikeudenmukaisuuden kaipuu **229**

Olli-Pekka Vainio

4 Rukous

Pelastus ja rukouksen taito **255**

Anna-Kaisa Inkala

Kirjoittajat ja toimituskunta **274**



Esipuhe

Kari Kopperi, toimituskunnan puheenjohtaja

Vuoden 2022 synodaalikokousten valmistelut aloitettiin piispainkokouksessa syksyllä 2020. Alkuvaiheessa pohdittiin ajankohtaa, valmisteltiin talousarviota sekä työstettiin muita kokousten valmisteluihin liittyviä näkökohtia. Aivan olennaisen tärkeä kysymys oli näiden hiippakunnallisten pappien kokousten teema. Mistä synodaalikokouksissa pitäisi keskustella, kun tavoitteena on kirkkojärjestyksen mukaisesti (KJ 18:9) ”käsitellä teologisia kysymyksiä sekä seurakuntien hoitoa ja muuta kirkon toimintaa ja hallintoa koskevia asioita”.

Monipolvisen pohdinnan jälkeen temaksi valikoitui **Pelastus**. Teema on yhtäältä hävyttömän yksinkertainen ja perinteinen teologinen aihe, mutta toisaalta erilaiset näkemykset pelastuksesta ovat usein tämän päivän teologisten keskustelujen taustalla. Kun puhumme pelastuksesta, puhummeko jostain tuonpuoleisesta asiasta vai liittyykö puhe pelastuksesta tähän maailmaan ja kirkon toimintaan siinä? Mitä me tarkoitamme kirkon missiolla, joka lähtee kaikkialta ja kohdistuu kaikkialle? Kun kirkossa, pappien saarnoissa ja kirkollisissa toimituksissa puhutaan pelastuksesta, niin mistä silloin puhutaan ja onko puhe ymmärrettävää aivan tavalliselle seurakuntalaiselle? Näin kysymys pelastuksesta haastaa pohtimaan vaativiaakin teologisia kysymyksiä, joilla on merkitystä papin ja myös muidenkin kirkon työntekijöiden arjessa.

Synodaalikokouksia valmisteltaessa on usein kirjoitettu erillinen synodaalikirja. Aikoinaan kussakin hiippakunnassa saatettiin kirjoittaa oma synodaalikirja, mutta viime vuosikymmeninä synodaalikirjat ovat olleet yhteisiä kaikille hiippakunnille. Vuoden 2016 synodaalikokouksia varten kirjoitettiin artikkelikokoelma *Armon horisontit – huomisen luterilaisuus*. Samanlaiseen

ratkaisuun päädyttiin myös tällä kertaa. Tavoitteena on ensi sijassa antaa aineksia ja tukea kokousten teemasta käytävää teologista keskustelua. Kirja julkaistaan suomeksi ja ruotsiksi, joten teos palvelee kaikkia hiippakuntia.

Yhtenä kokousten tärkeänä tehtävänä on tukea ja vahvistaa osallistujien luterilaista pappisidentiteettiä. Tämä on myös valmistuneen kirjan keskeinen tavoite. Tarkoituksena ei kuitenkaan ole antaa valmista määritelmää luterilaisesta pelastuskäsityksestä, vaan kuvata pelastukseen liittyviä keskeisiä teologisia näkemyksiä ja antaa aineksia keskustelulle. Tavoitteena on myös perustavien teologisten teemojen ja työn konkreettisten kysymysten vuoropuhelu. Aihetta käsitelläänkin monipuolisesti ja erilaisista näkökulmista. Tavoitteena on analyttisyyden ohella elämän tuntu, jolloin kirjoituksissa näkyy rosoisia elementtejä sekä yksittäisten kirjoittajien henkilökohtaisia kokemuksia.

Kirjan valmistelu alkoi teemojen tarkentamisella ja kirjoittajien etsinnällä. Tähän etsintään osallistuivat piispainkokouksen kanslian ohella myös piispat. Aikaisemmasta perinteestä poiketen pyysimme Facebookin välityksellä ehdotuksia ajankohtaisista ja puhuttelevista näkökulmista, kuten myös mahdollisista kirjoittajista. Saimme piispainkokouksen kansliaan runsaasti kiinnostavia ehdotuksia, joista pääsimme valitsemaan. Jotkut ideat löysivät paikkansa kirjaan, mutta moni sinänsä kiinnostava kirjoituksen aihe jouduttiin hylkäämään. Ne toivottavasti löytävät paikkansa jossain toisessa julkaisussa.

Synodaalikirjaa on valmisteltu piispainkokouksen kansliassa. *Kari Koppe-
rin* ja *Anna-Kaisa Inkalan* työtä tukemaan toimituskuntaan kutsuttiin hiippakuntadekaanit *Terhi Törmä* ja *Marko Marttila* sekä Kirkon tutkimuskeskuksesta *Maarit Hytönen*. Pian toimituskunnan ensimmäisen kokouksen jälkeen saimme suru-uutisen Maarit Hytösen yllättävästä kuolemasta. Se pysäytti meidät kaikki. Kirjaa valmisteltaessa olemme halunneet muistaa häntä ja hänen läheisiään rukouksin. Maaritin poismenon jälkeen toimituskuntaan kutsuttiin *Niko Huttunen* silloisesta Kirkon tutkimuskeskuksesta (nyk. Kirkon tutkimus ja koulutus).

Pelastuksen teemaa katsellaan moniulotteisesti, ikään kuin kaleidoskoopin lävitse. Kirjoituksissa kohtaavat toisensa elämän arki ja sen perustavat kysymykset, työn konkretia ja teoreettiset teologiset kysymykset, ekumeeninen työskentely, filosofinen pohdiskelu sekä ajankohtainen yhteiskunnallinen keskustelu.

Kirjoitukset on ryhmitelty neljään jaksoon. Ensimmäisessä kokonaisuudessa – Sanoitettu pelastus – teemaa tarkastellaan Raamatun ja kirkon opin näkökulmasta. *Hanna Vanonen* avaa Vanhan testamentin näkökulmia pelastusta koskevaan keskusteluun: millaisia kysymyksiä, haasteita tai oivalluksia Vanhan testamentin exodustraditio antaa? Vanosen mukaan tärkeä elementti on sanoma Jumalan ja ihmisen sitoutumisesta toisiinsa. *Niko Huttunen* selvittää, mitä pelastukseen viittaavat käsitteet Uudessa testamentissa tarkoittavat. Kristinuskolle ominaista on se, että pelastus viittaa Uudessa testamentissa yhteen henkilöön, Jeesus Nasaretilaiseen.

Risto Saarinen selvittää vanhurskauttamisoppia luterilaisessa kirkkokunnassa. Hänen mukaansa opin ytimenä ajatus, että vanhurskauttamisessa Jumala hyväksyy meidät. Artikkelissa analysoidaan perusteellisemmin vanhurskauttamisen käsitettä ja sen eri ulottuvuuksia. Olennaista on Saarisen mukaan kysymys oikeudenmukaisuudesta sekä ihmisen Jumala-suhteesta että suhteesta lähimmäisiin. *Veli-Matti Kärkkäinen* laajentaa pelastusopillista tarkastelua kansainväliseen teologiseen keskusteluun. Hänen lähtökohtansa on perinteinen kysymys pelastusjärjestyksestä (*ordo salutis*) ja sen tulkinnat viime vuosikymmenten ekumeenisessa keskustelussa. Kärkkäisen mukaan pelastus on yhteinen, jakamaton. Se on Kolmiyhteisen Jumalan lahja ihmiskunnalle, joka koskettaa koko luomakuntaa. Luterilaisuuden haasteena hän pitää ihmisen langenneisuuden ja tahdonvapauden puutteen korostamista. Tähän puutteeseen tulisi hakea inspiraatiota ekumeenisesta teologiasta.

Toisen kokonaisuuden – Eletty pelastus – aloittaa *Sini Mikkolan* kirjoitus, jossa hän kuvaa, miten 1500-luvun Saksassa ihmisten käsitys pelastuksesta limittyi heidän arkipäiväiseen elämäänsä ja elettyyn uskonnollisuuteensa. Esitetyt esimerkit eivät ole aina kovin kaukana tästäkään päivästä. Mikkolan mukaan perustavanlaatuiset eksistentiaaliset kysymykset ainakin kuolemaan, osallisuuteen ja ulkopuolisuuteen tai tarkoituksettomuuteen liittyen ovat loppujen lopuksi ihmisiä yli aikojen yhdistäviä. *Elina Hellqvistin* mukaan modernissa maailmassa ei ole löydettävissä jaettua yhteisöllisesti määräytyntä näkemystä pelastuksesta. Tänäpä olennainen kysymys on elämän merkityksellisyys. Kirkon tulisi kyetä antamaan vastauksia elämässä koettuihin haasteisiin ja elämän merkityksellisyyden etsimiseen. Tämän vuoksi ihmisoikeudet, ympäristökysymykset ja yhteiskunnalliset epäoikeudenmukaisuudet ovat kirkoille tärkeitä kysymyksiä.

Kaisa Aitlahti pohtii kasteen ja pelastuksen välistä suhdetta. Mitä tarkoitetaan Jumalan lapseksi tulemisella ja pelastuksen piirissä tai sen ulkopuolella olemisella? Mihin kaste yhdistää tai mistä se erottaa? Aitlahti päätyy pohtimaan eksklusiivisen kastenäkömyksen haasteita sekä ei-torjuvan ja luomisen teologiaa painottavan kastekäsityksen mahdollisuuksia. *Isto Peltomäki* tarkastelee taivasta ja pelastusta pastoraalisena kysymyksenä. Hän pohtii, mitä taivaskuvausten katoaminen tai ainakin radikaali väheneminen merkitsee. Tämä johtaa kysymään, miten näkemykset heijastuvat ja miten niiden pitäisi heijastua pappien pastoraaliseen työhön.

Kirjan kolmannessa kokonaisuudessa – Maailman pelastus – *Mari-Anna Auvinen* tarkastelee jumalakuvaa ja ihmiskäsitystä erityisesti eteläisen Afrikan tswanojen keskuudessa. Hän pohtii myös globaalin teologian yhteyttä Jumalan valtakunta -ajatteluun ekumeenisessa missiologiassa ja sen haastetta oman kirkkomme uudistumiseen. Auvisen mukaan ekumeeninen missiologia kehottaa tietoisuuden kautta parannukseen. Voimme uudistua armon virrassa ja pyytää kykyä suunnata katseemme itsestämme – ja myös kirkostamme – ulospäin. Sanomamme ei syrjäytä. Ristin rakkaus kutsuu yhä kärsivää maailmaa. *Kati Jansa* kysyy, onko vahva hengellistämisen perinne vienyt nykykristityltä kosketuspinnan Raamatun maailmaan, jossa käytännön elämisen kysymykset ovat olennaisia. Hänen mukaansa kirkon tehtävä on ollut ja on tulevaisuudessakin köyhyyden, eriarvoisuuden, pelon ja väkivallan poistaminen. Kristuksen vapautteen vapauttama kirkko tukee parhaimmillaan kunkin ihmisen toimijuutta, osallisuutta ja merkityksellisyden kokemusta.

Pauliina Kainulaisen näkökulma on luomisteologinen. Hänen mukaansa puheen ekologisesta synnistä on kuljettava yhtä jalkaa pelastuksen sanoman kanssa. Mitä on pelastus ekokriisin aikakaudella ja millaisella kielellä hyvä sanoma pelastavasta Jumalasta voi tulla ymmärrettäväksi? Millaista teologiaa voisi soveltaa arjen työhön keskellä eri-ikäisiä seurakuntalaisia tai hengellisiä etsijöitä, joita tulevaisuus pelottaa? Kainulainen päätyy näkemykseen, että väkevimmät voimanlähteet muutokseen ovat yhteys kolmiyhteiseen Jumalaan, rakkaus luomakuntaan ja taju perustavasta yhteenkuuluvuudesta sen kanssa. Ekokriisin todellisuuden painaessa pelastuksen tämänpuoleiset vaikutukset korostuvat, mutta ne eivät sulje pois pelastuksen täyteyteen kuuluvaa tuonpuoleista toivoa. *Olli-Pekka Vainio* analysoi sekulaareja näkemyksiä, jotka jakavat saman myyttisen alkukertomuksen lankeemuksesta ja pelastuksesta sekä tästä seuraavasta

paratiisinomaisen tilan realisoitumisesta. Toisen näkökulman tuo erilaiset kristillisen opin tulkinnat, jotka hyväksyvät kristillisen perustarinan, mutta joita ohjaa oikeudenmukaisuuden vaatimus sellaisella tavalla, joka on aiheuttanut jännitteitä teologianhistoriassa. Molemmat näkökulmat avaavat uusia ulottuvuuksia moniin ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin ja kirkollisiin keskusteluihin.

Teos päättyy *Anna-Kaisa Inkalan* artikkeliin rukouksesta. Hän tarkastelee pelastuksen ja rukouksen välistä suhdetta. Mitä rukous on? Millaisia kysymyksiä rukoileva ihminen pohtii ja mitä käytännöllisiä ulottuvuuksia rukoukseen liittyy? Inkalan mukaan rukouksessa kirkastuu, että kaikki mitä olemme saaneet, on peräisin Jumalalta.

Teos on kooste alan asiantuntijoiden puheenvuoroista, joiden tavoitteena on synnyttää keskustelua synodaalokokouksissa. Toki toivomme myös synodaalokokousten ulkopuolella käytävää laajempaa keskustelua pelastuksesta. Siihen toivotamme tervetulleeksi kaikki aiheesta kiinnostuneet.

Olemme keskustelleet kirjan teemoista yhdessä kirjoittajien kanssa, mutta emme ole tavoitelleet yksituumaista kokonaisuutta. Esitetyissä näkemyksissä on eroja. Niinpä näkökulmista ja artikkelien havainnoista sekä johtopäätöksistä voi olla eri mieltä. Jos kirjoitukset herättävät ajatuksia ja kommentteja, olemme onnistuneet. Keskustelun tueksi kunkin artikkelin loppuun on kirjoittajan ja toimituskunnan yhteistyönä koottu kysymyksiä keskusteltavaksi niin synodaalokokouksissa kuin myös laajemmin.

Viimeistellessämme käsikirjoitusta keväällä 2022 seuraamme Ukrainan sota, jota emme osanneet ottaa huomioon synodaalikirjan valmisteluisa. Sota ja siihen liittyvät ulottuvuudet tarjoavat tärkeän lisänäkökulman pelastuksen pohdintaan.

Mielenkiintoisia lukuhetkiä Pelastuksen äärellä.

1 Sanoitettu pelastus





Kohti sitoutuvaa yhteisöä: Exodustradition avaamia näkökulmia pelastukseen Vanhassa testamentissa

Hanna Vanonen

Vanhan testamentin teologiaa tarkastelevia yleisesityksiä selaillessa huomaa pian, että sana ”pelastus” ei niiden sisällysluetteloissa ole kovin tyypillisesti esillä. Esimerkiksi luominen, lupaukset, liitto, valinta tai profetia ovat käsitteitä, jotka nousevat esiin paljon useammin ja joiden kautta Vanhan testamentin teologiaa pyritään jäsentämään sen omista lähtökohdista käsin. Vaikka pelastuksen voi ajatella olevan vahvemmin Uudesta testamentista ja kristillisestä traditiosta nouseva käsite, ei sen kuvaaman asian etsiminen Vanhan testamentin puoleltakaan silti ole vesiperän vetämistä. Etenkin jos pelastus nähdään Jumalan aikaansaamana myönteisenä muutoksena huonommasta parempaan (esim. Suihkonen 2009), on selvää, että se on Vanhassa testamentissakin keskeinen teema – jota vain saatetaan kuvata monin erilaisin käsittein, sanoituksin ja kertomuksin.

Kenties kuuluisin Vanhan testamentin kertomus, jota voidaan lukea kuvauksena pelastumisesta, tunnetaan nimellä *exodus*. Suppeimmin ymmärrettynä se on kertomus israelilaisten vapautumisesta Egyptin orjuudesta jumalansa Jahven avulla (2. Moos. 1:1–15:21), mutta laajemmin ottaen siihen voidaan lukea myös vapautumista seurannut pitkä autiomaavaellus kohti luvattua maata (2. Moos. 15:22–). Exodus on keskeinen, sillä se on yksi

Pentateukin eli viiden Mooseksen kirjan avainkertomuksista ja kehystää olennaista lainsäädäntöä. Se on myös paljon käytetty ja tulkittu kertomus niin Vanhassa kuin Uudessakin testamentissa ja myös elävässä juutalaisessa ja kristillisessä traditiossa. Juutalaisuudessa kertomus exoduksesta uusinnetaan säännöllisesti pääsiäisjuhlan yhteydessä: juhlaan kuuluu, että isä kertoo perheelleen pääsiäisen alkuperästä, ja näin kertomus Egyptin orjuudesta pelastumisesta elää myös rituaalin muodossa. Uudessa testamentissa vastaava, säännöllisesti uusinnettava kertomus käsittelee ehtoollisen asettamista ja samalla Jeesuksen pelastavaa työtä – mikä kaikki liitetään myös juutalaisen pääsiäisen tapahtumiin (vrt. Matt. 26:19, Mark. 14:12, Luuk. 22:14).

Tässä artikkelissa pohdin exodustradition kautta, millaisia näkökulmia Vanha testamentti voi avata pelastusta koskevaan keskusteluun: millaisia kysymyksiä, haasteita tai oivalluksia sen ääreltä voi nousta. Tekstiesimerkkeinä käytän ensisijaisesti Toisen Mooseksen kirjan lukuja 1–15 sekä Jesajan kirjan lukua 43, ja lisäksi nostan lyhyesti esiin exodustradition tulkintoja Aamoksen ja Hesekielin kirjoissa. Ottamalla käsittelyyn hyvin rajatun määrän tekstiesimerkkejä pyrin innostamaan lukijaa artikkelini ohella näiden Raamatun tekstien äärelle ja pohtimaan, millaisia ajatuksia ne pelastustematiikasta herättävät. Pelastuksen käsitteen tarkka määrittely jätetään tarkoituksella melko avoimeksi: artikkelin pyrkimyksenä on ajatusten herättely, ei tiukan metodologian ohjaama esitys. Tausta-ajatuksena toimii myös muiden muassa Francis Landyn esittämä kiteytys, jonka mukaan ”Raamattu on kirja kysymyksistä, ei vastauksista” (Landy 2021). Exodustradition äärelläkin on luontevaa pohtia, millaisia kysymyksiä ja näkökulmia se voi pelastusta käsittelevään keskusteluun nostaa, ei niinkään millaisia vastauksia tai tarkkarajaisia määritelmiä sen kautta voisi tuottaa.

Kaikkivoipa Jumala kansansa vapauttajana – pelastus exodus-kertomuksessa (2. Moos. 1:1–15:21)

Ihminen – pelastettu vai pelastaja?

Exoduskertomuksen ydin on, että Jumala pelastaa. Hänellä on valta puuttua epätoivoisimpiinkin tilanteisiin, ja hänen suvereniteettinsa ylittää kaikkien maallisten vallankäyttäjien mahdollisuudet. Kansa voi siis luottavasti jättäytyä Jumalan pelastettavaksi. Sama ydinajatus on löydettävissä myös lukuisista muista Raamatun kertomuksista, mutta exodus on vaikutushistorialtaan erityisen merkittävä esimerkki tämän sanoman pukemisesta kertomuksen muotoon.

Sanoma kaikkivaltiaasta Jumalasta, joka pelastaa, on lohdullinen mutta sellaisenaan myös jossain määrin vaikea. Kuinka kriisin keskellä elävä voisi vain täydellisesti jättäytyä Jumalan ja hänen pelastuksensa varaan, jos mitään tarkempaa ei ole ennalta tiedossa eikä asioihin voi mitenkään itse vaikuttaa? Ei siis ole ihme, että exoduskertomuksessa(kaan) ihminen ei jää vain pelastuksen passiiviseksi vastaanottajaksi. Tämä korostuu erityisesti Mooseksen hahmossa. Mooses toimii samaan aikaan sekä jumalallisen toiminnan ruumiillistajana että inhimillisenä samastumisen kohteena. Hän on yhtä aikaa yksi pelastettavista – Jumalan toiminnan kohde – mutta myös pelastuksen toimeenpanija – pelastaja. Kertomuksen lukija tuskin voi samastua Moosekseen ihmeiden tekijänä ja luonnonvoimien hallitsijana: ihmeet kertovat ennen muuta Jumalasta. Mutta Moosekseen voi samastua inhimillisenä ihmisenä, joka yhtäältä uskaltaa ylittää rajansa ja pääsee eroon peloistaan, toisaalta kohtaa yhä uudelleen ongelmia ja vastoinkäymisiä. Samoin häneen voi samastua ihmisenä, joka pitkän työn jälkeen saavuttaa päämääränsä – mutta ehkä eri tavalla kuin alun perin ajatteli tai toivoi. Mooses näyttäytyy myös Jumalan työtoverina, jonka rooli pelastuksen toteutumisessa on aivan keskeinen. Vaikka Jumala siis on kaikkivaltias, hän ei pelastustyössään toimi yksin. Myöhemmin Uuden testamentin tulkinnassa Mooses näyttäytyy yhtenä uskon sankarina (Hepr. 11:23–29), aktiivisesti toimivana esimerkkinä uuden ajan uskoville.

Mooses on exoduskertomuksen inhimillisistä pelastajahahmoista näkyvin – ja mitä ilmeisimmin myös (nyky)lukijoille tutuin – mutta ei suinkaan ainoa. Siksi haluan nostaa erityisesti esiin myös muutamia marginaalisempia hahmoja, joiden kautta kysymystä ihmisen roolista pelastumisessa ja pelastamisessa voi lähestyä. Vaikka Raamatussa pelastukseen osallistuvat inhimilliset hahmot ovat tyypillisesti Mooseksen tavoin miespuolisia, exoduskertomuksessa esiintyy myös useita naisia, jotka toimivat pelastajan tehtävissä. Kätilöt Sifra ja Pua pelastavat lukuisten israelilaisten poikien hengen kieltäytymällä noudattamasta faraon määräyksiä (2. Moos. 1:15–21). Faraon tytär puolestaan pelastaa Mooseksen Niilistä (2. Moos. 2:5–6), ja keskeinen hahmo tässä pelastustapahtumassa on myös Mooseksen äiti, joka ensin panee poikansa kaislakoriin (2. Moos. 2:1–24) ja josta myöhemmin tulee tämän imettäjä (2. Moos. 2:7–9). Mooseksen henki on sittemmin vaarassa aikuisenakin ja tällöin pelastajan roolissa esiintyy hänen vaimonsa Sippora (2. Moos. 4:24–26). Nämä naiset esittävät kertomuksen kokonaisuuden kannalta hyvin pieniä rooleja mutta juuri siksi voivat tarjota kiinnostavia kulmia kertomukseen etenkin niille, jotka eivät lähtökohtaisesti koe sitä omakseen.

Sifra, Pua, Mooseksen äiti ja faraon tytär tekevät kaikki piilotettuja, arkisiksi luonnehdittavissa olevia tekoja säästääkseen ihmishenkiä. Heidän aktiivisuutensa ei varsinaisesti liity mitään ihmeenomaista (toisin kuin Mooseksen ja Aaronin toimintaan). Sen sijaan näiden naisten toimia leimaa vastarinta: naiset haluavat ja uskaltavat toimia toisin kuin auktoriteetit määräävät. Autiomaavaelluksen aikana korostuu kansan uskollisuus ja lojaliteetti Jumalaa kohtaan, mutta Egyptissä pelastuksen toimia määrittelee monessa kohtaa yksilöiden kapinallisuus (mikä toki myös yleensä ilmentää uskollisuutta Jumalalle). Rohkeiden naisten kautta pelastustapahtuma osaltaan etenee kohti huipennustaan. Sipporan rooli taas korostaa rituaalisen toiminnan pelastavaa voimaa, joka on jo aiemmin ollut esillä kansan sivellessä verta talojensa ovenpieliin (2. Moos. 12: 22–23). Sippora pelastaa miehensä hämentävältä jumalalliselta hyökkäykseltä rituaalisen toiminnan kautta, mikä samalla osaltaan liittyy exoduskertomuksen patriarkkatraditioihin (vrt. 1. Moos. 17:10–14). Osin tapauksen voi kuitenkin tulkita käsittelevän ihmisen roolia pelastumisessa ja nostavan esiin nimenomaan kysymyksen siitä, voiko ihminen vaikuttaa Jumalan toimiin. Myös pelastuksen ruumiillinen puoli nousee esiin ympärileikkauksen kautta: Sipporan pelastavassa toiminnassa asian tiedollinen puoli ei ole olennaisin, vaan tärkeää on pelastuksen konkretisoiminen ihmisruumiissa ja rituaalisessa toiminnassa.

Exoduskertomuksen monien yksityiskohtien valossa on selvää, että vaikka luottamus Jumalaan on pelastuksen kannalta keskeisintä, pelastusta-pahtumassa ihmiselle ei kuitenkaan riitä passiivinen sivusta seuraaminen. Vaikeiden olosuhteiden kestämisessä olennaista on voida toimia myös itse. Esimerkiksi auktoriteetteja vastustavat ja rituaalisesti toimivat naiset ovat esimerkkejä inhimillisen pelastustoiminnan monista muodoista. Kaiken kaikkiaan exoduskertomuksen pohjalta ei ole relevanttia ajatella pelastuksen olevan (vain) abstrakti, ylhäältä tarjottu ja tiedollisesti omaksuttava asia. Inhimillinen osallisuus, aktiivisuus ja ruumiillisuus ovat teemoja, jotka liittyvät pelastumiseen siinä missä Jumalan ylimaallinen voimakin.

Pelastakaa identiteetti!

Toinen keskeinen sanoma exoduskertomuksessa on kansan identiteetin vahvistaminen. Exodus kertoo, mistä Israelin kansa on tullut ja millaisiin asioihin se sitoutuu. Tämä tulee erityisen voimakkaasti esiin, kun kertomus ymmärretään sen laajemmassa muodossa, siten, että myös autiomaavaellus luetaan mukaan. Autiomaavaelluksen aikana Jahve vakiinnuttaa läsnäolonsa kansan keskuudessa ja tekee sen kuuliaiseksi itseään kohtaan. Exoduskertomuksen taustalla on useita eri-ikäisiä traditioita, mutta nyky-muodossaan siitä heijastuu voimakkaasti etenkin ensimmäisen temppelin tuhon ja Babylonian pakkosiirtolaisuuden aiheuttama kriisi, joka vaikutti merkittävästi nykymuotoisen juutalaisuuden syntyyn ja Vanhan testamentin kehittymiseen. Juuri temppelin tuho pakotti juutalaiset vakiinnuttamaan identiteettinsä niin, että selviytyminen uudessa, täysin erilaisessa tilanteessa olisi mahdollista, ja että juutalainen uskonto – sellaisena kuin sen tunnemme – saattoi syntyä. Exodusen esittelemä pelastuskertomus oli yksi osa tätä identiteetinrakennusta. Se on luovaa historiankirjoitusta, jonka kautta yhteisö voi ymmärtää itseään nykyisyydessä. Pelastus voidaankin yhdessä mielessä nähdä juuri identiteetin rakentamisena. Kuten Björn Vikström muotoilee, ”identiteetti kuvaa myönteistä kehityssuuntaa, pelastusta, joka tulee merkitykselliseksi vain sitä edeltävän kriisitilanteen ja hädän valossa: orjuudesta vapauteen ja kuolemasta ylösnousemukseen” (Vikström 2017).

Kaikki tämä osoittaa, että yksittäisten henkilöihahmojen lisäksi inhimillinen samastumisen kohde exoduskertomuksessa on myös kansa. Kansan

näkökulman nostaminen keskiöön on kertomuksen syntyä ajatellen erittäin luontevaa: yksilön ideaa ei ollut olemassa samalla tavalla kuin nykyisin, ja yhteisön identiteetti oli se, joka jotakin merkitsi. Koska tilanne tällä hetkellä on varsin toisenlainen, yhteisönäkökulma voi olla yksittäiselle lukijalle vieraannuttavakin. Uskonnollisen yhteisön kannattaa kuitenkin pysähtyä tämän näkökulman äärelle. Kertomus korostaa, että yhteisön on tärkeää tuntea itsensä ja tietää, mihin se on sitoutunut. Yhteisön täytyy myös löytää tie kohti yhteistä tavoitetta – muuten se ei voi pysyä yhteisenä. Yhteinen päämäärä suojelee vastoinkäymisten kohdatessa. Autiomaavaelluksen aikana kaikki nämä kysymykset konkretisoituvat useaan kertaan kertomuksen tasolla, ja kun mennään kertomuksen taustaan, temppelein tuhon ja pakkosiirtolaisuuden aikaansaama kriisi on todella pakottanut yhteisön pohtimaan identiteettiään uudessa tilanteessa. Rakennuspuuksi löydetään muun muassa luova työ menneisyyden äärellä, jota exoduskertomuskin heijastelee.

Vaikka exoduskertomus ei olekaan yksilön tarina, luovan tulkinnan hengessä on silti täysin mahdollista soveltaa sitä myös yksilökeskeisemmässä maailmanajassa ajan vaatimusten mukaisesti. Identiteetin rakentaminen on siirtynyt yhä enemmän yksilön asiaksi, mikä ei suinkaan ole vähentänyt kamppailua identiteettikysymysten kanssa. Voi hyvin ajatella, että yksilön selviytymisen kannalta identiteetti on keskeinen: mikäli sellaista – tai ehkä oikeammin sellaisia – ei onnistu rakentamaan, katoamisen ja arvottomuuden kokemus on aito vaara. Ja katoamisen välttämiseksi tarvitaan pelastusta. Exoduskertomuksen nostamat kysymykset – mistä olen tullut, mihin sitoudun, miten pääsen irti siitä, mihin en sitoudu, ja miten ymmärrän menneisyyden kautta itseäni nykyisyydessä – ovat täysin relevantteja pohdinnan aiheita myös yksilön kohdalla.

Sorretti pelastuu sortamalla?

Edellä on toivoakseni jo osoitettu, että exoduskertomus tarjoaa useita rakentavia teemoja, joiden kautta pelastuksen kysymyksiä voi pohtia myös nykyajassa, niin yksilön kuin yhteisönkin näkökulmasta. On kuitenkin huomattava, että exoduskertomus ei ole traditiona ongelmaton ja että sitä kohtaan on esitetty myös kritiikkiä. Jo yksinkertaisen läpiluvun kautta onkin helppo huomata, että kertomuksessa pelastukseen liittyy piirteitä,

joita nykylukijan voi olla vähintäänkin vaikea ottaa vastaan. Ensinnäkin vastaan tulevat Jumalan lähettämät vitsaukset: tuntuu kestävämmältä, että Jumala puolustaa kansansa oikeuksia viime kädellä jopa surmaamalla egyptiläisten esikoiset (2. Moos. 12:29). Egyptiläisten yhteisö ei ole samalla tavoin suojeltava kuin israelilaisten yhteisö, ja israelilaisten pelastuminen suorastaan edellyttää egyptiläisten jonkinasteista tuhoa. Myöhemmin roolit kääntyvät ja israelilaiset hyökkäävät Kanaaninmaahan valloittaen sen omakseen. Myös kanaanilaisten kansojen tuhoaminen on monelle vaikeasti perusteltava asia, vaikkakin se mitä todennäköisimmin tapahtuu vain kertomuksen tasolla. Esimerkiksi monet jälkikoloniaaliset ja alkuperäiskansojen teologit sekä feministiteologit ovat kiinnittäneet kriittisen huomionsa näihin seikkoihin.

Yksi tyypillinen tapa päästä yli tekstin ilmeisen väkivaltaisista piirteistä on samastua voimakkaasti nimenomaan israelilaisiin ja saada heidän kauttaan kokemus siitä, että Jumala on "meidän puolellamme". Tällöin kertomuksen sisältämästä väkivallasta tulee jossain määrin merkityksetöntä: se on vain yksi "tehoste" traditiossa, jonka perimmäinen tarkoitus on osoittaa Jumalan voimallisuutta ja suvereniteettia. Tällainen lähtökohta näyttäytyy kuitenkin helposti hyvin ongelmallisena etenkin sellaisille tulkitsijoille, jotka lähtökohtaisesti joutuvat kokemaan vierautta tai marginalisointia joko elämässä yleensä tai teologiassa erityisesti. Tämä voi koskea paitsi teologiaa ammatikseen tekeviä myös "tavallisia" lukijoita. Samainen lähtökohta myös johtaa helposti tulkintoihin, jotka vahvistavat olemassa olevia valtapositiioita ja vaikeuttavat toisenlaisten näkökulmien esiin pääsyä: ajatus "meistä" on yhtäältä tekstin lukemisen edellytys mutta toisaalta myös varsin rajoittava, ja sen orjallinen seuraaminen kapeuttaa huomattavasti niitä teemoja, joihin kertomus voisi tarjota näkökulman. Onkin kannatettavaa lukea kertomusta eri näkökulmista: myös (tavallisten) egyptiläisten näkökulma on aivan relevantti eläytymisen kohde, ja tämän luennan kautta kertomus paljastaa toisenkin melko kaltoin kohdellun yhteisön, jonka roolina on lähinnä toimia pelinappulana hallitsijoiden valtapelissä. Feministiteologit ovat huomauttaneet, että globaalissa, pluralistisessa todellisuudessa ihmisellä on useita identiteettejä, eikä hänen siksi ole vaikea omaksua erilaisia luentatapoja: suuri osa meistä on yhtä aikaa sekä israelilainen että egyptiläinen. Tätä identiteettien moninaisuutta voi ja kannattaa hyödyntää exoduksen ja muidenkin pelastuskertomusten lukemisessa.

Toinen tapa ymmärtää tekstin väkivaltaisia piirteitä on nähdä egyptiläisten rankaisu heidän harjoittamansa sorron välttämättömänä seuraamuksena ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen ehtona. Tällöin Jumalan toimeenpanema väkivalta ei ole varsinaisesti jumalallinen toimi vaan seuraus ihmisten harjoittamasta vääryydestä ja väkivallasta. Väkivalta synnyttää väkivaltaa, kertomus opettaisi tällöin. Jossain määrin tämä lienee arkikokemuksen valossa totta: väkivaltaan vastaaminen väkivallalla synnyttää helposti kierteen, jota on hankala katkaista. Mikään ehdoton totuus tämä opetus ei kuitenkaan ole. On olemassa paljon (niin yksilöiden välistä kuin rakenteellistakin) väkivaltaa ja sortoa, jota kokevilla ei ole minkäänlaisia mahdollisuuksia – tai halua – vastata pahaan pahalla. Tämä selitystapa on siis mahdollinen mutta ei lopulta kovin tyydyttävä. Sen ongelmana on sekin, että selitys ei ota huomioon egyptiläisten moninaisuutta: samaan aikaan, kun valtaapitävät harjoittavat sortoa israelilaisia kohtaan, tavallinen egyptiläinen kansa joutuu niin ikään kärsimään omien hallitsijoidensa toimista (vrt. esim. 2. Moos. 7:24). Hedelmällisempää onkin kääntää selitys kysymykseksi ja pohtia kertomuksen kautta väkivallan syitä ja seurauksia: Miten ja miksi sortavia rakenteita kehittyi? Miten niitä voisi purkaa? Synnyttääkö väkivalta väkivaltaa? Entä edellyttääkö sorrosta pelastuminen sitä? Mitä voidaan sallia, mitä ei?

Exoduskertomuksen väkivaltaiset piirteet voivat yhtäältä olla nykylukijalle vieraannuttavia mutta vievät toisaalta tulkitsijan olennaisten – ja haastavien – sortoon puuttumista ja pelastamista koskevien kysymysten äärelle. Ne tarjoavat mahdollisuuden paitsi vahvistua pelastuksen sanomasta myös käsitellä pelastukseen ja pelastamiseen liittyviä vaikeita kysymyksiä. Kaiken kaikkiaan on huomattava, että lopulta harva teema on exoduskertomuksessa kovin yksiselitteinen. Edes keskeinen käänne, orjuudesta vapautuminen, ei näyttäydy yksioikoisesti käänteenä huonommasta parempaan. Yhtä hyvin kuin pelastumisena vapautuminen voidaan nähdä myös pakolaiseksi joutumisena: israelilaisillahan on Egyptissä kaikki hyvin, kunnes farao alkaa sortaa heitä. Eräässä mielessä siis farao toimillaan pakottaa israelilaiset pois maasta, pakolaisiksi ja turvapaikan etsijöiksi, vaikka ei ensin nimenomaan haluakaan päästää heitä. Tällöin pelastuminen on yhtä aikaa sorrosta vapautumista ja pakolaisuuteen ja kodittomuuteen joutumista. Pelastustyön jälkeinen tila ei ole mitenkään ideaali: Jumala on osoittanut voimansa ja Israel löytää itsensä – mutta kodittomuuden myötä kaaos jatkuu. Puhtaasti kertaluonteisesta käännteestä ei pelastuksessa voida

puhua. Tämä(kään) seikka ei kuitenkaan heikennä exoduskertomuksen vakuuttavuutta tai sovellettavuutta vaan oikeastaan pikemminkin parantaa niitä. Pelastus prosessinomaisena vastauksena ympäröivään kaaokseen sopii moneen nykyajan kontekstiin ja teologiseen kehykseen huomattavasti paremmin kuin yhden lopullisen käänteen visioiminen.

Jumalan ja kansan uudistettu suhde – pelastus Deuterojesajan ja muiden profeettojen teksteissä

Pelastuksen prosessissa

Exodustraditio ja sen sanoma pelastavasta Jumalasta elää voimallisesti jo Vanhan testamentin sisällä: sitä osataan katsoa niin kriittisin kuin arvostavin silmin ja hyödyntää monin erilaisin tavoin. Kriitikkistä sananen tuonnempana mutta yleisesti ottaen Vanhassa testamentissa ja muussa toisen temppelin ajan kirjallisuudessa exodustraditioon viitataan ennen kaikkea rakentavasti ja sen päälle luodaan uutta, toivorikasta teologista ajattelua. Esimerkkejä tästä voi löytää muiden muassa Deuterojesajan (Jes 40–55) teksteistä. Tässä käyn tarkemmin läpi Jesajan kirjan 43. lukua, joka alkaa Jumalanpalvelusten kirjastakin tutuilla synninpäästösanoilla: ”Ja nyt – näin sanoo Herra, joka sinut loi, Jaakob, joka sinut muovasi, Israel: – Älä pelkää. Minä olen lunastanut sinut. Minä olen sinut nimeltä kutsunut, sinä olet minun” (Jes. 43:1). Tekstijaksossa exoduskertomuksessakin keskeisenä esiintyvä vesi toimii yhtenä avainsymbolina: ”Kun kuljet vesien halki, minä olen sinun kanssasi, kun virtojen poikki, ne eivät tempaa sinua mukaansa”, luvataan jakeessa 2 exodustapahtumaan viitaten. Myöhemmin jakeissa 16–17 muistellaan exodusta vielä tarkemmin: “[...] hän, joka avasi mereen tien, valtatie suurten vetten keskelle, hän, joka päästi liikkeelle vaunut ja hevoset, väkevien soturien joukon – syvydessä he nyt makaavat, eivät enää nouse, kuin sammuva lampun liekki he hävisivät – [...]”. Luvun loppupuolella päästään tulevaisuudennäkyihin, joissa niissäkin vesi on keskeinen ja joissa niin ikään voi kuulla kaikuja laajennetusta exodustraditiosta, autiomaan vesi-ihmeestä (4. Moos. 20:1–13): ”Villieläimetkin kunnioittavat minua, sakaalit ja strutsit,

koska olen tuonut vedet autiomaahan ja joet kuivuuden keskelle antaakseni juotavaa kansalleni, valitulleni” (Jes. 43:20). Vesi toimii luvun kokonaisuudessa sekä vapautumisen että uuden luomisen symbolina – kuten (laajennetussa) exoduskertomuksessakin. Samaa vesisymboliikka jatketaan nykyisin esimerkiksi kastekaavassa, jonka kastekäskyä ympäröivässä rukouksessa viitataan exodustraditioon (ja jossa katkelma Jesajan kirjan 43. luvusta on yksi raamatunlukuvaihtoehto).

Myöskään Jesajan kirjan 43. luvussa exodustraditioon ei viitata vain sitä ihannoivasti muistellen. Jakeiden 16–17 eksplisiittistä exodusviittausta seuraa välittömästi kehotus: ”Älkää enää menneitä muistelko, älkää muinaisia miettikö” (Jes. 43:18a). Muistamisen ja unohtamisen välinen jännite leimaa etenkin luvun loppuosaa: Jumalan menneitä tekoja on yhtäältä muistettava (Jumalan suuruuden osoituksina) mutta toisaalta ne on unohdettava, sillä nyt Jumala luo jotain uutta – jotain, joka on yhtä ihmeellistä kuin mennyt exodus mutta samalla jotain aivan muuta. Deuterokesajan todellisuudessa ollaan matkalla tähän uuteen ja siten ikään kuin välitilassa: jossakin muistamisen, unohtamisen ja uuden kuvittelemisen rajapinnoilla. Exodustraditio elää tekstissä vahvasti mutta samalla suunta on voimakkaasti eteenpäin, ei menneeseen vaan uuteen. Pelastus on jotakin, joka tapahtuu nykyisyydessä ja tulevaisuudessa.

Kaiken kaikkiaan jännite on yksi hyvä sana kuvaamaan Deuterokesajan käsitystä pelastumisesta. Kuten muissakin eksiilin kriisin jälkeisissä teksteissä myös Deuterokesajalla kansan suhde Jumalaan on keskiössä. Pelastus merkitsee tämän suhteen uudistamista – prosessia, jossa kumpikin osapuoli on aktiivisessa roolissa. Jumalan osana on vapauttaa ja antaa anteeksi, kansan osana taas katua ja kääntyä takaisin Jumalan puoleen. Katumus ei ole pelastuksen edellytys, vaan asia on pikemminkin päinvastoin: jo realisoitunut pelastus motivoi kansaa katumukseen ja uuden luottamussuhteen hyväksymiseen. Katumus on siis (pelastuksesta seuraavaa) ihmisen aktiivisuutta suhteen luomiseksi. Jumalan ja kansan suhdetta ei voi kuvata yksioikoisen kaavamaiseksi syy-seuraus-suhteeksi – tai jos näin tehdään, suhteen kuvaus jää hyvin vajavaiseksi. Sen sijaan kyseessä on monitahoinen vuorovaikutus osapuolten välillä. Kansa kääntyy pois ja palaa jälleen Jumalan puoleen, Jumala etäännyttyä kansastaan ja tulee taas sitä lähelle. Katumuksen ja pelastuksen, ihmisen aktiivisuuden ja Jumalan aktiivisuuden välille jää jännite, joka on merkki elämästä ja liikkeestä. Pelastus on prosessi, joka jatkuu.

Suljettu vai avoin pelastus?

Deuterokesäjän luvun 43 jakeet 3–4 antavat pelastettavien joukosta varsin rajatun kuvan: ”Minä, Herra, olen sinun Jumalasi. Minä, Israelin Pyhä, olen sinun pelastajasi. Minä annan lunnaiksi sinusta Egyptin, Nubian ja Seban maat. Koska olet arvokas minun silmissäni, koska olet kallis ja rakas, minä luovutan kansanheimoja sinun sijastasi, kansakuntia sinun henkesi hinnaksi.” Tämän perusteella vaikuttaa siis siltä, että pelastus koskee ehdottomasti vain Jumalan omaa kansaa, Israelia. Muiden kansojen asema on täysin toissijainen: kansat voidaan jopa luovuttaa lunnaiksi Israelista.

Tämä ei ole kuitenkaan läpäisevä näkemys Deuterokesäjässä: esimerkiksi seuraavissa luvuissa 44 ja 45 esitetään inklusiivisävyisempiä näkemyksiä pelastettujen joukosta. Luvussa 44 luetellaan vaihtoehtoisia tapoja sitoutua Jumalaan (44:5), ja luvussa 45 kehoitetaan ”kaikkia maan ääriä” kääntymään Jumalan puoleen ja antautumaan pelastettaviksi (45:22). Kaiken kaikkiaan näkemys pelastuksen eksklusiivisuudesta tai inklusiivisuudesta vaikuttaa sekin olevan jännitteinen. Kuten Joel Kaminsky toteaa, Deuterokesäjällä muut kansat kyllä näyttäytyvät toissijaisina suhteessa Israeliin mutta samaan aikaan myös heidän kuvataan hyötyvän Jumalan pelastavista teoista (Kaminsky 2007). Yksinkertainen jako universalistiseen ja partikularistiseen pelastuskäsitykseen ei Deuterokesäjän kohdalla toimi. Itse asiassa Deuterokesäjällä Israelin erityisasemaa korostetaan erityisesti sellaisissa kohdissa, joista on luettavissa myös universalistisempia sävyjä. Tällainen on esimerkiksi Jesäjän 44. luku, jonka jakeet 4–5 julistavat: ”Ja nyt sanoo Herra, hän, joka teki minut palvelijakseen kohdusta alkaen palauttaakseen Jaakobin luokseen ja kootakseen Israelin suojaansa – olen siis ollut Herralle arvokas ja minun Jumalani on minun voimani – näin hän sanoo: – Ei riitä, että olet minun palvelijani ja saatat ennalleen Jaakobin heimot, tuot takaisin Israelin eloonjääneet. Minä teen sinusta valon kaikille kansoille, niin että pelastus ulottuu maan ääriin saakka.” Valitun kansan joukosta nousee siis erityinen valittu, palvelija, joka kokoaa valitun kansan takaisin yhteen ja lisäksi loistaa valona kaikille kansoille. Jakeiden painopiste on valituissa; siinä, miten erityinen valittu yhdistää laajemman valittujen joukon, Israelin kansan, ja auttaa sitä uudistumaan erityisasemassaan. Samalla erityinen valittu toimii Jumalan siunauksen välittäjänä myös muille kansoille – jotka kuitenkin jäävät ei-valitun asemaan, vaikka hyötyvätkin jumalallisen suunnitelman toteutumisesta. Deuterokesäjän kokonaisuudessa ryhmäidentiteetin

vahvistuminen ei siis johda yhä eristäytyneempään maailmankuvaan vaan päinvastoin: kun Israelin identiteetti Jumalan valittuna kansana syvenee, se synnyttää uusia ajatuksia siitä, millaisia laajempia, muitakin koskevia seurauksia Israelin erityisasemalla voisi olla.

Luonnon rooli pelastumisessa

Vaikka on selvää, että pelastus tapahtuu Deuterokesajassa nimenomaan Jumalan ja kansan välisessä vuorovaikutuksessa, on huomattava, että sellaiset käsitteet kuin pelastus, rauha ja oikeamielisyys eivät ole tekstissä vain inhimillisiä kokemuksia. Niin Deuterokesajalla kuin laajemminkin profeettakirjallisuudessa näiden termien kuvaamat asiat ulotetaan kaikkeen luotuun. Termejä viljellään rinta rinnan säätä, maantiedettä ja luontoa kuvaavan sanaston kanssa: esimerkiksi luvussa 43 pelastus rinnastuu vesien halki ja virtojen poikki kulkemiseen sekä tulen lävitse astumiseen (j. 2), ja pohjoinen ja etelä osallistuvat Israelin kansan yhteen kokoamiseen (j. 6). Lisäksi Jumalan suvereniteettia vahvistetaan osoittamalla hänen kykynsä hallita luontoa: merta (j. 16), autiomaata ja jokia (j. 19).

Kun tarkasteltavaa tekstikokonaisuutta hieman laajennetaan, huomataan, että seuraavassa luvussa 44 Jumalan siunausta ei vain verrata luonnonilmiöihin vaan nämä kaksi limittyvät niin, ettei niitä oikein voi erottaa toisistaan: ”Minä annan vesien virrata janoavalle, purojen kuivaan maahan. Minä vuodatan henkeni lapsiisi ja siunaukseni vesoillesi, ja he versovat kuin kaislikko, kuin pajut purojen varsilla” (44:3–4). Luonto näyttäytyy myös yhtenä pelastuksen vastaanottajana: Maa, vuoret ja metsät kutsutaan iloitsemaan Jumalan pelastustyöstä (44:23). Pelastavia sanoja ei siis Deuterokesajassa osoiteta vain ihmisille, vaan myös muu luonto kutsutaan kuulemaan. Lisäksi jakeessa 45:8 taivas ja maa toimivat oikeuden ja pelastuksen toteutumiseksi: taivas vihmoo vettä ja saa oikeuden virtaamaan, maa avautuu synnyttämään pelastuksen ja vanhurskauden. Jae mukailee ensimmäisessä luomiskertomuksen maalle annettua kehotusta kasvaa viheryttä ja tuottaa siementä tekeviä kasveja (1. Moos. 1:11). Luomiskertomuksessa maa auttaa Jumalaa luomistyössään, Deuterokesajassa se osallistuu Jumalan palauttavaan ja uudistavaan pelastustyöhön. Näin ollen luonto ei ole vain pelastuksen vastaanottaja: sillä on myös oma, aktiivinen roolinsa pelastustyössä.

Luontoa koskevassa ajattelussaan Deuterokesajan voi nähdä tekevän jonkinlaista peräeroa exoduskertomukseen, jossa luonnonilmiöt nähdään välineellisemmässä roolissa. Esimerkiksi vitsaukset, joista useimmat liittyvät läheisesti luonnonilmiöihin ja eläimiin, esitetään exoduksessa Jumalan työkaluina. Sen sijaan että luonto toimisi yhdessä Jumalan kanssa se näytetään instrumenttina, jota Jumala käyttää. Tämä ei silti ole ainoa näkemys luonnosta exoduskertomuksen sisällä, kuten Mari Joerstad on osoittanut (Joerstad 2019). Esimerkiksi sopii luvun 15 Mooseksen ja israelilaisten laulu, jossa korostetaan kaikin tavoin Jumalaa suvereenina pelastajahahmona mutta jonka yhdessä jakeessa esitellään myös toinen toimija: ”Sinä ojensit oikean kätesi, ja maa nielaisi heidät” (2. Moos. 15:12). Ainoa Jumalan rinnalla mainittu aktiivinen toimija ei yllättäen ole esimerkiksi Mooses tai vaikkapa enkelit vaan maa. Tätä maan toimijuutta on yhtäältä selitetty länsimieläisten myyttien kautta: Mooseksen ja israelilaisten laulussa halutaan mahdollisesti kommentoida myrskynjumalan ja meren välisen taistelun myyttiä ja osoittaa, että toisin kuin meren kanssa taisteleva vieras jumala, Jahve toimii yhdessä luonnon kanssa. Toisaalta on kiinnitetty huomiota siihen, että maa mainitaan toimivana hahmona nimenomaan laajennetun exoduskertomuksen nivelkohdassa: kohdassa, jossa israelilaisten pako Egyptistä loppuu ja matka kohti uutta kotia, luvattua maata, alkaa. Näin maan toimijuuden voisi tulkita viittaavan maan keskeiseen rooliin Israelin tulevaisuudessa. Huomionarvoista on sekin, että myöhemmin autiomaavaelluksen aikana maa esiintyy jälleen toimijana: Neljännen Mooseksen kirjan 16. luvussa maa nielaisee yhteisön sisäisen uhkan, Korahin, Datanin ja Abirammin perheineen (4. Moos. 16:31–34) – kun taas Mooseksen ja israelilaisten laulussa maan nielaisemaksi joutui ulkoinen uhka, egyptiläiset. Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että laajennetun exoduskertomuksen kokonaisuudessa myös luonnonelementille on paikka toimijana ja Jumalan yhteistyökumppanina – siinä missä ihmisellekin.

Tämä kaikki antaa ajateltavaa sille, joka haluaa puhua pelastuksesta nykyisessä maailmanajassa, jota sävyttävät vahvasti huoli ilmastokriisistä ja luontokadosta. Eriyisen merkille pantavaa on, että Deuterokesajassa ja muuallakin profeettakirjoissa ihmiset, eläimet, kasvit ja maa muodostavat toisistaan riippuvaisen yhteisön, jonka hyvinvointi ja kukoistus on jakamaton. Kun yksi osapuoli voi huonosti, muutkin voivat huonosti. Maa vastaa ihmisen toimintaan: vastuun kantaminen ja uskollisuus Jumalan laille tuottavat ajallaan tulevat sateet, runsaan sadon ja terveen karjan.

Epäonnistuminen näissä taas johtaa kuivuuteen, nälänhätään ja sotaan. Siksi ihmisen tehtävä on pyrkiä elämään sopusoinnussa koko muun luomakunnan kanssa. Ihmisen ja hänen elinympäristönsä yhteys on niin voimakas, että pelastukseen ei voi koskea vain ihmistä. Pelastuksen kohteena on koko luomakunta, ja kaikki luotu myös osallistuu pelastuksen prosessiin yhdessä Luojaansa kanssa.

Tradition ravistelua ja traditiolla ravistelua

Deuterokesajan lisäksi on syytä lopuksi luoda lyhyt silmäys toisenlaiseen tapaan tulkita ja käyttää exodustraditiota; nimittäin kriittiseen, ironiseen ja pisteliääseen suhtautumistapaan. Kärkevästi exodukseen tartutaan esimerkiksi Aamoksen kirjassa, jossa traditioon viitataan ironisesti, pyrkimyksenä horjuttaa profetian vastaanottajien itsevarmuutta. Aamoksen kuulijat eivät tarvitse positiivista identiteetin rakentamista vaan ravistelua, liiallisen itseluottamuksen kritiikkiä. Esimerkiksi jakeissa Aam. 3:1–2 kyllä vedotaan israelilaisiin juuri kansana, jonka Jumala on tuonut Egyptistä ja ottanut omakseen. Jumalan kansana olemista ei kuitenkaan nyt esitetä takeena pelastuksesta vaan sormen heristelynä kansalle: "Vain teidät minä olen ottanut omakseni kaikista maailman kansoista. Sen tähden minä vaadin teidät tilille kaikista vääryyksistänne." (Aam. 3:2.) Myöhemmin Aamos ravistelee valitun kansan ideologiaa vielä rajummin – asettamalla Egyptistä vapautumisen vain yhdeksi tapahtumaksi muiden samanlaisten joukkoon: "Oletteko te israelilaiset minulle sen kummempia kuin nubialaiset? kuuluu Herran sana. Enkö minä tuonut Israelin Egyptistä niin kuin toin filistealaiset Kaftorista ja syyrialaiset Kiristä?" (Aam. 9:7.) Pysäyttävän kriittinen esimerkki exoduskertomuksen uudelleentulkinnasta on myös Hesekielin luvussa 20. Siinä exodus ei näyttäyty sarjana pelastavia ihmeitä, vaan sitä luetaan kertomuksena Jumalan monista aikomuksista tuhota kansansa: "Mutta he olivat uppiniskaisia eivätkä tahtoneet totella minua. He eivät heittäneet pois iljetyksiä, joihin heidän silmänsä paloivat, eivät luopuneet Egyptin epäjumalista. Silloin minä vihastuin ja aioin syöstä heihin kaiken vihani jo Egyptissä." (Hes. 20:8.) Exodus ei siis Hesekielin luennassa olekaan kertomus siitä, miten Jumala pelastaa kansan vaan se on kertomus siitä, miten kansa toistuvasti käyttää asemaansa väärin ja on ansainnut häpeän ja rangaistuksen.

Aamos ja Hesekiel ovat osoituksia siitä, että exoduskertomuksen tulkinnassa on monenlaisia sävyjä: kertomuksen avulla ei vain lohduteta ja rakenneta vaan myös ravistellaan ja rikotaan. Kertomusta jopa vähätellään – ainakin, jos ajatellaan, että sitä on tulkittu väärin tai käytetty väriin tarkoituksiin. Pelastustapahtumaa voidaan myös tulkita hyvin radikaalisti uudelleen niin, että pelastuksen sijaan pääosaan tulevatkin kansan häpeälliset rikkomukset. Aamoksen ja Hesekielin luovat tulkinnat tarjoavat lukijalleen mahdollisuuden pohtia ja ironisoida – silloisia ja nykyisiä – väärintulkintoja, vahingollista itsevarmuutta ja sokeutta omille etuoikeuksille.

Lopuksi

Millaisia ajattelun aineksia edellä käsitellyt Vanhan testamentin tekstit sitten voisivat tarjota 2020-luvun Suomen kirkollisessa kontekstissa? Nostan esiin kolme näkökulmaa:

1. Rakenna yhteisö(j)iä!

Ensimmäinen keskeinen huomio exodustraditiosta ja sitä hyödyntävistä profeettateksteistä on, että niissä pelastus on yhteisön asia: pelastus koskee nimenomaan yhteisöä ja tulee mahdolliseksi yhteisön suhteessa Jumalaan. Pelastus ei siis ole sitä, että yksilöt saavat ikuisen elämän, vaan sitä, että yhteisö löytää muuttuvissa, kaoottisissakin olosuhteissa identiteettinsä ja onnistuu palautumaan ja uudistumaan kriisin jälkeen. Näin ollen exodustraditio tulkintoineen kutsuu siirtämään yksilön näkökulman syrjään ja tarkastelemaan pelastusta yhteisön näkökulmasta.

Yksilöllisyyden aikakautena yhteisönäkökulman korostaminen voi tuntua järjettömältä. Uusimmassa kirkon nelivuotiskertomuksessa kuitenkin todetaan, että monelle kirkkoon liittyjälle juuri halu kuulua kristilliseen yhteisöön oli yksi ratkaiseva tekijä liittymispäätöstä tehtäessä (Sohlberg & Ketola 2020). Kirkolla on siis tilausta olla nimenomaan kristillinen *yhteisö*, joka yhdessä etsii ja tutkii pelastusta – myös ja erityisesti silloin, kun yhteisö tuntuu olevan hajallaan tai vailla yhteistä identiteettiä. Exodustraditiossa pelastuminen ja kriisistä selviytyminen ei ole vain yhteisön päämäärä vaan myös yhteisöä

keskeisesti rakentava tekijä. Vain kriisin kautta yhteisö voi löytää (tai uudelleen löytää) itsensä.

Yhteisöä ei kuitenkaan enää nykyisessä todellisuudessa voi rakentaa ylhäältä päin – jos koskaan on voinutkaan. Uudenlainen yhteisöllisyys nousee siitä, että yksilöille annetaan mahdollisuus luoda oma suhteensa yhteisön ydinkertomuksiin. Exodustradition feministinen ja jälkikoloniaalinen kritiikki osoittaa, että ydinkertomuksia on syytä lähestyä jatkuvasti uudelleen arvioiden ja uusista, marginaaliseltakin tuntuvista näkökulmista, joista niitä ei kenties aiemmin ole osattu lähestyä. Vain ottamalla vakavasti erilaisten ihmisten luennan kertomuksesta siitä voidaan saada yhteisen identiteetin perusta. Jo Raamatun sisäinen tulkintatraditio osoittaa, että ydinkertomuksen yksi, yhteinen ymmärrys ei ole olennaisinta. Exodustraditiota voidaan jo Vanhan testamentin sisällä käyttää yhtä hyvin kritiikin välineenä kuin toivon ylläpitäjänä. Juuri tämä tekee traditiosta elävän ja yhdistävän. Kertomus itsessään on tärkeämpi yhteyden luoja kuin sen tulkinnan rajaaminen tai mahdollisimman samanlaiseen tulkintaan pyrkiminen.

2. Rakenna aktiivista suhdetta!

Exodustraditiossa ja sen profeetallisessa tulkinnassa pelastus tapahtuu ihmisyhteisön ja Jumalan välisessä suhteessa ja vuorovaikutuksessa. Jumala on aktiivinen pelastaja mutta ihminen ei ole vain passiivinen vastaanottaja. Myös ihminen toimii. Esimerkiksi Deuterokesajan kuvauksessa pelastus on monitahoista vuorovaikutusta osapuolten välillä: Jumalan pelastava toiminta aktivoi kansan katumukseen ja uudistumiseen. Jumalan ja kansan vuorovaikutus tapahtuu pelastuksen ja katumuksen jännitteessä, jossa ollaan koko ajan liikkeessä. Tämä kannustaa pohtimaan, miten rakennetaan aktiivista jumalasuhdetta: miten antaudutaan mukaan liikkeeseen ja muutokseen ja miten annetaan erilaisille ihmisille tilaa ja mahdollisuuksia toimia. Kuten Petri Patronen, Olli Viljakainen ja Hanne von Weissenberg kirjoittavat, ”niin kirkossa kuin sen ulkopuolella eletään ihmisten oman toimijuuden vahvistumisen aikaa. Useimmat eivät halua olla toisten tekemisen kohteita, vaan olla itse rakentamassa omaa elämäänsä, myös kristittyinä, yhdessä toisten kanssa.” (Patronen & Viljakainen & Weissenberg 2019.) Näin ollen puhe pelastuksestakaan ei voi olla vain julistusta,

joka otetaan vastaan, vaan sen tulee olla ihmisen omaa toimijuutta rakentavaa ja aktiiviseen vuorovaikutukseen kutsuvaa.

3. Rakenna sitoutumista – reflektoi sitoutumisen kohdetta!

Kirkon nelivuotiskertomus peräänkuuluttaa sellaista teologiaa, joka kykenisi ”vastaamaan uskottavalla tavalla uskontojen kohtaamisen ja kulttuurisen moninaistumisen haasteisiin” (Ketola 2020). Eksklusiivinen pelastusoppi on monikulttuurisessa maailmassa yhä vaikeammin sisäistettävä. Raamattu ei kuitenkaan ole tässä tapauksessa ongelman ydin vaan pikemminkin osa mahdollista ratkaisua. Esimerkiksi Deuterokesajan pelastusta ja Israelin kansan erityisasemaa koskeva ajattelu ei ole sovitettavissa tiukan kaksinapaiseen malliin, jossa vaihtoehtoina on vain joko täysin inklusiivinen universalismi tai täysin eksklusiivinen partikularismi. Israelin kansan erityisasema on Deuterokesajan profetioissa vahvasti läsnä samaan aikaan kun aktiivisesti avataan myös universalistisempia horisontteja – ja itse asiassa, mitä laajempia perspektiivejä avataan, sen vahvemmin Israelin asemaa valittuna kansana korostetaan. Vahva ryhmäidentiteetti nimenomaan tuottaa ajatuksen siitä, että Jumalan suunnitelmalla voi ja täytyykin olla merkitystä myös ryhmän ulkopuolisten kannalta.

Deuterokesajan ja muidenkin profeettojen sisältämiä jännitteisiä näkemyksiä pelastukseen liittyen on usein pyritty selittämään lineaarisena liikkeenä primitiivisestä kansallisesta ajattelusta kohti kehittyneempää universalistista teologiaa. Tämä ei kuitenkaan tee oikeutta profeettakirjoille, joiden taustalta heijastuu pikemminkin kyky yhdistellä erilaisia teologisia näkökulmia ja kulkea kohti universaalimpia näkökulmia nimenomaan syventämällä Israelin erityisasemaa koskevaa ajattelua. Profeettakirjallisuus ohjaa pohtimaan, mikä pelastusteologiassa on kaikkein olennaisinta ja etenemään siitä kiinni pitäen kohti laajoja, myös oman ryhmän ulkopuolisia koskettavia näköaloja. Avartuminen ulospäin – mikä on nykytilanteessa välttämättöntä – on mahdollista tehdä nimenomaan syventymällä keskeiseen: tutkimalla yhä uudelleen, mikä on olennaisinta ja sitoutumalla siihen, mahdolliset jännitteet hyväksyen ja niistä oppien.

Sitoutuminen on kaiken kaikkiaan hyvin keskeinen pelastuksen avain sekä Vanhassa testamentissa että Raamatun kokonaisuudessa. Jumalan ja ihmisen sitoutuminen toisiinsa mahdollistaa pelastumisen.

On kuitenkin huomattava, että sitoutumisen kohde ei ole Raamatun kokonaisuudessa täysin yksiselitteinen. Esimerkiksi varhaisemmassa, deuteronomistisessa teologiassa kansalta edellytetään sitoutumista palvelemaan vain Jahvea kaikkien jumalien joukosta, kun taas myöhemmässä, esimerkiksi Deuterokesajan edustamassa teologisessa ajattelussa vaaditaan sitoutumista tiukkaan monoteismiin. Kuten tunnettua, Uuden testamentin puolella keskeiseksi sitoutumisen kohteeksi kohoaa puolestaan Jeesus. Raamatun kokonaisuuden lukijan on siis ajateltava sitoutumisen kohdetta yhä uudelleen ja hyväksyttävä se tosiasia, että uusissa, muuttuvissa tilanteissa sitoutumisen kohde jossain määrin muuttuu muotoaan – tai että vähintään se tapa, jolla sitoutumisen kohdetta sanoitetaan, on jatkuvassa muutoksessa. Tämän hyväksyminen antaa erilaisille ihmisille luvan sanoittaa hapuillenkkin omaa uskonnäkemystään ja sitoutumistaan – ja näin tekemällä osallistua pelastuksen prosessiin.

Pohdintakysymyksiä

- Miten rakennamme merkityksellistä yhteisöä, jonka kautta myös pelastus voi tulla (myös yksilöille) merkitykselliseksi?
- Miten rakennan omaa, aktiivista suhdettani Jumalaan? Entä miten tuen toisen ihmisen aktiivisen jumalasuhteen rakentumista ja aktiivista toimijuutta pelastuksen prosessissa?
- Mihin me kristittyinä olemme sitoutuneita? Miten sanoitan sitoutumistamme ja sen kohdetta siellä, missä toimin? Miten teen muille tilaa sanoittaa omaa uskonnäkemystään ja sitoutumistaan?

Lähteet ja kirjallisuus

- Britt, Brian M. (s.a.). Exodus Tradition in the Bible. *BibleOdyssey.org*. <https://www.bibleodyssey.org:443/passages/related-articles/exodus-tradition-in-the-bible> (luettu 1.12.2021).
- Houston, Walter J. (2010). Exodus. *The Pentateuch*. Toim. John Barton & John Muddiman. Oxford Bible Commentary. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 92–127.
- Joerstad, Mari (2019). *The Hebrew Bible and Environmental Ethics: Humans, Non-Humans, and the Living Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaminsky, Joel S. (2007). *Yet I loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Ketola, Kimmo (2020). Uskonnolliset identiteetit ja uskomusmaailma moninaistuvat. *Uskonto arjessa ja juhlassa: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 67–89.
- Kirk-Duggan, Cheryl A. (2012). How Liberating Is the Exodus and for Whom? Deconstructing Exodus Motifs in Scripture, Literature, and Life. *Exodus and Deuteronomy*. Ed. Athalya Brenner-Idan & Gale A. Yee. Texts @ Contexts. Minneapolis, MN: Fortress Press, 3–28.
- Landy, Francis (2021). The Bible Is a Book of Questions, Not Answers. *TheTorah.com*. <https://thetorah.com/article/the-bible-is-a-book-of-questions-not-answers> (luettu 1.12.2021).
- Ngwa, Kenneth (2016). The Story of Exodus and Its Literary Kinships. *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. Ed. Danna Nolan Fewell. New York, NY: Oxford University Press, 125–36.
- Patronen, Petri & Viljakainen, Olli & von Weissenberg, Hanne (2019). Yhteisöllisyys pelastaa kirkon? *Evl.fi/plus*. <https://evl.fi/plus/seurakuntaelama/jumalanpalveluselama/artikkeleita-jumalanpalveluksesta/yhteisollisyys-pelastaa-kirkon-> (luettu 1.12.2021).
- Scheuer, Blaženka (2008). *The Return of YHWH: The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 377. Berlin: Walter de Gruyter.

- Sohlberg, Jussi & Ketola, Kimmo (2020). Uskonnolliset yhteisöt Suomessa. *Uskonto arjessa ja juhlassa: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 45–66.
- Suihkonen, Lassi (2009). *Teot ja pelastus varhaisessa juutalaisuudessa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Tisdale, Leonora Tubbs & Sharp, Carolyn J. (2016). The Prophets and Homiletics. *The Oxford Handbook of the Prophets*. Ed. Carolyn J. Sharp. New York, NY: Oxford University Press.
- Toiviainen, Marjaana (2012). "Jumala oli jo täällä." George E. Tinkerin jälkikoloniaalisen intiaaniteologian paradigmaattiset rakenteet. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Vikström, Björn (2017). Kertomus ja kolahdus. Kristityn identiteetti syntyy kertomuksista. *Sisäänkäyntejä Raamattuun: Tulkitsijan kirja*. Toim. Petri Luomanen, Niko Huttunen & Kalevi Virtanen. Helsinki: Kirjapaja.
- Wilson, Ian (2014). The Song of the Sea and Isaiah: Exodus 15 in Post-Monarchic Prophetic Discourse. *Thinking of Water in the Early Second Temple Period*. Ed. Ehud Ben Zvi & Christoph Levin. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 461. Berlin: Walter de Gruyter.



Pelastus Uudessa testamentissa

Niko Huttunen

Maria synnyttää pojan, ja sinun on annettava pojalle nimeksi Jeesus. Hän näet pelastaa kansansa sen synneistä. (Matt. 1:21)

Mistä puhutaan, kun puhutaan pelastuksesta?

Sanojen käyttö määrää niiden merkityksen. Sanoilla itsellään on enemmän tai vähemmän vakiintuneet merkityksensä, joihin sanakirjoissa viitataan. Silti viime kädessä sanojen käyttöyhteys määrittää niiden merkityksen. 'Pelastaja' voi viitata pelastusopistosta valmistuneeseen ammattihenkilöön, mutta myös uskonnolliseen hahmoon, Vapahtajaan. Vain käyttöyhteys paljastaa, kummasta on kyse.

Mitä siis on pelastus Uudessa testamentissa? Vastaus perustuu siihen, että Uudesta testamentista etsitään pelastusta koskevia kohtia. Tämä kuitenkin edellyttää, että ennakolta määritellään, mitä pelastus tarkoittaa ja sen perusteella valitaan tarkasteluun otettavat raamatunkohdat. Määritelmä voisi olla esimerkiksi teologinen: pelastus määritellään vaikkapa kuoleman jälkeiseksi elämäksi tai luomakunnan uudistumiseksi ekokatastrofin keskellä. Tämän jälkeen etsittäisiin aiheisiin liittyviä kohtia. Lopputulos on kehäpäätelmä: kokoelmalla Uuden testamentin tekstijaksoja legitimoidaan

ennakkokäsitys pelastuksesta. Valitut tekstijaksot voivat tuoda vain lisävyjä ennakkokäsitykseen.

Artikkelissani lähtökohta on kielellinen. Valikoin tekstit sillä perusteella, että niissä esiintyy sanakirjamääritelmän mukaista pelastussanastoa. Katson sitten sanojen käyttöyhteyttä Uudessa testamentissa ja saan näin kuvan siitä, mitä näillä sanoilla ilmaistaan. Tämäkään ratkaisu ei ole vapaa ennakkokäsityksestä. Tässä tapauksessa ennakkokäsitys on se, että pelastuksesta puhutaan tietyillä sanoilla. Lähestymistavassani ei kuitenkaan etukäteen tehdä sisällöllistä valintaa siitä, mitä pelastus tarkoittaa. Lähestymistapa ei myöskään edellytä, että Uuden testamentin lauselmista muodostuu johdonmukainen pelastusopillinen kokonaisuus.

Artikkelissa esiintyy jonkin verran kreikan kieltä, jota useimmat papit ovat opiskelleet. Tekstini lukeminen ei kuitenkaan edellytä kreikan taitoja. Selitän esimerkiksi kreikan aikamuotojen merkityksiä niin, että kreikkaa osaamatonkin saa tiedon, mihin jokin päätelmä perustuu. Kreikankieliset lainaukset voi halutessaan ohittaa, mutta niitä tarkkailemalla kreikkaa osava lukija saa tarkemman kuvan itse teksteistä.

Uuden testamentin pelastussanastossa ylivoimaisesti merkittävimpiä ovat verbi σώζω, joka esiintyy myös yhdysverbinä διασώζω, sekä samasta vartalosta johdetut nominit.

σώζω	'pelastaa'	106 kertaa
σωτηρία	'pelastus'	46 kertaa
σωτήρ	'pelastaja'	24 kertaa
διασώζω	'pelastaa'	8 kertaa
σωτήριος	'pelastava' / 'pelastus'	5 kertaa

Lähtökohtaisesti sanat viittaavat laajasti vaarasta selviytymiseen tai säilymiseen. Uudesta testamentista löytyy myös täysin edellä mainittujen sanojen yhteisestä sanavartalosta poikkeava verbi ρύομαι ('pelastaa'), joka esiintyy 17 kertaa. Verbi merkitsee lähtökohtaisesti puolustamista ja suojelemista, mutta usein nimenomaan pelastamista. Ero σώζω-verbiin on olematon. Synonyymit voivat esiintyä myös rinnakkain: "Herra pelastaa (ρύσεται) minut vastedeskin kaikesta pahasta ja vie minut turvaan (σώσει) taivaalliseen valtakuntaansa" (2. Tim. 4:18).

Sanojen esiintymismäärät riippuvat siitä Uuden testamentin tekstistä, jota käytetään. Edellä esitetyt luvut perustuvat *The Greek New Testament*

-edition 5. laitokseen (= Nestle & Aland, *Novum Testamentum Graece* 28. laitos), jonka pohjalta Suomen Piipliaseuran tuore *Uusi testamentti 2020* -käännös on laadittu. Artikkelissa Uuden testamentin lainaukset ovat tästä käännöksestä, ellei toisin ole sanottu.

Uuden testamentin pelastussanasto on tavallista myös muissa aikakauden kreikankielisissä teksteissä. Pelastusta ei siis ilmaista Uudessa testamentissa millään kreikan kielessä erityisillä sanoilla. Pelastussanastoa esiintyy lähes kaikissa Uuden testamentin kirjoituksissa. Hieman yllättäen Galatalaiskirjeessä sitä ei ole lainkaan. Tästä ei voi vetää sitä johtopäätöstä, ettei kirjeessä puhuttaisi mitään pelastuksesta. Jostain asiasta puhuminen ei ole sidottu tiettyihin sanoihin.

Jotkut sanat saattavat tulla merkitykseltään toisia lähelle. Tämä pätee myös edellä määritellyyn pelastussanastoon. Esimerkiksi sana ἀσφάλεια tarkoittaa turvaa tuhoa vastaan (vastakohtaa osoittava α-etuliite). Kuten jäljempänä nähdään, ajatus on pelastukselle tyypillinen. Raamatussa pelastumisen tyyppiesimerkki on vapautuminen Egyptin orjuudesta. Siksi esimerkiksi pakeneminen (φυγ-sanajuuri) tai vapautuminen (έλευθερ-sanajuuri) voivat ilmaista pelastusta. Galatalaiskirjeessä vapautuminen onkin keskeinen teema.

Myöskään seuraavassa tekstijaksossa ei ole edellä määriteltyä kreikan pelastussanastoa. Siinä kuitenkin puhutaan pelastuksesta niin selvästi, että pelastaa-verbi esiintyy suomennoksessa.

Se, joka yrittää turvata elämänsä (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι), tuhoaa sen. Mutta se, joka antaa itsensä tuhoutua, pelastaa elämänsä (ζωογονήσει αὐτήν). (Luuk. 17:33.)

Pelkästään pelastussanastoa sisältäviin tekstijaksoihin keskittyminen ei kerro tyhjentävästi, mitä pelastuksesta ajatellaan Uudessa testamentissa. Toisaalta pelastussanaston perusteella saadaan varsin kattava käsitys. Esimerkiksi edellä lainatulle Luukkaan evankeliumin jakeelle on samassa evankeliumissa lähes samansisältöinen rinnakkaiskohta, jossa käytetään pelastussanastoa (Luuk. 9:24).

Käyn seuraavana läpi niitä teemoja, joita pelastussanastolla välitetään Uudessa testamentissa. En väsytä lukijaa listaamalla jokaikistä tekstikohtaa. Nostan esiin ainoastaan teemat ja esitän teksteistä esimerkkejä pyrkien kuvaamaan, mitä teksteissä puhutaan pelastuksesta. Esittelen näitä tekstejä

osana aikansa muuta kreikankielistä kirjallisuutta. Kielellisesti Uusi testamentti liittyy aikansa kreikan kieleen, joskin siinä on heprean vaikutteita. Nämä vaikutteet ovat pääosin peräisin kreikankielisen Vanhan testamentin eli Septuagintan heprealaisvaikutteisesta kreikasta.

Terveys, parantaminen ja pelastus

Pelastuminen edellyttää uhkaa, josta pelastutaan. Uhka voi olla konkreettinen, esimerkiksi myrsky. Uudessa testamentissa erityisesti διασώζω näyttää liittyvän konkreettiseen uhkaan olipa kysymys sairaudesta (Matt. 14:36; Luuk. 7:3), salamurhan uhasta (Ap. t. 23:24) tai hukkumisen vaarasta (Ap. t. 27:43–44; 28:1,4; 1. Piet. 3:20). Ensimmäisen Pietarin kirjeen kohta on toki kaksimerkityksinen, koska vesi on myös pelastuskeino.

Sairaudesta ja merihädästä pelastumisesta voidaan puhua myös ilman δια-etuliitettä (esimerkiksi Ap. t. 27:20,31). Etuliite vain korostaa pelastumista läpi (διά) vaaran. Pelkällä σώζω-verbillä kuvataankin pelastumista monilta konkreettisilta ja abstrakteilta uhilta. Näiden joukossa ovat muun muassa synnit (Matt. 1:21), tuli (Juud. 1:23), kuolema (Jaak. 5:20), Jumalan viha (Room. 5:9) ja lopunajan ahdistukset (Matt. 10:22). Ristillä olevaa Jeesusta pilkataan siitä, ettei tämä pysty pelastumaan ristinkuolemalta (esimerkiksi Matt. 27:40,42,49). Ristinkuolemalta pelastumista voi hyvin kuvata myös verbillä ρύομαι (Matt. 27:43; vrt. 2. Kor. 1:10), mikä osoittaa kahden verbin synonyymisyyttä. Isä meidän -rukouksessa pyydetään: ”Pelasta (ῥύσαι) meidät pahan vallasta” (Matt. 6:13).

Vaarasta ja erityisesti sairaudesta pelastuminen johtaa siihen, että sana-perheeseen liittyy turvan, terveyden ja hyvinvoinnin mielikuvia. Substantiivissa σωτηρία (pelastus) mielikuva vaarasta saattaa jäädä kokonaan taka-alalle ja sana saattaa antiikin yleisessä kreikan kielessä kuvata pelkkää turvan, terveyden tai hyvinvoinnin tilaa. Keisari Augustus esimerkiksi kertoi Roomassa ja muuallakin valtakunnassa annetuista uhreista ”terveyteni puolesta” (ὕπερ τῆς ἐμῆς σωτηρίας) (*Yksinvaltiaan elämä ja teot* 10, suom. Pekka Tuomisto).

Hyvinvointiin ja terveyteen liittyvät Uudessa testamentissa usein toistuvat parantamiskertomukset, joissa vaaran elementti on sairauden muodossa selvästi läsnä. Esimerkiksi käy verenvuodoista kärsinyt nainen, joka ajatteli:

”Paranen (σωθήσομαι) jo sillä, että kosketan hänen viittaansa.” Jeesus tietää ajatukset ja vastaa: ”Olet parantunut, koska luotit minuun (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)”, minkä jälkeen evankelista vahvistaa: ”Siitä hetkestä nainen oli terve (ἔσωθη)” (Matt. 9:21–22). Käännöksessä onkin pelastumisen sijasta luontevampaa puhua paranemisesta ja terveydestä. Myös demonien vallasta vapautumista voidaan kuvata parantumisenä tai pelastumisena (Luuk. 8:36).

Parantumiskertomukset kuitenkin vihjaavat muuhunkin kuin pelastumiseen konkreettiselta sairaudelta. Kun Jeesus julistaa syntiselle naiselle anteeksiannon, hän lausuu: ”Pelastuit, koska luotit minuun (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)” (Luuk. 7:50). Sanat ovat kreikaksi samat kuin useissa parantumiskertomuksissa, vaikka ne on luontevampaa kääntää terveyteen viittavilla sanoilla. Esimerkiksi edellä mainittu verenvuodoista kärsivä nainen saa kuulla nämä kreikan sanat, vaikka käännöksessä on luontevampaa puhua parantumisesta. Samat kreikan sanat kuulee myös sokea, jolle Jeesus on antanut näön: ”Olet terve, koska luotit minuun (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)” (Luuk. 18:42). Esimerkkejä voisi lisätä.

Parantumisen ja pelastumisen yhteys selittyy sillä, että Uuden testamentin ajattelumaailmassa synti ja sairaus kietoutuvat toisiinsa. Kun halvaantunut laskettiin kattoon tehdystä aukosta Jeesuksen eteen parannettavaksi, Jeesus ensi töikseen julistaa tälle synnit anteeksi (Matt. 9:2; Mark. 2:5; Luuk. 5:20). Ilmeisesti synnin ja sairauden kytkös oli evankelistoista niin luonteva, ettei sitä tarvinnut lähemmin selittää. Myös Jaakobin kirjeessä sairaudesta paraneminen ja syntien anteeksiantaminen liittyvät toisiinsa.

Kun he rukoilevat luottaen Herraan, rukous parantaa (σώσει) sairaan ja Herra nostaa hänet jalkeille. Jos hän on tehnyt väärin, hän saa sen anteeksi. Tunnustakaa siis pahat tekonne toisillenne ja rukoilkaa toisenne puolesta, niin parannutte (ιαθῆτε). (Jaak. 5:15–16).

Tekstijaksosta näkyy, että synti saattaa liittyä sairauteen, mutta välttämättä näin ei ole. Paavalikin näyttää ajattelevan samoin. Herran aterian arvoton nauttiminen on aiheuttanut sairauksia (1. Kor. 11:30), mutta piikki Paavalin omassa ruumiissa johtuu aivan muusta syystä (2. Kor. 12:7). Synti ei siis Paavaliin mielestä kaikissa tapauksissa ole sairauden syy.

Johanneksen evankeliumissa Jeesus varoittaa parantamaansa miestä: ”Sinä olet nyt terve. Älä tee enää syntiä, ettei sinulle kävisi entistä pahemmin.” (Joh. 5:14.) Synti siis on jotenkin syy-yhteydessä sairauteen. Kuitenkaan

Johanneksen evankeliumissakaan sairautta ei aina liitetä syntiin. Jeesus kiistää, että sokeus johtuisi sokean miehen tai hänen vanhempiansa synnistä. Mies oli sokea vain, ”jotta Jumalan teot voisivat ilmetä hänessä” (Joh. 9:3) – Jeesus parantaa miehen. Myöhemmin samassa luvussa sokeudesta tulee synnin metafora (Joh. 9:39–41), joten sairaus voi myös olla synnin metafora.

Sairauden ja synnin kytkös selittää, miksi myös sairauden parantaminen assosioituu helposti pelastukseen sanan uskonnollisessa mielessä. Pietarin puhe Apostolien teoissa tarjoaa esimerkin: ”Joudumme näköjään vastaamaan sairaalle tekemästämme hyvästä teosta ja kertomaan, kenen nimissä hän parani (σέσωται)” (Ap. t. 4:9). Pian σώζω-verbin merkitys kuitenkin laajenee, kun Pietari viittaa Kristukseen: ”Kukaan muu ei pysty meitä pelastamaan (ή σωτηρία). Taivaan alla ei ole mitään muuta nimeä, joka pelastaa (σωθηῖναι)” (Ap. t. 4:12). Puheen ”me” viittaa ilmiselvästi nyt kaikkiin ihmisiin, ei vain sairaisiin. Niinpä σώζω-verbi ei enää tarkoita pelastumista sairaudelta vaan se on liukunut viittaamaan pelastuksesta jossain yleisemmässä mielessä.

Mistä pelastutaan?

Pelastumisen vastakohta on Uudessa testamentissa tyypillisesti tuhoutuminen, joka ilmaistaan usein ἀπόλλυμι-verbillä. Tässä Uusi testamentti liittyy kreikan tavalliseen kielenkäyttöön. Esimerkiksi Nestor lausuu Homeroksen *Odyseiassa* (3.185, suom. Otto Manninen): ”Ken tuhon välttänyt lie (ἐσώωθεν), ken hukkunut (ἀπόλοντο) tielleen”, ja Ksenofon *Kyyroksen sotaretkessä* (3.1.38, suom. J. A. Hollo): ”Järjestys tuo ilmeisesti pelastuksen (σώζειν), kun taas epäjärjestys on jo tuhonnut (ἀπολώλεκεν) monia.”

Verbin σώζω tavoin myös ἀπόλλυμι on merkitykseltään laaja, ja siksi nämä kaksi verbiä sopivat hyvin vastakohtapariksi. Verbi ἀπόλλυμι voi viitata monenlaisiin tapoihin tuhoutua. Esimerkiksi Jeesuksen oppilaat huutavat hädissään myrskyssä: ”Opettaja, me hukumme (ἀπολλύμεθα)! Etkö välitä yhtään?” (Mark. 4:38). Verbi on joskus myös muissa yhteyksissä käännetty hukkumiseksi, esimerkiksi pienoisevankeliumissa. Vuoden 1938 kirkkoramatusta Jumala lähettää Poikansa, ”ettei yksikään, joka häneen uskoo, hukkuisi (ἀπόληται)” (Joh. 3:16). Vuoden 1992 kirkkoramatun kääntäjä vastaavan pienoisevankeliumin kohdan sanoilla ”jottei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen (ἀπόληται)”.

Kirkkoraamatuissa olevat pienoisevankeliumin käännökset perustuvat siihen, että ἀπόλλυμι-verbiä käytetään joissain asiayhteyksissä hukkaan tai kadoksiin joutumisesta. Esimerkiksi lampaan eksymisestä tai rahan hukkaamisesta käytetään tätä kreikan verbiä (Luuk. 15:4,6,9). Pienoisevankeliumissa kirkkoraamattujen käännökset ovat kuitenkin harhaan johtavia. Hukkuminen assosioituu uppoamiseen ja kadotus on alkanut suomen kielessä tarkoittaa helvettiä kadoksissa olemisen sijasta.

Tulkintahistoriassa kadoksiin joutuminen on alettu tulkita helvetiksi, koska se on pelastumisen vastakohta. Ei ole kuitenkaan ilmeistä, että pienoisevankeliumi puhuu helvetistä. Uudessa testamentissa kyllä puhutaan helvetistä, jossa myös voi tuhoutua: "Pelätkää mieluummin häntä, joka voi tuhota (ἀπολέσαι) sielunne ja ruumiinne helvetissä" (Matt. 10:28). Evankelista mainitsee tässä kuitenkin erikseen, että tuhoutuminen tapahtuu helvetissä. Verbi ἀπόλλυμι ei siis yksinään sisällä ajatusta helvetistä eikä sellaista siis tule itsestään selvästi lukea pienoisevankeliumiin. Uusi testamentti 2020 ei pienoisevankeliumissa käytä uppoamiseen tai helvettiin viittaavia sanoja:

Jumala osoitti rakkautensa maailmalle antamalla ainoan Poikansa, jottei kukaan häneen uskova tuhoudu (ἀπόληται) vaan saa ikuisen elämän. Jumala ei lähettänyt Poikaansa tuomitsemaan maailmaa vaan pelastamaan (σωθῆ) sen. (Joh. 3:16–17)

Pienoisevankeliumi luo kaksi skenaariota. Ensimmäisen mukaan Jumala lähettää Jeesuksen tuomitsemaan, minkä seurauksena tuomitut tuhoutuvat. Tuhoutuminen viittaa kuolemaan, sillä sen vastakohtana on ikuinen elämä (vrt. Joh. 10:10, 12:25): tuhoutuminen päättää elämän eikä se siten ole ikuinen. Pienoisevankeliumin toisen skenaarion mukaan Jumala on lähettänyt Poikansa tuomitsemisen sijasta pelastamaan, mikä mahdollistaa ikuisen elämän. Rakkaudessaan Jumala toteuttaa nimenomaan jälkimmäistä skenaariota.

Pienoisevankeliumi ei suinkaan ole ainoa kerta, kun tuhoutuminen tarkoittaa kuolemaa. Itse asiassa tällainen on varsin tavallinen merkitys. Kuolemasta puhutaan esimerkiksi silloin, kun Jeesus kysyy, onko sapattina sallittua "pelastaa jonkun henki vai tuhota hänet" (ψυχὴν σώσαι ἢ ἀπολέσαι) (Luuk. 6:9). Markuksen rinnakkaiskohdassa Jeesus kysyy: "Saako pelastaa jonkun vai tappaa hänet" (ψυχὴν σώσαι ἢ ἀποκτεῖναι)" (Mark. 3:4)? Tuhoutuminen ja kuolema vaikuttavat tässä synonyymisiltä.

Jaakobin kirjeessä puolestaan todetaan, että ”on vain yksi lainsäätäjät ja tuomari, jolla on valta pelastaa tai tuomita kuolemaan (σῶσαι καὶ ἀπολέσαι)” (Jaak. 4:12). Se, että ἀπόλλυμι-verbi tarkoittaa Jaakobin kirjeen kohdassa nimenomaan kuolemaa, saa tukea jäljempää kirjeestä. Sen mukaan syntisen ohjaaminen pois harhateiltä on samaa kuin ”pelastaa hänet kuolemasta (σῶσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου)” (Jaak. 5:20). Nyt kuolema on mainittu erikseen myös kreikan kielessä.

Näyttää kuitenkin siltä, että konkreettinen kuolema ja pelastuminen viittaavat liukuvasti myös ikuisuudessa tulevaan kohtaloon. Joissain kohdissa tällainen merkityssiirtymä on aivan yksiselitteinen. Evankeliumeissa pelastuminen ei selvästikään aina tarkoita konkreettiselta kuolemalta pelastumista. Saattaa olla jopa päinvastoin:

”Sillä se, joka tahtoo pelastaa (σῶσαι) henkensä, menettää (ἀπολέσει) sen. Sen sijaan se, joka menettää (ἀπολέσει) henkensä minun vuokseni, pelastuu (σῶσει).” (Luuk. 9:24)

Kuoleman kautta pelastumisen teema on tuttu myös antiikin filosofiassa. Esimerkiksi stoalaisfilosofi Epiktetoksen mukaan Sokrates ”pelastui” kuolemalla eikä suinkaan kuolemalta.

Hän sanoi, ettei halunnut pelastaa ruumistaan (σῶσαι) vaan sen, minä oikeudenmukaisuus saa säilymään (σώζεται) ja lisääntymään mutta väärä vähentymään ja tuhoutumaan (ἀπόλλυται). Sokrates kieltäytyi pelastamasta itseään (σώζεται) häpeällisesti [...] Tällaista miestä ei voi pelastaa (σῶσαι) kunnianttomasti, hän pelastuu kuolemalla (ἀποθνήσκων σώζεται), ei pakenemalla. Hyvä näyttelijäkin säilyttää maineensa (σώζεται) lopettamalla silloin kun pitää eikä jatka näyttelemistä liian pitkään. (Epiktetos, Keskusteluja 4.1.163–165, suom. Marja Itkonen-Kaila.)

Epiktetoksen katkelmassa pelastus tarkoittaa oman luonteen säilyttämistä ja velvollisuuksien tinkimätöntä täyttämistä kuolemankin uhalla. Tämä tuskin vastaa sitä, mitä pelastus Uudessa testamentissa tarkoittaa. Tapaus osoittaa, miten sanalliset samankaltaisuudet eivät suinkaan aina tarkoita yhtenevää ajattelua. Samalla se muistuttaa, että Uuden testamentin pelastussanasto on hyvin laajamerkityksistä. Tämä on tarjonnut tulkintahistoriassa laajoja mahdollisuuksia ymmärtää pelastus.

Pienoisevankeliumi tarjoaa epäilemättä tavanomaisimman mielikuvan siitä, mitä pelastus tarkoittaa: ikuista elämää. Pelastumista voidaan myös kuvata pääsyyntä Jumalan valtakuntaan (Matt. 19:24–25; Mark. 10:25–26; Luuk. 18:25–26) tai taivaalliseen valtakuntaan (2. Tim. 4:18), mutta lopulta varsin harvoin pelastuksen lopputilaa mainitaan. Useimmiten puhutaan vain pelastumisesta (esimerkiksi Luuk. 18:26; Joh. 5:34) ja pelastuvista (esimerkiksi Luuk. 13:23; Ap. t. 2:47; 1. Kor. 1:18). Tämä johtuu epäilemättä siitä, että pelastuminen kiinnittää ensi sijassa huomiota vaaraan tai uhkaan, joka vältetään. Tällaisena se luontevasti tarkoittaa turvan ja terveyden säilymistä tai sen palauttamista, ei uuteen tilaan siirtymistä.

Milloin pelastutaan?

Pelastukseen liittyy käsitteenä kerronnallinen aikaulottuvuus: ensin on olemassa vaara, josta myöhemmin pelastutaan. Kun puhutaan pelastuksesta uskonnollisessa merkityksessä, ei ole lainkaan selvää, missä kohdassa tarinaa olemme: vaaran uhkaamina, pelastuksen hetkessä vai jo pelastuneita. Uudessa testamentissa ajoitus vaihtelee eikä sitä aina voi päätellä edes käytetystä aikamuodosta.

Kreikan kielessä aikamuodot eivät vastaa täysin sitä, miten ne ymmärretään suomen kielessä. Preesens ei ilman muuta viittaa nykyisyyteen, vaan sen kuvaama ajankohta pitää päätellä asiayhteydestä. Aina asiayhteyksään ei auta. Paavalin mukaan Kristuksen ”tuoksun tuntevat sekä ne, jotka pelastuvat, että ne, jotka tuhoutuvat (ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις)” (2. Kor. 2:15; vrt. 1. Kor. 1:18). Pelastumisesta ja tuhoutumisesta puhutaan tässä preesens-muodossa eikä käy ilmi, koska pelastuminen tai tuhoutuminen tapahtuu.

Paavalin lauseiden osalta on syytä epäillä, että pelastus on tuleva asia. Hän käyttää silmiin pistävän usein futuuria, joka tavallisesti viittaa tulevaan tapahtumaan. Paavali esimerkiksi vakuuttaa, että ”pelastut (σωθήσῃ), jos tunnustat ääneen, että Jeesus on Herra, ja jos uskot sydämessäsi, että Jumala herätti hänet kuolleiden joukosta” (Room. 10:9). Israel pelastuu (σωθήσεται), joko kokonaan tai osittain (Room. 9:27, 11:26). Ihmisen aikaansaannos voi tuhoutua, mutta hän itse pelastuu (σωθήσεται) kuin tulen läpi (1. Kor. 3:15). Tähän tulevaisuusorientaatioon sopivat myös Paavalin

sanat, että ”taivaasta me odotamme pelastajaa, Herraa Jeesusta Kristusta” (Fil. 3:20).

Aikamuodosta ei kuitenkaan voi päätellä aina kaikkea. Paavali voi puhua pelastuksesta futuurilla, vaikka pelastus toisaalta tapahtuu ”nyt”: ”Aivan varmasti Kristus pelastaa (σωθησόμεθα) meidät vihalta nyt, kun hänen vrensä on tehnyt meistä syyttömiä!” (Room. 5:8; vrt. Room. 5:10). Pelastus on tässä selvästi tulevaisuuden eskatologinen tapahtuma, mutta jokin sen toteutumisen kannalta merkittävä siirtymä tapahtuu jo nykyisyydessä.

Aikatasot menevät vielä hämmäntävämmiin sekaisin, kun Paavali lausuu: ”Meillä on toivo pelastuksesta (τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Mutta toivo, jonka voi jo nähdä toteutuneen, ei enää ole toivo. Kukapa toivoisi tulevaksi sitä, mikä on jo näkyvissä!” (Room. 8:24). Nyt pelastuksesta puhutaan indikatiivin aoristimuodossa, joka lähtökohtaisesti viittaa menneeseen. Kirkkoraamattu 1992 kääntääkin alun: ”Meidät on pelastettu, se on varma toivomme.” Tässä tulevaisuuteen kohdistuva pelastuksen toivo tekee pelastuksen ikään kuin jo tapahtuneeksi asiaksi.

Epäilemättä tällaisista lähtökohdista syntyy Efesolaiskirjeen kuvaus menneisyydessä tapahtuneesta käänteestä: ”Kun olimme kuolleita rikkomustemme vuoksi, hän herätti meidät eloon Kristuksen kanssa. Teidät on pelastettu (σεσωσμένοι) silkasta armosta.” (Ef. 2:5; vrt. Ef. 2:8.) Tässä pelastuksesta puhutaan perfektin aikamuodolla. Suomen perfektin tavoin myös kreikan perfekti ilmaisee mennyttä tapahtumaa, jonka seurauksena vallitsee uusi tila. Tässä pelastus tarkoittaa kuolleista nousemista ja uuden elämän tilaa – väite, joka toisaalla Uudessa testamentissa torjutaan (2. Tim. 2:18).

Menneisyyden ja tulevaisuuden välinen jänneväli näkyy siinäkin, miten Uuden testamentin eri kohdat esittävät kasteen ja pelastuksen suhteen. Menneisyyteen pelastuksen sijoittaa kirje Titukselle. Kirjeessä kerrotaan, että Jumala ”meidän pelastajamme” (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ,) – sanansanaisesti kääntäen – ”pelasti meidät jälleensyntymän pesun kautta (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας)”. Pesu viitanee kasteeseen, jonka yhteydessä ”Jumala vuodatti Hengen koko rikkauden meidän päallemme Jeesuksen Kristuksen, pelastajamme (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν), avulla. Näin hän armollisesti teki meistä syyttömiä, jotta toivomme toteutuisi ja perisimme ikuisen elämän.” (Tit. 3:4-7)

Kirjeessä Titukselle pelastus on tapahtunut menneisyydessä, mutta puhe on ihmisistä, jotka on jo kastettu. Tämä ei tarkoita, etteikö kaste pelastaisi myös nyt tai tulevaisuudessa niitä, jotka tulevat kristityiksi. Yleisesti kasteen

merkityksestä puhutaan Ensimmäisessä Pietarin kirjeessä. Aikamuoto on tällä kertaa presens, joka korostaa toistuvuutta: "Teidätkin pelastaa nyt vesi eli kaste" (ὁ καὶ νῦν σώζει βάπτισμα) (1. Piet. 3:21). Kaste pelastaa aina, kun joku saa kasteen. Tämä tuskin on ristiriidassa sen kanssa, miten Kirje Titukselle puhui pelastuksesta ja kasteesta menneisyudessa. Siinä puhuttiin "meistä" eli kristityistä, joille kaste on jo menneisyyttä. Tarkoitus ei ole kiistää, että myös tulevaisuudessa kastettavat pelastuvat. Asiallisesti Kirje Titukselle ja Ensimmäinen Pietarin kirje ovat samoilla linjoilla.

Toisaalta Markuksen evankeliumin loppu esittää kasteen ja pelastuksen suhteen niin, että kaste valmistelee eskatologista pelastusta. Pelastuksesta puhutaan futuurissa: "Se, joka uskoo ja saa kasteen, pelastuu (σωθήσεται). Se, joka ei usko, tuomitaan." (Mark. 16:16). Koska kyse on ylösnousseen toimintaohjeesta oppilaille, futuuri voisi viitata pelastukseen esimerkiksi tulevien kasteiden yhteydessä. Puhe pelastuksesta ja tuomiosta rinnakkain viittaa kuitenkin siihen, että kyse on lopunajallisesta käänteestä. Pelkkä futuurimuotoinen verbi ei siis välttämättä osoita, että puhe on lopunajallisesta pelastuksesta.

Futuurin monitulkintaisuus näkyy Apostolien teoissa, kun Paavali valistaa vangin vartijaa: "Usko Herraan Jeesukseen, niin sinä ja kaikki talossasi asuvat pelastutte (σωθήση)" (Ap. t. 16:31). Kumpaan futuuri viittaa: vangin vartijan kasteeseen, joka on tulossa, vai lopunajalliseen pelastukseen? Kenties kirjoittajalle ei ollut oleellista määritellä ajankohtaa tarkemmin, sillä senhän voi nähdä eri tavoin eivätkä nämä tavat välttämättä sulje toisiaan pois.

Mikä ihmisestä pelastuu?

Oma vaikea kysymyksensä on se, että usein Uudessa testamentissa pelastuksen kohde on tarkkaan ottaen ψυχή, joka voidaan ymmärtää sekä elämäksi että sieluksi. Näin on esimerkiksi edellä lainatuissa kohdissa (Mark. 3:4; Luuk. 6:9). Periaatteessa voisi siis ajatella, että puhe olisi sielun pelastuksesta. Tämä tarkoittaisi dualistista ihmiskuvaa, jossa sielu voi elää ruumiista erillään. Tämä olisi uutuus Vanhaan testamenttiin verrattaessa. Vaikka dualismia saattaa joskus esiintyä Vanhan testamentin ihmiskuvassa (Saarn. 12:7), sellainen on poikkeus. Yleensä ihminen nähdään ruumiillisen ja henkisen puolen muodostamana kokonaisuutena.

Tulkintavaikeutta lisää se, että ψυχή esiintyy myös Septuagintassa eli Vanhan testamentin kreikkankielisessä käännöksessä. Näin kreikkalaisperäinen dualistinen ihmiskuva on voitu nähdä sielläkin, missä teksti ei sitä tarkoita. Septuagintan vaikutuksesta Vanhan testamentin suomennoksiinkin on päätynyt sana ”sielu”, vaikka käännökset on tehty heprean pohjalta. Kuuluisin kohta lienee luomiskertomuksessa, jossa ihmisestä tulee – vanhojen suomennosten mukaan – ”elävä sielu” (εις ψυχὴν ζῶσαν) (1. Moos. 2:7). Vasta vuoden 1992 suomennoksessa sielu-sana on poistunut ja ”ihmisestä tuli elävä olento.”

Teologian historiassa ajatus sielun pelastuksesta on saanut laajaa kannatusta yhdistyessään antiikin filosofiseen traditioon. Esimerkiksi Platonin mukaan kuolema on sielun ja ruumiin erkaantumista. ”Sielu (ψυχή) on kuolematon ja häviämätön, ja sielujemme (αἱ ψυχαι) olemassaolo todella jatkuu Haadeessa” (Platon, *Faidon* 106e–107a; vrt. 64c, suom. Marja Itkonen-Kaila).

Ensimmäinen Pietarin kirje vähintään lähenee ajatusta sielun pelastuksesta. Kirjeen ensimmäisessä luvussa vastaanottajien sanotaan olevan ”pääsemässä uskon päämäärään eli pelastukseen (σωτηρίαν ψυχῶν)” (1. Piet. 1:9). Aiemmissä suomennoksissa ei kuitenkaan puhuta pelkästä pelastuksesta vaan sielujen pelastuksesta. Tätä perua Kirkkokäsikirjan Kyrie-litaniassakin rukoillaan ”sielujemme pelastusta”. Platonin vaikutuksesta sielujen pelastuksen on usein tulkittu tarkoittavan ruumiista irrallaan olevia sieluja. Tätä *Uusi testamentti 2020* haluaa välttää ja tulkitsee, että ψυχή tarkoittaa tässä elämää. Kirjeen vastaanottajat siis tavalla tai toisella välttävät tuhon.

Käsitys pelkän sielun pelastumisesta on ristiriidassa sen kanssa, että maailman lopulla tapahtuisi ruumiin ylösnousemus. Sielujen pelastuksesta puhuessaan 1. Pietarin kirje viittaa eskatologiseen käänteeseen: pelastus ”on valmiina ilmestymään viimeisenä päivänä” (1. Piet. 1:5), mikä ilmeisesti liittyy Jeesuksen ilmestymiseen (1. Piet. 1:7). Ruumiin ylösnousemusta ei kuitenkaan mainita. Voisiko kirjoittaja tarkoittaa, että viimeisenä päivänä vain sielut pelastuvat? Hautaan siunaamisen kaavan puhe viimeisenä päivänä herättämisestä ei perustu tähän kohtaan vaan Johanneksen evankeliumiin (Joh. 6:39,40,44,54).

Myös kuvaus Jeesuksen ylösnousemuksesta on monitulkintainen Ensimmäisessä Pietarin kirjeessä: ”Hänen ruumiinsa (σάρκι) tapettiin, mutta Henki (πνεύματι) teki hänet eläväksi” (1. Piet. 3:18). Kreikan pohjalta voisi kuitenkin kääntää myös toisin: Jeesus tapettiin ruumiin osalta, mutta

henkiseltä osaltaan hänet tehtiin eläväksi. Tämä tarkoittaisi paitsi dualistista ihmiskuvaa, myös vaikenemista Jeesuksen ruumiillisesta ylösnousemuksesta. Vastaavasti ennen Jeesusta kuolleiden ihmisten elämän voisi tulkita ilmenevän vain henkenä (πνεύματι) eikä elämänä Hengessä (1. Piet. 4:6).

Tulkittiinpa Ensimmäisen Pietarin kirjeen kohdat miten tahansa, ne ainakin osoittavat, että ajatus ruumiittomasta pelastuksesta on lähellä. Sama näkyy esimerkiksi Paavalilla, joka huokaa: "Kuka pelastaisi (ῥύσεται) minut tästä kuolevasta ruumiista?" (Room. 7:24). Ajatteleeko Paavali nyt ruumiittomasta pelastusta vai onko kyseessä vain retorinen huuto, johon ratkaisu on ruumiin vapauttaminen synnistä ja kuolemasta (Room. 8:1–4)? Kuvatessaan ylösnousemusta Paavali pitää sitä ruumiillisena, muttei suinkaan ruumiin normaalissa merkityksessä: "Fyysinen ruumis, joka kylvettiin, herää hengellisenä ruumiina" (1. Kor. 15:44).

Mahdollisesti kirjoittajat eivät aina niin tarkkaan ajatelleet, millaista ihmiskuvaa tai eskatologiaa he tulivat esittäneeksi. Tarkempien määritelmien aika tuli myöhemmin. Uuden testamentin sanamuodot tarjosivat silloin lähtökohdan paitsi ruumiin ylösnousemukselle myös ajatukselle ruumiittomasta sielun pelastuksesta – oli se Uuden testamentin kirjoittajien tarkoitus tai ei.

Tulkintojen ja traditioiden moneutta kuvastaa se, että ilmaisuna Ensimmäisen Pietarin kirjeen "sielun pelastus" ymmärrettiin antiikin filosofiassa myös aivan toisella tavalla. Platonin mukaan vankilaan suljettuja ateisteja saa käydä tapaamassa vain "voidakseen ojentaa heitä ja pelastaa heidän sielunsa" (ἐπι νοουθετήσει τε καὶ τῆ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ) (*Lait* 909a, suom. Marja Itkonen-Kaila et al.). Sielun pelastus tarkoittaa tässä jonkinlaista henkistä terveyttä, joka Platonin mukaan edellyttää uskoa jumaliin. Sielun pelastuksella on siis jumalia koskeva tiedollinen sisältö.

Myös Uudessa testamentissa tulee esiin ajatus, että pelastuksella on tiedollinen sisältö: "Kuunnelkaa teihin istutettua totuuden sanaa, joka on tarpeeksi vahva pelastamaan elämänne (σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν)" (Jaak. 1:21). Periaatteessa tämän voisi tulkita Platonin tapaan henkiseksi terveydeksi, sielujen pelastamiseksi eli tervehdyttämiseksi. Tällainen tulkinta on kuitenkin kaikkea muuta kuin ilmeinen. Lisäksi on huomattava, että toisaalla kirjeessä puhutaan pelastuksesta vahvemmassa merkityksessä: "On vain yksi lainsäätäjä ja tuomari, jolla on valta pelastaa tai tuomita kuolemaan (σῶσαι καὶ ἀπολέσαι)" (Jaak. 4:12).

Kuka pelastaa?

Perinteisesti uskonnollisessa kielessä puhutaan Vapahtajasta, joka lie-nee toisinto ruotsin Frälsare-sanasta. Molemmat viittaavat henkilöön, joka vapauttaa. Kreikan sanassa σωτήρ ei kuitenkaan ole viitettä vapautukseen. Pelastus voi erityistapauksessa tarkoittaa myös vapauttamista (2. Piet. 2:19–20), mutta tässä tapauksessa merkitys tulee sanan asiayhteydestä. Pelastaja vastaakin kreikan sanaa paljon Vapahtajaa tai Vapauttajaa täsmällisemmin. Pelastaja viittaa tavallisesti auktoriteettihahmoon, sillä pelastettavat ovat ainakin hetkellisesti riippuvaisia pelastajasta.

Antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa pelastaja-nimitystä käytettiin usein jumalista, erityisesti Zeuksesta. Pelastajiksi kutsuttiin usein myös kaksosjumalia Castoria ja Polluxia, jotka ohimennen mainitaan Apostolien teoissa (28:11). Pelastaja-nimitys saattoi myös viitata ihmiseen, joka konkreettisesti pelasti joltain vaaralta. ”Kreikkalaiset antoivat tekojen perusteella lisänimiä Soter (Pelastaja) tai Kallinikos (Jalo voittaja)” (Plutarkhos, *Rinnakkaisia elämäkertoja*, Gaius Marcius Corolianus 11). Ulkonäkö, hyveellisyys tai onnekkuus tuottivat muita nimiä.

Pelastaja-nimitys liittyy siis konkreettiseen tekoon tai tekoihin. Tämä näkyy myös Uudessa testamentissa. Marian ylistyslaulussa Herra on pelastaja, ”koska hän huomasi vähäisen palvelijansa” (Luuk. 1:47–48). Toisen Timoteuskirjeen mukaan Kristus Pelastajamme ”kumosi kuoleman ja valaisi elämän ja katoamattomuuden ilosanomallaan” (2. Tim. 1:10).

Jeesusta sanotaan kaksi kertaa maailman pelastajaksi (Joh. 4:42; 1. Joh. 4:14). Myöskään ”maailman pelastaja” ei ole ainutkertainen arvonimi. Monissa 100-luvun jKr. piirtokirjoituksissa kutsutaan keisari Hadrianusta maailman pelastajaksi. Kyse on useiden konkreettisten tekojen pohjalta tehdystä yleistyksestä eikä Hadrianuksen ajateltu tehneen yhtä maailman suunnan muuttanutta kertakaikkista tekoa. Tästä ei kuitenkaan voi tehdä sitä johtopäätöstä, että Jeesuskin olisi maailman pelastajana tehnyt useita tekoja. Kun Ensimmäinen Johanneksen kirje mainitsee Jeesuksen maailman pelastajaksi, lähiyhteydessä viitataan hänen olleen sovitusuhri (1. Joh. 4:10). Muuta tekoa ei mainita. Samarialaiset pitivät Jeesusta maailman pelastajana tämän puheiden vakuuttamina (Joh. 4:42).

Pelastaja-nimitys saattoi muodostua myös yleiseksi arvonimeksi hallitsijan muiden arvonimien joukossa. Useissa tapauksissa Uudessa testamentissa Jumala tai Jeesus mainitaan ohimennen pelastajaksi. Esimerkiksi

rukous vallanpitäjien puolesta ja kunnollinen elämä ovat ”oikein ja mieluista Jumalalle, pelastajallemme” (1. Tim. 2:3). Hyvyyttä ja rauhaa toivotetaan ”Kristukselta Jeesukselta, pelastajaltamme” (Tit. 1:4). Näissä ja useissa muissa vastaavissa kohdissa pelastaja-sana vaikuttaa vakiintuneelta arvonimeltä. Pelastaja ei tosin ole yhtä yleinen kuin Herra tai Kristus, joista jälkimmäinen (Χριστός = Voideltu) on muodostunut jo Uudessa testamentissa suorastaan erisnimeksi.

Kristusta ja Jumalaa vastaan voi asettua jonkinlainen pelastuksen vastustaja tai useampia. Toinen kirje tessalonikalaisille mainitsee salaperäisen Vastustajan, joka ”harhauttaa kaikenlaisella vääryydellä ne, joiden osana on tuho (τοῖς ἀπολλυμένοις). Totuus olisi pelastanut (σωθῆναι) heidät, mutta he eivät rakastaneet sitä” (2. Tess. 2:10). Ensimmäinen kirje tessalonikalaisille sisältää rajun syytöksen juutalaisia kohtaan, joiden kirje sanoo tappaneen Jeesuksen ja profeettoja. Lisäksi juutalaiset ”ovat kaikkien ihmisten viholisia. Kun me puhumme muille kansoille, jotta ne pelastuisivat (σωθῶσιν), juutalaiset yrittävät estää meitä.” (1. Tess. 2:15–16.) Tämänkaltaiset juutalaisvastaiset syytökset olivat tavallisia antiikissa (esimerkiksi Tacitus, *Taistelu keisarivallasta* 5.5).

Johanneksen evankeliumi puolestaan toteaa, että ”onhan pelastus (ἡ σωτηρία) lähtöisin juutalaisten parista” (Joh. 4:22). Tämä viittaa Jeesuksen juutalaiseen alkuperään, mutta ei ole erityisen myönteinen juutalaisia kohtaan. Evankeliumin alku muistuttaa, että ”hänen omansa eivät ottaneet häntä luokseen” (Joh. 1:11). Roomalaiskirjeessä Paavali sen sijaan kipuilee, miten saisi mahdutettua juutalaiset pelastuvien joukkoon. Hän päättelee toisaalta Jesajaa lainaten, että ”pieni osa pelastuu” (Room. 9:27; Jes. 10:22). Myöhemmin Paavali jälleen vetoaa Jesajaan, mutta optimistisemmin: ”Koko Israel pelastuu, kuten on kirjoitettu: Siionista saapuu Pelastaja, joka poistaa jumalattomuuden Jaakobin jälkeläisistä.” (Room. 11:26; Jes. 59:20.)

Pelastajille ei antiikin maailmassa välttämättä osoitettu uskonnollista kunnioitusta, mutta sellainen ei ollut myöskään epätavallista. Pelastajilla saattoi olla oma kultti pappeineen. Raja jumaluuden ja ihmisyyden välillä oli vaihteleva ja häilyvä. Joskus pelastajista käytetyt sanankäänteet saattavat muistuttaa kristillistä puheenpartta. Näin on esimerkiksi Vähän-Aasian Prienessä vuonna 9 jKr. laaditussa kalenteripiirtokirjoituksessa, joka puhuu keisari Augustuksen syntymästä ja hyvistä uutisista (”evankeliumeista”, kreikan kirjoitusasu poikkeaa Uuden testamentin edition versiosta).

Kaitselmus säätelee kaikkea elämäämme ja hän on osoittanut täydellistä kiinnostusta ja arvostusta elämää kohtaan. Kaitselmus on synnyttänyt uuden järjestyksen, kun hän toi Augustuksen ja täytti tämän hyveellä hyödyttääkseen sekä meitä että jälkeemme tulevia ihmisiä. Augustus on lähetetty pelastajana (σωτήρα), joka lopettaa sodat ja järjestää kaiken. Ilmestyessään (ἐπιφανείς) keisari ylitti kaikkien ennalta kuulemat hyvät uutiset (εὐαγγέλια). Hän oli parempi kuin aiemmat hyväntekijät eikä jättänyt jälkeen tulevillekaan toivoa panna paremmaksi. Tämän jumalan syntymäpäivänä saivat alkunsa ne hyvät uutiset (εὐαγγελίων), joita hänen takiaan on kerrottu. (Suom. Niko Huttunen)

Samantapaisia lausumia löytyy myös Uudesta testamentista. Kaitselmus on lähettänyt Augustuksen, kuten "Isä on lähettänyt Poikansa, maailman Pelastajan" (1. Joh. 4:14). Toisen Timoteuskirjeen mukaan armo on annettu jo ennen aikojen alkua, "nyt se on paljastunut (φανερωθεῖσαν) meille, kun Pelastajamme (τοῦ σωτήρος) Kristus Jeesus on ilmestynyt (διὰ τῆς ἐπιφανείας). Hän kumosi kuoleman ja valaisi elämän ja katoamattomuuden ilosanomallaan (διὰ τοῦ εὐαγγελίου)" (2. Tim. 1:10). Pelastajan ilmestymisestä tai paljastumisesta (φαν-sanajuuri) puhutaan muulloinkin (Tit. 1:3, 2:13, 3:4).

Pelastajiksi kutsuttiin myös filosofeja. Filodemos puhuu oikean puheen ja toiminnan oppaasta, mahdollisesti filosofi Epikuroksesta, jota kutsutaan "ainoaksi pelastajaksi" (*Suorasta puheesta*, fragmentti 40). Pelastaja-nimeen saattoi siis oikeuttaa myös merkittävien elämänoppien esittäminen. Oppien näkökulma tulee esiin erityisesti pastoraalikirjeissä. Tituksen kirjeen alussa kerrotaan, miten "Jumala, meidän pelastajamme, uskoi tämän sanoman minulle ja käski minun julistaa sitä" (Tit. 1:3). Konkreettisesti tämä tarkoittaa monia asioita, mutta erityisesti orjia muistutetaan pelastajan opista. Orjat ovat "kunniaksi Jumalan, meidän pelastajamme, opille", kun he eivät varasta tai asetu isäntiään vastaan, vaan ovat heille uskollisia (Tit. 2:10).

Antiikin yleinen kielenkäyttö omaksuttiin myös kreikankieliseen juutalaisuuteen. Septuagintassa eli Vanhan testamentin kreikankielisessä käännöksessä pelastaja-sanaa käytetään joskus Jumalasta. Israelin esimerkiksi sanotaan eristäytyneen "Jumalasta, pelastajastaan" (σωτήρος αὐτοῦ) (5. Moos. 34:15). Sanaa käytetään myös sotilaallisista ja poliittisista johtajista, kuten esimerkiksi Otnielista.

Mutta israelilaiset huusivat avukseen Herraa. Hän nosti Israelille pelastajaksi (σωτήρα) Otnielin, Kalebin nuoremman veljen Kenasin pojan, joka pelasti (ἔσωσεν) heidät. (Tuom. 3:9, Septuaginta, suom. Niko Huttunen).

Pelastaja-nimitys ei siis Uuden testamentin aikana ole lainkaan epätavallinen ja sitä voitiin käyttää arvonimenä monille henkilöille – toisin kuin suomen kielen uskonnolliseen rekisteriin jäänyt Vapahtaja. Viittaussuhteiltaan Vapahtajaa väljempi pelastaja-nimitys antaa juuri sen vaikutelman, jonka antiikin kristitty kuuli sanassa σωτήρ, vaikka tiesikin, että on vain yksi Pelastaja – tai kaksi: Uusi testamentti viittaa pelastajalla sekä Jumalaan (Luuk 1:47; 1. Tim. 1:1, 2:3, 4:10; Tit. 1:3, 2:10, 3:4; Juud. 1:25) että Jeesukseen (Luuk. 2:11; Joh. 4:42; Ap. t. 5:31, 13:23; Ef. 5:23, 3:20; 2. Tim. 1:10; Tit. 1:4, 2:13, 3:6; 2. Piet. 1:1, 1:11, 2:20, 3:2, 3:18; 1. Joh. 4:14).

Kahtalainen viittaussuhde ei antiikin ajattelussa ollut ongelma. Vaikka Augustus oli pelastaja, saattoi samaan aikaan olla hänen alamaissaankin pelastajia. Vastaavasti edellä mainittua Otnielia saatettiin kutsua pelastajaksi ilman, että sillä kyseenalaistettiin Jumalan asema pelastajana. Jumalan ja Jeesuksen suhdetta voi pitää suorastaan täydentävänä. Juudaksen kirjeessä Jumalaa ylistetään Pelastajaksi ”Herramme Jeesuksen Kristuksen tähden”, mikä tarkoittanee, että Jeesus toteuttaa Jumalan pelastustyötä. Tituksen kirjeen mukaan ”Jumalan, meidän pelastajamme, hyvyys ja ihmisrakkaus tulivat näkyviin”, kun hän ”vuodatti Hengen koko rikkauden meidän päällemme Jeesuksen Kristuksen, pelastajamme, avulla” (Tit. 3:4–6). Tässä Jeesus toteuttaa Jumalan pelastustekoa.

Eri pelastajat eivät sulje toisiaan pois. Tästä seuraa se, että Jumalan ja Jeesuksen lisäksi esimerkiksi Paavali voi väittää pelastavansa muita (Room. 11:14; 1. Kor. 9:22). Paavali myös kysyy voiko uskova puoliso pelastaa ei-uskovan (1. Kor. 7:16). Kristitty voi jopa pelastaa itsensä: ”Tarkkaile itseäsi ja opetustasi, ja noudata sitä itsekin. Silloin pelastat itsesi ja kuulijasi (σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου).” (1. Tim. 4:16). Kirjoittajan ei ole tarkoitus kumota juuri edellä esittämänsä väitettä, että Jumala ”on kaikkien ja varsinkin uskovien pelastaja” (1. Tim. 4:10). Hän ajattelee, että Jumalaan voi uskoa vain kuultuaan sitä koskevaa opetusta ja elämällä sen mukaan. Tähän elämäntapaan kuuluu varhaiskristillisyydessäkin erikoinen, naisia koskeva pelastusopillinen jakso: ”Lapsia synnyttämällä hän pelastuu (σωθήσεται) jos vain hillitsee itsensä ja pitää kiinni uskosta, rakkaudesta ja pyhydestä” (1. Tim. 2:15).

Varsin tavallista Uudessa testamentissa on se, että usko, luottamus tai uskollisuus – nämä kaikki ovat saman sanan mahdollisia käännöksiä – liitetään pelastukseen tai niiden suorastaan sanotaan pelastavan. Jeesus toteaa sairaudesta parantamilleen ihmisille toistuvasti: ”Olet terve, koska luotit minuun (ἢ πίστις σου σέσωκέν σε).” (esimerkiksi Luuk. 18:42). Paavali puolestaan toteaa:

Pelastut (σωθήση), jos tunnustat ääneen, että Jeesus on Herra, ja jos uskot sydämässäsi, että Jumala herätti hänet kuolleiden joukosta. Sydämen usko johtaa syyttömyyteen, suun tunnustus pelastukseen (εἰς σωτηρίαν). (Room. 10:9–10)

Kuten Ensimmäisestä Timoteuskirjeestä näkyy, usko Pelastajaan usein johtaa ajattelemaan, että uskon tulisi näkyä myös jonkinlaisena elämäntapana. Tämä puolestaan voi johtaa siihen, että uskon lisäksi pelastuksen edellytyksiin lasketaan myös oikeat teot. Ohjelmallisesti tämä ajatus lausutaan Jaakobin kirjeessä: ”Veljet ja sisaret, mitä hyödyttää sanoa uskovansa, jos teot puuttuvat? Ei kai pelkkä usko pysty pelastamaan ketään?” (Jaak. 2:14.) Uskon ja tekojen välisestä suhteesta tuli teologian historiassa kuuma peruna.

Jaakobin kirjeen pelastuskäsitys huojutti kirjeen kanonista asemaa. Vääräksi tulkitsemansa pelastusopin takia Luther siirsi kirjeen Uuden testamentin kaanonin ulkopuolelle kuten eräitä muitakin kirjoja Uudesta testamentista. Nämä kirjat hän alensi Uuden testamentin apokryfikirjoiksi, jotka määritellään sellaisiksi myös Agricolan Uudesta testamentissa ja ensimmäisessä koko Raamatun suomennoksessa vuodelta 1642. Myöhemmin kirjat palasivat kaanoniin, mutta vielä vuoden 1938 kirkkoraamatussa Jaakobin kirje sijoitettiin Uuden testamentin hännille. Paluu esireformatoriselle paikalle ennen Pietarin kirjeitä tapahtui vasta vuoden 1992 kirkkoraamatussa. Voi miettiä, mitä Jaakobin kirjeen sijoittelu käännöksissä kertoo siitä, miten ongelmallisena sen pelastuskäsitys kunakin aikana on ymmärretty.

Uuden testamentin pelastuskäsitys – erilainen vai samanlainen antiikin muiden tekstien kanssa?

Kuva pelastuksesta Uudessa testamentissa muodostuu sen mukaan, mitä pelastukseksi halutaan nähdä. Kielellinen näkökulma tuottaa tarkasteluun joukon jakeita, joissa sanakirjamääritelmän mukaan on pelastussanastoa. Tämä ei ole tyhjentävä kuva siitä, mitä kirjoittajat ajattelivat pelastuksen tarkoittavan. Epäilemättä se kuitenkin tuottaa varsin kattavan kuvan aiheesta.

Osa Uuden testamentin pelastusteemoista on jatkunut keskeisinä myöhemmässä teologian historiassa. Tämän osoittaa vaikkapa uskon ja tekojen suhteen selvittely. Jotkut muut teemat ovat teologiassa jääneet syrjään, esimerkiksi synnyttämisen rooli naisten pelastuksen edellytyksenä – vaikka kulttuurisina käytänteinä niillä on saattanut olla vahvakin asema. Käsitys juutalaisista pelastuksen vastustajina on tuottanut suorastaan verenvuodatusta.

Artikkelin kielelliseen lähtökohtaan liittyy ajatus, että Uusi testamentti on osa aikansa muita kreikankielisiä tekstejä. Ilmoitusteologian näkökulmasta tätä voi verrata inkarnaatioon: siinä missä Jeesus tuli ihmiseksi ihmisten joukkoon, myös ilmoitus tuli osaksi aikansa kielellistä ympäristöä. Tästä ei seuraa, että Uusi testamentti samastuisi jäännöksettömästi muihin aikakauden teksteihin. Siinä missä Jeesus säilyttää omat erityispiirteensä suhteessa ihmisiin, myös Uuden testamentin pelastusnäkemysillä on erityispiirteensä.

Yksioikoisen erilaisuuden tai samuuden sijasta on kysyttävä hienoja-koisemmin: missä määrin ja millä tavoin Uuden testamentin pelastusnäkemykset liittyvät muihin antiikin teksteihin tai missä määrin ne eroavat toisistaan. Pelastuksen tiedolliselle aspektille tai terveyteen liittyvälle pelastuksen ulottuvuudelle löytyy rinnakkaiskohtansa. Pelastajistakin on puhetta Uuden testamentin ulkopuolella.

Lopulta olennaisin ero Uuden testamentin ja ei-kristillisten tekstien välillä on se, että pelastus liitetään olennaisesti yhteen henkilöön, jonka nimikin jo kertoo pelastuksesta. Jeesus-nimi on kreikkalainen väännös hepreankielisestä nimestä, joka tarkoittaa ”Herra (tai Jahve) pelastaa”. Nimen merkitys tunnetaan myös Uudessa testamentissa:

Maria synnyttää pojan, ja sinun on annettava pojalle nimeksi Jeesus. Hän näet pelastaa kansansa sen synneistä. (Matt. 1:21)

Pohdintakysymyksiä

- Missä määrin Uuden testamentin puhe pelastuksesta mielestäsi tukee kirkon julistusta? Mikä kelpaa sellaisenaan? Minkä torjuisit? Mikä vaatisi lähempää työstämistä?
- Uusi testamentti puhuu pelastuksesta aikansa kreikan kielen käsittein. Mitä "kieellinen inkarnaatio" voisi tarkoittaa tänään kirkollisessa kielenkäytössä tai vaikkapa raamatunkäännöksissä?

Lähteet ja kirjallisuus

- Beekes, Robert (2016). *Etymological Dictionary of Greek* 1–2. Leiden: Brill.
- Foerster, Werner (1964). σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7. Red. Gerhard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 966–1024.
- Louw, Johannes P. & Nida, Eugene W. (1989). *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* 1–2. New York: United Bible Societies.
- Liddell, Henry Georg & Scott, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057> (luettu 19.11.2021)
- O'Collins, Gerald G. (1992). Salvation. *The Anchor Bible Dictionary* 5. Ed. David Noel Freedman & al. New York: Doubleday, 907–914.



Vanhurskauttaminen – oikeudenmukaisuutta ja hyväksymistä

Risto Saarinen

Jumala on vanhurskas ja hän vanhurskauttaa syntisen. Tämän vaikean asian voi rippikoulussa ja kirkon julistuksessa ilmaista yksinkertaisesti. Jumala on oikeudenmukainen ja hän hyväksyy meidät.

Tarkastelen seuraavassa vanhurskauttamisoppia luterilaisessa kirkkokunnassa. Nykyteologin on aluksi kysyttävä, mitä tällä opilla tarkoitetaan. Vastaukseni on lyhyt: vanhurskauttamisessa Jumala hyväksyy meidät. Näin Jumala käyttää oikeudenmukaisuuttaan ja ihminen uskoo Kristukseen.

Jumalan oikeudenmukaisuus eli vanhurskaus

Paavali käyttää Jumalan oikeudenmukaisuudesta sanaa δικαιοσύνη. Aristoteles ja kreikkalais-roomalainen oikeusperinne käyttävät samaa sanaa. Todennäköisesti jo Paavalin kuulijat ja lukijat osasivat luoda sillan aikansa oikeudelliseen kielenkäyttöön. Kun sana käännettiin latalaiseen Raamattuun sanalla *iustitia*, asiayhteys roomalaiseen oikeuteen oli lukijoille perin selvä.

Filosofiassa ja oikeusperinteessä oikeudenmukaisuus tarkoittaa lakien mukaan toimimista. Ajatus on raamatullisessa perinteessä luonteva. Oikeudenmukainen Jumala noudattaa itse säätämänsä lakia. Lisäksi oikeudenmukaisuus tarkoittaa reilua jakoa, jossa kukin saa sen mitä hänelle kuuluu. Tämäkin ajatus on teologisesti luonteva. Jumala jakaa Luojana ja ylläpitäjänä koko ajan hyviä lahjojaan. Tämän toimen osana hän pitää köyhän puolta ja kehottaa rikkaampia jakamaan omastaan.

Paavali käyttää tyypillisesti ilmausta ”Jumalan oikeudenmukaisuus”. Tarkoittaako hän silloin, että kyseessä on lopulta kuitenkin eri δικαιοσύνη kuin ihmisten välillä ja oikeuslaitoksessa? Silloinkin kun Uudessa testamentissa puhutaan ihmisen oikeudenmukaisuudesta, kyseessä on ihmisen ominaisuus Jumalan edessä. Koko ajan läsnä olevan jumalasuhteen vuoksi oikeudenmukaisuudella on Raamatussa muitakin kuin oikeudellisia ja filosofisia ulottuvuuksia.

Paavalin ja muidenkin Uuden testamentin kirjoittajien kielenkäytön taustalla on näiltä osin Septuaginta ja sen myötä heprealainen Raamattu. Heprean קִדְּוָה (*tsedeq*) ja קִדְּוָה (*tsedaqqa*) kätkevät sisäänsä erilaisia merkityksiä. Paavalin ja myöhemmän kristinuskon kannalta oleellisinta on se, että oikeassa olemisen, norminmukaisuuden ja oikeudenmukaisen teon lisäksi näillä sanoilla voidaan kuvata myös laupeutta ja pelastavaa apua. (Kujanpää 2021; Otto & Spieckermann 2000). Raamatulliseen δικαιοσύνη-sanaan sisältyy näin korkeamman tahon armollisuutta enemmän kuin vastaavaan filosofis-oikeudelliseen käsitteeseen.

Lisäksi heprean sanoilla on eräänlainen myyttinen laahus, joka yhdistää ne muinaisen Lähi-idän kuninkuusajatteluun. Kuningas käyttää oikeutta ja toimii myös Jumalan armollisen oikeudenmukaisuuden välittäjänä. ”Melkisedek” (Gen.14:18) eli oikeudenmukaisuus-kuningas edustaa tällaista hahmoa. Kaikkein hämärin ja myyttisin ilmaus on ”vanhurskauden aurinko”, johon koko Vanha testamentti päättyy (Mal. 4:2 vanha käännös). Jeesus puhuu siitä (Matt. 13:43 vanha käännös), ja ilmauksen juuret johtavat Egyptin aurinkojumaluuksiin. (Assmann 1990; Otto & Spieckermann 2000.)

Jo pronssikaudelta saakka auringonkierto on ollut keskeinen uskonnollinen aihe. Yön väistyessä pelastus tulee aamunkoitossa (Virsi 259:5). Suomessa vanhurskauden aurinko elää pohjoisen lestadiolaisuuden kielessä, kuten Jaakko Finnoa muokanneella Niilo Rauhalalla (Virsi 22:4) sekä tietenkin Leonard Typöllä (Virsi 105). Egyptiläinen auringonkiertoa merkitsevä oikeudenmukaisuus, *ma'at*, on näin kulkeutunut aina Lappiin saakka.

Ma'at on yhteisöllistä taikka "konnektiivista" vanhurskautta, jossa teoilla on erikoisiakin seurauksia, esimerkiksi niin että vihamiehen auttaminen kerää tulisia hiiliä hänen päänsä päälle (Sananl. 25:21–22).

Raamatullisen δικαιοσύνη-käsitteen rikkaan ja häälyvän sisällön vuoksi teologeilla on ymmärrettävä kiusaus varata sen alue epämääräiselle sanalle "vanhurskaus" niin, että sana "oikeudenmukaisuus" siirretään asian maalliseen pohdintaan. Sanan varsinainen ongelma ei kuitenkaan ole kielitekninen taikka pedagoginen. Sekä Uuden testamentin käsitteessä oleva yhteys maalliseen oikeudenmukaisuuteen että myös Jumalan oikeudenmukaisuuden toisenlaisuus pitäisi voida ilmaista kätevästi.

Vanhurskaus-sana pyrkii tähän, mutta se on vanhentunut ja ehkä jo alun perin outo. Luther horjui käänöksissään pitkään uskontotermin *Fromkeit* ja yleistermin *Gerechtigkeit* välillä, päätyen jälkimmäiseen. Englannissa protestanttiset kääntäjät puolestaan valitsivat uskontotermin *righteousness* pikemmin kuin yleistermin *justice*. Eri ratkaisuissa on omat hyvät ja huonot puolensa.

Kannatan ratkaisua, jossa usein puhutaan oikeudenmukaisuudesta, mutta ei sensuroida termiä "vanhurskaus". Jos termin käytöstä luovutaan, menetetään se hämärä ja samalla olennaisen tärkeä ja kiehtova toiseus, johon Jumalan δικαιοσύνη kristittyjä johtaa. Toinen syy liittyy sanan käyttöön verbinä. Suomen kielessä ei voi luontevasti käyttää oikeamielisyydestä tai oikeudenmukaisuudesta johdettua yksisanaista verbiä.

Silti on olennaista, että vanhurskautta ja vanhurskauttamista ei mystifioida siten, että asian väitetään olevan jotain aivan muuta kuin antiikin yleistä oikeudenmukaisuutta tai Jumalan tuomariutta. Katolinen teologia pyrkii pitämään yhteyden Aristoteleen ja Paavalin välillä vahvana ja käyttää siksi englanniksi usein sanaa *justice*.

Protestantit eivät kuitenkaan tee väärin käyttäessään samasta asiasta sanaa *righteousness* taikka "vanhurskaus". Myyttinen laahus on raamatullisesti tarpeen. Suomen Teologisen Instituutin tunnustusluterilaisen julkaisusarjan nimenä on *Iustitia*. Olisi vaikea kuvitella heidän laittavan sarjansa nimeksi suoraviivaisesti "oikeudenmukaisuus". Silti oikeudenmukaisuuden tematiikka tulee latinaksi hieman myyttisenä kauniisti esiin.

Vanhurskauttaa?

Verbi δικαιώ esiintyy Uudessa testamentissa kohtalaisen usein. Se tarkoittaa δίκαιος-tilan, siis oikean taikka oikeamielisen tilan, palauttamista. Sekä vuoden 1938 että vuoden 1992 käännös käyttävät sen vastineena tyypillisesti verbiä vanhurskauttaa. Molemmat käyttävät myös muita vastineita, vanha käännös harvemmin (esim. Matt. 11:19 ”näyttää oikeaksi”). Seuraavat mietteeni tukeutuvat vuoden 1938 käännökseen. Tämä ei ole yleisempi kannanotto käännösten paremmuuteen. Piipliaseuran vuoden 2020 käännös on sekin tietyissä kohdin kanssani samoilla linjoilla.

Tukeutumiseni synnä on vuoden 1992 käännöksen tapa kääntää δικαιώ usein ilmauksella, jossa kääntäjän itse keksimä apuverbi ja nomini korvaavat sen. Jumala ei tällöin vanhurskauta, vaan ”julistaa” (Room. 2:13), ”katsoo” (Room. 4:2) ja ”tekee” (Room. 5:1) vanhurskaaksi. Asia on ongelma siksi, että Paavali toisinaan käyttää apuverbiä, mutta ei näissä kohdissa. Klassisessa Septuagintan ja Paavalin kohdassa (Gen. 15:6, Room. 4:3, Gal 3:6) Jumala ”lukee” (λογίζομαι) ihmisen vanhurskaaksi tai oikeamieliseksi uskon perusteella.

Latinalainen teksti käyttää tästä ”lukemisesta” käännöksiä *imputare* ja *reputare*, ja näitä latinan sanoja seuraavat myös vanhakantaisemmat luterilaisen ja kalvinistisen teologian muodot. Niiden mukaan Jumala siis ”lukee” (*zurechnet, imputat*) uskon vanhurskaudeksi, niin kuin Augsburgin tunnustus (§ 4) toteaa.

Vuoden 1938 käännös siis pyrkii enimmäkseen säilyttämään Paavalin oman apuverbirakenteen, kun taas nykykäännös lisää ”julistamista”, ”tekemistä” ja ”katsomista” muihinkin kohtiin. Läntisessä traditiossa monet Jumalan hyväksymistapahtumaan liittyvät opilliset erimielisyydet koskevat juuri sitä, mitä kaikkea δικαιώ-verbin kuvaamaan todellisuuteen kuuluu. Siksi tulkitsevia apuverbejä olisi varmintä käyttää vain silloin, kun Paavali itse käyttää niitä. Vaikka ”kaikki teksti on tulkintaa”, kaikki käännökset eivät ole samanveroisia tai yhtä maltillisia. Juuri sen tähden, että ”Jumala hyväksyy meidät” on niin valtava ja erityinen asia, sen kielellisessä ilmaisussa tulisi harjoittaa varovaisuutta.

Näiden syiden vuoksi puhun seuraavassa teologilukijoilleni verbillä ”vanhurskauttaa”. Ajattelen toki niin, että vanhurskauttamisessa Jumala myös katsoo, lukee ja tekee. Tämän toiminnan lopputuloksena ihminen on oikeamielinen eli vanhurskas, hyväksyty. Oikea δίκαιος-tila on palautettu ennalleen. Toimintaa voidaan tietyissä rajoissa kuvata myös verbeillä

oikeuttaa taikka kelpuuttaa. Vanhurskauttaa-verbistä ei kuitenkaan ammatti- tai ammattipiireissä pääse eroon.

Perustava asiointi liittyy silti sanoihin ”oikea”, ”oikeudenmukainen”, ”oikeamielinen”. Oikeuttamisen tai hyväksymisen toiminnassa pyritään tähän perustavaan asiointiin. Sinut katsotaan oikeaksi tai jopa hyväksi. Vanhurskauttaminen on korjausliike, jonka avulla palataan tai saavutaan oikeaan tilaan.

Hyväksyminen ja anteeksiantaminen

Vanhurskauttamisessa Jumala hyväksyy ihmisen. Onko hyväksyä-verbi asianmukainen? Joidenkin mielestä se on liian psykologinen, se muistuttaa modernin ihmisen tarvetta olla kaikille mieliksi. Toisten mielestä se on liian hallinnollinen, se muistuttaa rakennuslupien ja käyttäjäehtojen määrittelyä.

Verbi ei tietenkään oikeasti ole moderni vaan klassinen. Martti Luther käyttää sitä juuri kuvatessaan vanhurskauttamista: ”Jumala hyväksyy (*acceptat*) sinut eli katsoo sinut vanhurskaaksi yksinomaan Kristuksen tähden, hänen, johon uskot. Perin tärkeä asia on tämä hyväksyminen eli vanhurskaaksi katsominen.” (*Galatalaiskirjeen selitys*, Luther 2003, 158.) ”Jumalan oikeudenmukaisuus on sitä, että Jumala hyväksyy meidät” (Luther 1883–2007, WA 39/2, 389, 15–16).

Lutherin kielenkäytön taustalla on latinalainen Raamattu. Psalmissa 49:16 Jumala lunastaa ”minut” juuri hyväksymällä. Psalmissa 18:17 Jumala tulee korkeudesta ja hyväksyy (*accipit*) eli ottaa vastaan puhujan. Psalmien puhetaapaa mukailen latinalainen Room. 4:6 kääntää jumalallisen hyväksilukemisen ”hyväksymiseksi” (*accepto fert*).

Koko läntisen tradition yhteinen, laajamerkityksinen latinan sana voi tarkoittaa Jumalan aktiivista hyväksymistä tai myös ihmisen hiljaista vastaanottamista, esimerkiksi sakramentin yhteydessä. Vastaanottamisen kyky on kaikilla persoonilla siitä riippumatta, mitä heidän tahdonvapaudestaan tai muista henkisistä ja fyysisistä kyvyistään ajatellaan. Persoonana olemiseen kuuluu kyky hyväksyä ja ottaa vastaan toisia persoonia ja asioita.

Teologian historiassa hyväksyminen on siis lähellä imputaatiota eli hyväksilukemista. Kreikan järkeä tarkoittavaan λόγος-sanaan pohjaava hyväksilukeminen on oikeudellinen ja hallinnollinen toimi, jossa päättävä ”katsoo”

päätöksenteon kohteen täyttävän tietyn toimenpiteen ehdot. Näiden ehtojen ei tarvitse perustua kohteen esittämiin ansioihin taikka kykyihin. Ne voivat perustua tarpeeseen, kuten sosiaaliedut, tai ne voidaan myöntää ihan kaikille, kuten suomalainen lapsilisä.

Hyväksilukemiseen taikka hyväksymiseen liittyy oikeudenmukaisuuden vaade. Avun ja hyvyksien jakaminen on tällöin vähintään yhtä olennaista kuin rangaistuksista päättäminen. Ylipäätään Jumalan oikeudenmukaisuudessa on olennaista, että se jakaa kullekin osansa erilaisista todellisuuden hyvyksistä. Oikeudenmukaisuus on myös jakopolitiikkaa.

Imputaation ja reputaation ajatukset eivät läntisessä teologiassa ole vain oikeudellisia. Hyväksilukeminen kuuluu yhteen uskon luottamuksen ja jumalayhteydessä syntyvän persoonan muutoksen kanssa. Kun minut hyväksytään, minä muutun. Minuun syntyy luottamuksen todellisuus, joka antaa mahdollisuuden lähimmäisyyteen ja kasvuun. Kaikki tämä kuuluu jo 1500-luvun luterilaisuuden ajatukseen Jumalan tekemästä hyväksilukemisesta eli imputaatiosta (Rolf 2008). Se ei ole vasta nykypsykologian keksintöä.

”Jumala hyväksyy meidät” tarkoittaa olennaisesti myös anteeksiantamista. ”Jumalattoman vanhurskauttaminen on syntien anteeksiantamista”, määrittelee Tuomas Akvinolainen (1964, II/1 q113 a1). Vaikka anteeksiantaminen voidaan periaatteessa kutistaa jonkinlaiseksi amnesiaksi tai oikeustoimeksi, useimpien kirkkojen ja teologien nykyopetus korostaa anteeksiantamista jo itsessään parantavana tai vähintään ihmisiä ja yhteisöä auttavana toimenpiteenä.

Lienee turhanaikaista kiistellä siitä, miten hyväksilukeminen ja anteeksiantaminen suhtautuvat kristityssä mahdollisesti tapahtuvaan paranemiseen taikka pyhittymiseen. Vaikka hyväksymiskäsitteiden raamatullinen tausta on oikeusistuimessa, ne ovat samalla itsessään vaikuttavia toimia. Oikeudenmukaisuus parantaa.

Usko, toisen arvostaminen ja vapaus

Luther kuvaa vanhurskauttavaa uskoa kolmena voimana. Ensimmäisessä voimassa usko yhdistyy Kristukseen sisäisen vapauden ja tietoisuuden tavalla. Toisessa voimassa ihminen ja Jumala hyväksyvät toisensa jonkinlaisena oikeustoimena. Kolmannessa voimassa ihmisen rakkaudellinen

kasvaminen toteutuu toisten palvelemisena. (*Kristityn vapaudesta*, Luther 1883–2007, WA 7, 53–55.) Vanhurskauttamisen oikeudellinen ja toteutuva puoli ovat näin sisäkkäisiä.

Modernin aikakauden teologiassa ”Jumala hyväksyy ihmisen” on usein sanoitettu rekognitiona eli hyväksyvänä tunnustamisena (engl. *recognition*, saks. *Anerkennung*). Puhetavan saattoi alkuun saksalaisen nykyprotestantismin perustajahahmo Friedrich Schleiermacher, joka määrittelee näin: ”Se, että Jumala vanhurskauttaa ihmisen, tarkoittaa syntien anteeksiantamista ja ihmisen hyväksyvää tunnustamista Jumalan lapseksi” (2003, §109). Vaikka hyväksyvän tunnustamisen ajatus on moderni, se pohjaa raamatullisiin ajatuksiin, esimerkiksi adoptiokäsitykseen.

Hyväksyvän tunnustamisen ajatusta käyttävät 1900-luvulla pelastusopissaan myös klassisen teologian edustajat, esimerkiksi Karl Barth ja Eberhard Jüngel. Vatikaanin II konsiili liittyy ajatuksen takaisin latinalaisiin juuriinsa (verbi *agnosco*). Modernissa teologiassa hyväksyvä tunnustaminen liittyy läheisesti respektin, toisen osapuolen kunnioittavan arvostuksen, ajatukseen (Saarinen 2016). Samalla on kyse toisten arvostamisesta ja sen osoittamisesta (Room. 12:10).

Niin hyväksyvässä tunnustamisessa kuin respektissä on kyse ”toisesta” taikka ”uudesta” katseesta, jolla toista katsotaan (lat. *re-specto*, *re-cognosco*). ”Vanhurskaaksi katsominen” on varsin asianmukainen puhetapa. On syytä katsoa toista uudelleen, kunnioituksen ja luottamuksen silmin. Katse korjaa ja palauttaa oikean tilan. Katse on arvostavaa rakkautta. Siinä ollaan myös Jumalan kasvojen edessä. (Saarinen 2015.)

”Jumala hyväksyy meidät” sisältää siis teologisesti hyväksilukemisen, anteeksiantamisen ja hyväksyvän tunnustamisen ajatukset. Tähän kokonaisuuteen kuuluu eräs asia, joka voi luterilaisille olla hieman epämukava. Todettakoon ensin, että vanhurskauttaminen on epäilemättä lahjaa, joka ei millään lailla perustu ihmisten ansioihin. Se otetaan vastaan uskossa, niin kuin pikkulapsi ottaa vastaan kasteen. Hyväksyminen on ehdotonta. Tämä on luterilaisuuden ydintä.

Asian taustalla oleva oikeudellis-persoonallinen latinan käsitteistö (*accipio*, *imputatio*, *recognitio*) olettaa kuitenkin samalla, että hyväksymistoimen vastaanottaja on jollain lailla syyntakeinen, että häntä kohdellaan lainvoimaisesti persoonana. Siinä missä lahjoja annetaan tyypillisesti lapsille ja avustuskohteille, oikeuden ja persoonan kieli kohtelee vastaanottajaa täysivaltaisena siten, että tällä on kykyjä, oikeuksia ja velvollisuuksia.

Tämä hyväksymisen piirre ei tietenkään turhenna lahjaa eikä se liity esimerkiksi tahdonvapauteen. Kyseessä on Jumalan huomaavainen katse, joka ei alenna meitä syynänsä edunnauttijoiksi. Tässä katseessa ”Jumala uskoo meihin”, niin kuin Paavalin ajatus Jumalan uskollisuudesta (πιστός, esim. 1. Kor. 1:9) asian ymmärtää. Hyväksymisen kohde on myös arvostuksen kohde, vaikka tämä arvostus ei perustu kohteen suorituksiin.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispat ovat sanoittaneet kaikenlaisia elämän ilmiöitä lahjarakkautena esimerkiksi puheenvuoroissaan *Rakkauten lahja* (2008) ja *Tieteiden lahja* (2019). Lahjalla on paikkansa, mutta jos kaikki on lahjaa, meidän oikeutemme asioihin katoavat. Lahjaa ei saada oikeuden nojalla, vaan armosta. Tiede ja rakkaus ovat pikemmin oikeudenmukaisuuden kuin armon piiriin kuuluvaa toimintaa. ”Jumala hyväksyy meidät” jättää tilaa oikeusperustaiselle katseelle.

Tietenkin myös lahjan antajan pitää olla huomaavainen. Käsitteellinen ero lahjan ja arvostuksen välillä ei aina merkitse reaali-eroa. Toisinaan arvostaminen ja oikeusperustainen yhteisyys voi silti olla asianmukaisempi toimintatapa kuin lahjananto. Oikeus ei ole vain kauppaa taikka lahjaa, vaan persoonien suhteita omalla erityisellä tavallaan määrittävä perusrakenne.

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista

Luterilaisuudessa vanhurskauttamisesta on tullut eräänlainen symbolinen opinkohta ja keskusoppi. Siihen liitetään iskulauseet ”yksin armosta”, ”yksin uskosta”, ”yksin Kristus”. Keskusoppina se kattaa laajemman alueen kuin mitä edellä on esitetty. Vanhurskauttamisoppi on ikään kuin synonyymi koko kristilliselle pelastuskäsitykselle.

Jokseenkin näin ajatellaan asiakirjassa *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (1999). Asiakirja sovittelee luterilaisen kirkkokunnan ja roomalais-katolisen kirkon välille reformaatioissa syntyneet opilliset jännitteet. Vaikka vanhurskauttamisopilla ei muissa kirkkokunnissa ole samanlaista symbolista merkitystä kuin luterilaisuudessa, se on toki raamatullisesti keskeisenä aihepiirinä kaikille kirkoille tärkeä niin idässä kuin lännessä, etelässä kuin pohjoisessa (McGrath 2020).

Kaikki kirkot ymmärtävät vanhurskauttamisen syntien anteeksiantamisena siten kuin esimerkiksi Room. 4:5–8 asian ilmaisee. Reformaation kiistat lähtivät liikkeelle tunnetusti siitä, että Luther kiisti ihmisen hyvien tekojen vaikuttavan pelastukseen. Usko yksin riittää. Sen yli menevät vaatimukset ovat pelagiolaisuutta, omavoimaisen vapaan tahdon oppia. Katolinen osapuoli puolestaan katsoi, että luterilaisten ”usko yksin” kutistaa pelastuksen vain hyväksilukemiseksi.

Toki Jumalan hyväksilukeva työ tarvitaan, mutta katolisen kirkon mukaan vanhurskauttaminen ”ei ole pelkkää syntien anteeksiantamista, vaan sen lisäksi myös sisäisen ihmisen pyhittämistä vanhurskauttamisessa ihminen vastaanottaa samanaikaisesti syntien anteeksiantamisen kanssa häneen vuodatetut uskon, toivon ja rakkauden lahjat Jeesuksen Kristuksen kautta.” (*Tridentinum* 1984, 34–35.)

Katolinen kirkko siis epäilee, että luterilaisuudessa Jumala tekee muodollisia hyväksilukemisia taivaassa niin, että ihmisten ei tarvitse maan päällä asiasta sen kummemmin välittää eikä hyväksilukeminen auta heitä arjessa mitenkään. Riittää kun hieman uskoo, ja syntyisyys pysyy kristityssä joka tapauksessa.

Epäily on perusteeton, ja *Yhteinen julistus* pyrkii osoittamaan, miten luterilaisillekin uskonelämä on tärkeää ja miten pelastukseen kuuluu anteeksiantamisen lisäksi myös armon ihmiselämää uudistava ulottuvuus. Toisaalta katolinen kirkko toteaa *Yhteisessä julistuksessa*, että pelastus tapahtuu Jumalan armosta: ”Tunnustamme yhdessä, että syntinen vanhurskautetaan, kun hän uskoo Jumalan pelastustekoon Kristuksessa. Mikään, mikä ihmisessä on ennen tai jälkeen uskon vapaan lahjan, ei ole vanhurskauttamisen perusta eikä ansaitse sitä.” (*Yhteinen julistus* 25.)

Katolinen epäily on silti luterilaisille terveellinen muistutus vanhurskauttamisopin eräänlaisesta rajallisuudesta. ”Jumala hyväksyy meidät” saattaa olla evankeliumin ydin ja ihmisen arvollisuuden ja vapautuksen voima. Lauseeseen ja sen takana olevaan ajatteluun voi silti pesiä eräänlainen oikeudellinen kutistus. Tätä teologisesti väärää kutistusta vastaan voi toimia korostamalla ”vanhurskaaksi tekemistä”, siis pelastustyön reaalityodellisuutta. Tai sitten painottamalla itse hyväksymisen muutosvoimaa, niin kuin edellä on tehty. Molemmat tavat ovat historiallisesti ja teologisesti hyvin perusteltuja.

Lopulta lienee kyse siitä, että Raamatun erilaiset pelastuksen kuvaukset ovat toisiaan täydentäviä, komplementaarisia, ja niitä kaikkia tulee opettaa

yhdessä. Paavalin δικαιοσύνη vaatii tuekseen hänen puheensa Kristuksessa olemisesta. Jeesuksen puhe syntien anteeksiantamisesta ja mielenmuutoksesta vaatii tuekseen hänen opetuksensa Jumalan valtakunnan murtautumisesta maailmaan. Tuomion kuvaukset vaativat tuekseen puheen rekonsiliaatiosta, rauhantyyden sovintoprosessista. ”Jumala hyväksyy meidät” on erinomainen kuvaus, mutta se ei vielä kerro kaikkea. Teologin on puhuttava kaikesta.

Toisaalta teologin on sängen hyödyllistä myös keskittyä yksittäisiin pelastuksen kuvauksiin ja miettiä niiden asiayhteyksiä. Jumalan oikeudenmukaisuudesta puhumisen suuri hyöty ja voimavara on siinä, miten kristinuskon asia kytkeytyy sen kautta kysymykseen oikeudesta ja oikeuksista. Tällöin puhe ikään kuin palaa pelastusopin ja symbolisen kokonaisuuden yläpilvestä ihmisyyden tarkkaan määrittelyyn.

Tarkan puheen kautta voidaan paremmin ymmärtää sitä, miten Jumalan ylenpalttinen armo ja lahja voi silti esiintyä jollain lailla myös oikeudenmukaisuuden kehityksessä. Pelastus on lahjaa, mutta pelastus on samalla oikeudenmukaisuuden toteutumista. Vanhurskauttamisoppi ei ole helpoimpia oppeja, mutta ei myöskään erityisen vaikea. Lukion kursseihin kuuluu paljon vaikeampia oppimissisältöjä.

Jumalan teot ja oikeudenmukaisuus

Monia filosofejia ja ei-uskonnollisia ihmisiä kiehtoo käsitteellinen ongelma Jumalan ja oikeudenmukaisuuden yhteensopivuudesta. Tavallisimmin se muotoillaan teodikeaksi: voiko oikeudenmukainen Jumala sallia sen pahan, jota maailmassa havaitsemme? Toinen käsitteellinen ongelma koskee viimeisen tuomion oikeudenmukaisuutta. Pääsevätkö kaikki taivaaseen? Kolmas samantapainen kysymys koskee itse vanhurskauttamisen eettistä luonnetta. Mitä järkeä on oikeuttaa tai hyväksyä rikollisia? Jos maallisissa tuomioistuimissa tällainen ”justifiointi” on selvästi väärin, niin miten Jumala voi käyttää sitä?

Yhtäältä tällaiset kysymykset kertovat vanhurskauttamisajattelun haavoittuvuudesta. Oikeudenmukaisuuden taivaallinen rekisteri ei tahdo avautua ihmismielelle. Toisaalta nämä ongelmat kutsuvat teräviä mieliä pohtimaan todellisuuden syvyyksiä. Siksi Jumalan oikeudenmukaisuuden

pohdinta on kirkon mission ydintä. En pysty näitä kysymyksiä ratkaisemaan, mutta otan esiin yhden mielestäni tärkeän näkökohdan.

Vanhan testamentin muotoilut sisällyttävät Jumalan oikeudenmukaisuuteen sellaisen laupeuden ja armon, joka ei tunnu mahtuvan kreikkalais-roomalaiseen oikeuskäsitykseen. Siksi jälkimmäistä edustava Tuomas Akvinolainen näyttää välillä sanovan, että Jumala voi olla oikeudenmukainen vain ”metaforisesti” (1964, II/2 q58 a2). Lännen kirkon vallitsevaksi kannaksi muodostui kuitenkin Anselm Canterburyläisen näkemys, joka omalla tavallaan muistuttaa heprealaisen Raamatun sanankäyttöä.

Anselm pohtii Jumalan oikeudenmukaisuutta eli oikeamielisyyttä (*Proslogion* 9–11, Anselm 2019). Jossain mielessä oikeudenmukainen palkitsee hyviä ja rankaisee pahoja. Jumalan hyvyys kuitenkin vaikuttaa yhdessä oikeamielisyyden kanssa niin, että hyvyyden vuoksi Jumala jättää rankaisematta pahoja ja on lempeä syntisiä kohtaan. Oikeamielisyys on Anselmille sillä lailla Jumalan perustava ominaisuus, että ”oikeamielistä on ainoastaan se, mitä sinä tahdot, ja mitä sinä et tahdo, ei ole oikeamielistä”. Kun Jumala tahtoo pelastaa pahoja, tämä armollisuus syntyy hänen oikeamielisyydestään, ei sen ohi. Hyvyyden lähteenä Jumala voi lisätä hyviä asioita, joskaan ei täydelleen omia lakejaan vastaan.

Jumalan oikeudenmukaisuuden ja armollisuuden yhdistelmä voidaan näin jollain lailla käsittää siitä näkökohdasta käsin, että hyvyys ja pelastaminen on suurempaa ja Jumalalle sopivampaa toimintaa kuin rankaiseminen. Samalla Anselm ajattelee, että Jumalan oikeudenmukaisuus toteutuu hyvän ja pahan välisen eron ylläpidon kautta. Siksi joitakin tuomioita on langetettava, samalla kun pahoja myös pelastetaan. Sekä hyvän ja pahan välisen eron ylläpitäminen että pahojen pelastaminen mahtuvat näin Jumalan oikeudenmukaisuuteen.

Ihmisjärki ei kuitenkaan Anselmin mukaan voi lainkaan ymmärtää sitä, miksi joku tietty paha ihminen pelastetaan ja toinen tietty paha tuomitaan. Järki ja teologia ikään kuin ymmärtävät oikeudenmukaisuuden ja hyvyyden liiton ja siitä seuraavan pahojen pelastamisen sopivuuden yleisellä tasolla. Yksittäistä ihmistä koskevaa tuomiota ei kuitenkaan voida ymmärtää. Kaikki eivät pääse taivaaseen, mutta teologi ei voi kertoa, miksi juuri tuo henkilö pääsi tai ei päässyt. Samalla kristitty voi luottaa Jumalan armolliseen hyvyteen, joka ei kumoa Jumalan oikeudenmukaisuutta.

Anselmia seuraavan läntisen teologian mukaan Jumala voi oikeudenmukaisesti tahtoa pelastaa tietyn Pekan ja hän voi aivan yhtä

oikeudenmukaisesti tahtoa tuomita saman Pekan. Oikeamielistähän on juuri se mitä Jumala tahtoo. Jos joku haastaa tämän tuomion, todetaan että oikeudenmukaisuudesta voidaan järjellisesti keskustella yleisellä tasolla. Tällöin on perusteltua ajatella, että armo ja hyvyys kuuluvat oikeudenmukaisuuteen. Juuri Pekkaa koskevassa yksittäistapauksessa haastaja ei kuitenkaan voi järkipäisesti osoittaa, että Jumalan olisi pitänyt menetellä toisin. (Johannes Duns Scotus 2017, 325–326.)

Anselmin ja läntisen teologian käsitys Jumalan menettelystä silloin kun ”Jumala hyväksyy Pekan” heijastaa vanhatestamentillista ajattelua. Jumalan oikeudenmukaisuus on laupeutta, ja hän on uskollinen lupauksilleen. Laupeus, uskollisuus ja lupaukset eivät kuitenkaan kumoa hänen tuomarinkykyään. Samalla ihmisen on tyydyttävä siihen, että edellä mainitut käsitteelliset ongelmat eivät ratkea yksittäistapauksissa, vaan ainoastaan yleisellä tasolla. Tiedämme, että Jumala on oikeudenmukainen ja armollinen, mutta emme tiedä miksi hän hyväksyy juuri Pekan.

Vielä eräs teologinen ongelma liittyy siihen, kaipaavatko kaikki ihmiset toisten suorittamaa hyväksymistä. ”Kuljen omia polkujani.” ”Minulle riittää lähipiirin hyväksyntä, en tarvitse isomman joukon, yhteiskunnan tai jumaluuden hyväksyntää.” Itse ajatus hyväksymisestä toimii silloinkin varsin hyvin, kun ihminen ei kaipaa syntiensä sovittamista taikka anteeksiantoa. Δίκαιοσ-tilaan tuleminen on tällöinkin mielekäs kristinuskon sanoma. Vanhurskauttamisoppi ei vanhene syntiopin vanhenemisen myötä.

Hyväksymistä voi siis kristinuskon historiallisen ydinsanomana mukaisesti ottaa vastaan myös henkilö, jota ei vaivaa syyllisyys taikka häpeä. Pidän hyväksytyksi tulemistä niin yleispätevänä asiana, että sen merkityksen kairinpuolista ohittamista on vaikea kuvitella. Toki sana ”hyväksyminen” voi olla joillekin epäsopeva taikka leimaava. Tällöin jokin muu pelastusopin sanoitus voi olla kiinnostavampi.

Maallinen oikeudenmukaisuus

Paavalin ja muiden varhaisten kristittyjen kuulijakunta suhteutti siis saarnan oikeudenmukaisuudesta roomalaiseen oikeuslaitokseen. Tämä suhteutustehtävä on pysyvä siinä mielessä, että länsimainen oikeus jatkaa roomalaista perinnettä. Siksi siitä on kirkon missiossa hyvä olla selvillä.

Oikeudenmukaisuus on lakien mukaan toimimista ja myös reilujen jakojen tekemistä siten, että jokaiselle jaetaan se mikä hänelle kuuluu. ”Se mikä kullekin kuuluu”, latinaksi *suum cuique*, on Aristoteleen, Ciceron ja koko eurooppalaisen oikeusperinteen tärkeä määritelmä oikeudenmukaisuudesta. Oikeudenmukaisuus on reilua jakamista.

Reiluja jakoja on kahta eri päälajia. Ensimmäisessä lajissa eri osapuolet saavat saman verran. Tätä niin kutsuttua yhtäsuuruusjakoa käytetään tavallisesti kaupassa ja erilaisissa hinnoissa. Sen mukaisesti piispa ja apupappi maksavat kaupassa maitolitrasta saman hinnan. Toisen lajin, verrantojaon, mukaan kukin osapuoli saa työmääräänsä, vastuutaan, riskiään tai muuta olennaista seikkaa vastaavan osan jaettavasta asiasta. Sen mukaisesti piispa saa parempaa palkkaa kuin apupappi, koska piispan vastuun ajatellaan olevan suurempi. Verrantojaon ajatellaan olevan reilu siinä missä yhtäsuuruusjaonkin.

Molempiin jaon lajeihin liittyy suuri määrä eri näkökohtia ja käyttöyhteyksiä. Niin palkkioita kuin rangaistuksia tai kustannuksia voidaan ajatella *suum cuique* -periaatteen mukaisesti. On hämmästyttävää, että eurooppalaisissa yhteiskunnissa juuri palkkojen ja hintojen määrittely tänäänkin noudattaa tätä ikivanhaa periaatetta.

Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan V* kirjan mukaan reilut jaot eivät kuitenkaan ole oikeudenmukaisuuden varsinainen sisältö. Syvimmältään ja kokonaisuutena oikeudenmukaisuus tarkoittaa lakien noudattamista. Epäreilut jaot ovat eräs erityistapaus lakien rikkomista ja siksi *suum cuique* on vain osa lainmukaisuutta. Varsinaisesti oikeudenmukaisuus on sitä, että yhteiskunnassa on säädetty lakeja, joita ihmisten on määrä noudattaa, ja oikeudenmukaiset ihmiset noudattavat näitä lakeja. Oikeudenmukaisuus on siis hyvin yksinkertainen asia: se on lakien noudattamista.

Samalla asiaan kätkeytyy mutkallisuuksia. Jos eri yhteiskunnissa on eri lakeja, mitkä niistä ovat oikeudenmukaisimpia? Vai onko niin, että ”luonnossa” on kaikkien lakien yhteinen pohjamalli, oikeudenmukaisuuden idea, jota lait jäljittelevät? Perustasolla tällaisiin kysymyksiin ei voi vastata. Laki on laki, ja oikeudenmukainen ihminen noudattaa sitä. Aristoteles ja suuri osa länsimaista oikeusperinnettä ajattelee nähdäkseni terveellisellä tavalla niin, että kukaan ei voi asettua lakien yläpuolelle ikään kuin katsomaan, mikä laki on paras. Lakia voi lukea eräänlaisella ”kohtuudella”, mutta silloinkin oikeudenmukaista on lukea sitä lainsäätäjän hengessä, ei säätäjän pään yli.

Oikeudenmukaisuus on tavallaan konservatiivinen hyve, sillä se ei oikeuta kansalaistottelemattomuutta tai muunlaista paremmin tietämistä. Kyseessä ei silti ole vain Aristoteleen muinainen illuusio, vaan modernin länsimaisen ja liberaalin demokratian jakama periaate. Englanniksi sitä kutsutaan ilmauksella *rule of law* ja suomeksi se on ”oikeusvaltio”. Ajatuksena on tällöin nimenomaan se, että oikeutta käytetään olemassaolevien lakien mukaisesti, sääntöpohjaisena järjestelmänä. Lakeja paremmin tietävää tahoa ei oikeusvaltiossa ole.

Oikeusvaltio toimii siis tänäkin päivänä Aristoteleen esittämien kolmen periaatteen, 1 lainmukaisuuden, 2 yhtäsuuruusjaon ja 3 verrantojaon mukaan. Suomen hallituksen toiminta vuosien 2020–2021 pandemiakriisissä on malliesimerkki aristoteelisesta oikeudenmukaisuudesta. Hallituksen oli tehtävä nopeasti uudenlaisia päätöksiä. Aivan ensimmäiseksi sen oli silti huolehdittava lainmukaisuudesta. Tarvittaessa lakeja muutettiin, mutta silloinkin lainsäädäntöelimet toimivat perustavan lainmukaisuuden eli konstituution puitteissa.

Sulkiessaan yhteiskunnan eri toimintoja hallitus pyrki toteuttamaan yhtäsuuruusjakoa siinä mielessä, että eri osapuolille koitua haitta olisi yhtä suuri. Tietenkin tämä oli äärimmäisen vaikeaa ja yksityiskohdista voidaan keskustella. Ravintolat ja esiintyjät saivat kompensatiota, joka rahoitettiin vähemmän kärsineiden veroilla, ja niin edelleen.

Sairaanhoidossa ja rokottamisessa puolestaan verrantojaon erilaiset muunnelmat olivat tärkeitä. Leviämisvaiheen alueita rajoitettiin muita enemmän. Ensin rokotettiin ne, joiden riski oli suurin. Vähemmän kiireellisiä sairaalahoitoja peruttiin, jotta koronapotilaat voitiin hoitaa. Vanhukset olivat erilaisissa verrannoissa etusijalla. Verojen ja lainoituksen kautta taakkoja jaettiin osittain verrantojakoa, mutta myös yhtäsuuruusjakoa käyttäen.

Koko tämä monimutkainen koneisto edellyttää sitä aristoteelista periaatetta, jonka mukaan reilut jaot pystyvät toimimaan vain silloin kun niiden perustana olevaa lainmukaisuutta noudatetaan ensin. Ihmisille ei Suomessa tullut kovin suuressa määrin mieleen se, että juuri he ovat jostain syystä lain yläpuolella. Koronapandemian valtiollisen hoidon periaatteet, ja suurelta osin myös toteutus, noudattivat Suomessa hyvin klassista oikeudenmukaisuuden mallia, oikeusvaltion mallia.

Lopuksi: Maallinen oikeudenmukaisuus ja teologia

Niin Suomen lain kuin Raamatun ja kristillisen teologian näkökulmasta oikeudenmukaisuus on perustava asiointila. Vanhurskauttaminen on korjausliike, jolla pyritään perustavan oikeudenmukaisuuden tilan palauttamiseen. Tässä yksinkertaisessa merkityksessä ei ole erillistä ”kristillistä oikeudenmukaisuutta”. Esimerkiksi katolinen teologia ajattelee oikeudenmukaisuuden hyveen hyvin pitkälle lainmukaisuuden ja *suum cuique* -periaatteen kautta. Suomalaisessa nykyluterilaisuudessa kirkon yhteiskuntasuhteen arkkitehdit John Vikström ja Jaakko Elenius ovat olleet varsin lähellä tätä suurta linjaa.

Asia on silti mutkallinen. Koska maailmassa vallitsee runsaasti pahuutta, vanhurskauttamisen korjausliike on jollain lailla jatkuva hanke. Korjausliikkeen poliittisesta merkityksestä vallitsee erilaisia käsityksiä. Joillekin se merkitsee tietoisesti kristillistä politiikan tekemistä, toisille taas maallisen ja hengellisen erottamista toisistaan.

”Jumala hyväksyy meidät” on epäpoliittinen kristillinen sanoma sikäli kuin se kuvaa, Lutherin termein, uskon ensimmäistä ja toista voimaa, siis sisäistä vapautta ja jumalasuhdetta. Kolmannen voiman osalta sanoma merkitsee lähimmäisenrakkautta, palvelua ja toisten kuormien kantamista. Tällöin korostuvat vahva sosiaalipolitiikka ja hyvinvointiyhteiskunnan puolustaminen.

Piispojen kannanotto *Kohti yhteistä hyvää* (1999) sanoitti aikanaan tällaista lähimmäisenrakkautta. Sisällöllisesti silloinkin on varsin pitkälle kyse yhtäsuuruusjaosta ja verrantojaosta. Jälkimmäinen sopii erinomaisesti kuormien kantamiseen sekä vastuiden ja riskien jakamiseen. Vaikeampaa on perustella sitä, miten verrantojako soveltuu yhteisen kakun jakamiseen. Monisäikeinen kysymys oikeudenmukaisesta jaosta on tänään polttavan ajankohtainen erilaisissa ilmastoon, ympäristöön ja ruoantuotantoon liitetyissä kysymyksissä. *Suum cuique* ei ole meille enää vain ”forensinen”, oikeudellinen näkökohta, vaan se läpäisee yhteiskunta-, talous- ja ympäristötieteet.

Kristinuskon varsinainen lisäarvo poliittiseen keskusteluun saattaa silti olla eräänlaisessa ”anselmilaisessa” oikeudenmukaisuuden ja hyvyyden yhteispelissä. Tällöin kyseessä ei ole korjausliike taikka kohtuullistaminen,

vaan hyvyyden voimaan vetoaminen ja hyvyyden lähteenä oleminen. Jumalan δικαιοσύνη voisi juuri hyvyyden lähteenä olemisen vuoksi olla hieman erilaista kuin maallinen oikeudenmukaisuus.

Kyse olisi tällöin ”vanhurskauden auringosta”, siis eräänlaisesta voimavarasta, resurssista, joka tuottaisi uutta hyvää sitä kaipaaville puutteellisille luoduille. Ajatusta ei pidä tulkita kirjaimellisesti, ikään kuin setelirahoituksen kaltaisena jakovaran lisäämisenä. Pikemmin vanhurskauden aurinko on tietoisesti myyttinen ja utooppinen, eräänlainen toivoon ja rohkeuteen kurkottava ajatus. Se on haavoittuva ja arkisempia rakenteita rinnalleen tarvitseva oikeudenmukaisuuden muoto, mutta ehkä toisaalta juuri Jumalan hyvyyteen luottava ajattelutapa.

Pohdintakysymyksiä

- Mitä hyviä ja ongelmallisia puolia on moderneissa ilmauksissa ”hyväksyminen” ja ”oikeudenmukaisuus” perinteisiin ilmauksiin ”vanhurskauttaminen” ja ”vanhurskaus” verrattuna?
- Millaisia ratkaisuja yhteiskunnan ongelmiin ”oikeudenmukaisuuden ja hyvyyden yhteispeli” voisi käytännössä tuottaa?

Lähteet ja kirjallisuus

Anselm Canterburylainen (2019). *Kaksi kirjoitusta Jumalan olemassaolosta: Monologion ja Proslogion*. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (1989). *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.

Assmann, Jan (1990). *Ma'at. Gerechtigkeits und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München: Beck.

John Duns Scotus (2017). *Selected Writings on Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Kohti yhteistä hyvää (2000). *Kirkonkirjat köyhyydestä*, toim. Matti Heikkilä, Jouko Karjalainen & Mikko Malkavaara. Helsinki: Kirkkopalvelut, 313–342.

- Kujanpää, Katja (2021). Uskosta luottamukseen, vanhurskaudesta syyttömyydeksi: Uusi testamentti 2020:n teologisesti merkittäviä käänösratkaisuja. *Teologinen aikakauskirja* 125:2, 100–117.
- Luther, Martin (1883–2007). *Werke*. Weimar: Böhlau.
- Luther, Martti (2003). *Galatalaiskirjeen selitys*. Suomentanut Jukka Thurén. Helsinki: SLEY.
- McGrath, Alister (2020). *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Fourth Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, Eckart & Spieckermann, Hermann (2000). Gerechtigkeit / Gerechtig-keit Gottes: Alter Orient, Altes Testament. *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. Red. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski & Eberhard Jüngel. Tübingen: Mohr Siebeck, 702–704, 718–720.
- Rakkauden lahja* (2008). Piispojien puheenvuoro perheestä, avioliitosta ja seksuaalisuudesta. Helsinki: Kirjapaja.
- Rolf, Sibylle (2008). *Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre*. Leipzig: EVA.
- Saarinen, Risto (2015). *Oppi rakkaudesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saarinen, Risto (2016). *Recognition and Religion. A Historical and Systematic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Schleiermacher, F.D.E. (2003). *Der christliche Glaube*. Berlin: de Gruyter.
- Tieteiden lahja* (2019). Piispojien puheenvuoro tieteiden arvosta ja tehtävästä Jumalan luomakunnassa. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Tridentinum* (1984). Trenton kirkolliskokouksen reformi- ja oppidekreetit sekä kaanonit. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 43. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- Tuomas Akvinolainen (1964). *Summa theologiae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista (1998). *Ekumeeninen työkirja: Kirkkojen tekstejä 1973–1997*. Toim. Risto Saarinen. Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 114–137.



Pelastus ekumeenisessa teologiassa

Veli-Matti Kärkkäinen¹

”Sovitusteorioista” kolmiyhteisen Jumalan rikkaan ja monipuolisen pelastustyön visiointiin

Aina Uuden testamentin ajoista alkaen, niin kuin Niko Huttusen artikkeli kertoo, kristillinen teologia on käsitellyt pelastusta monipuolisilla ja rikkailla vertauskuvilla. Tämä on tapahtunut kolmiyhteisen Jumalan vaikutuksesta. Vertauskuvia on ammennettu sekä Toorasta että kreikkalais-roomalaisesta ympäristöstä. Niiden joukkoon mahtuvat seuraavat kielet: ”juutalainen laki (*vanhurskauttaa*) ja pyhät riitit (*pyhittää*), lääkinnällinen parantaminen ja sotilaallinen vapautus (*parantaa* ja *pelastaa*), sukulaisuus ja siihen liittyvät suhteet (*ottaa lapseksi, mennä naimisiin*), elämänkulku (*syntyä* ja *syntyä uudesti*), kaupankäynti (*lunastaa* ja *sovittaa*)” (McClendon 1994, 106–107). Mikään yksittäinen sana Raamatun kaanonissa ei tavoita ihmiskunnan ja

1 Esseeni perustuu merkittävilta osin seuraaviin julkaisuihini: *Christian Theology in the Pluralistic World: A Global Introduction* (Kärkkäinen 2019) ja *Soteriology* (Kärkkäinen 2022).

Tekstin on kääntänyt Veli-Matti Kärkkäisen pääosin englanninkielisestä käsikirjoituksesta Petri Samuel Tikka. Siteeraukset on käännetty kirjoittajan tekstistä, ellei asian yhteydessä toisin mainita.

koko luomakunnan pelastuksen täyttä laajuutta. Kattokäsitteenä läntinen kristillinen traditio on kuitenkin käyttänyt sanaa "sovitus". Tästä siis termi "sovitusteoriat".

Aiemmin sovitusopissa on keskitytty yleensä Kristuksen kärsimykseen ja ristinkuolemaan. Itäisessä kristillisyydessä ylösnousemus on keskiössä. Kristillinen traditio on ottanut huomioon myös inkarnaation, sikäli kun sitä on pidetty olennaisena osana pelastustyötä. Jeesuksen elämän, julkisen toiminnan, ihmeiden ja saarnaamisen pelastavaa merkitystä ei sitä vastoin tavallisesti ole painotettu. Tavanomaista on ollut keskittyminen sovitusopin kristologisiin ulottuvuuksiin. Hengen tehtävä ei ole ollut ratkaiseva millään muotoa.

Merkittävää on, ettei kirkon varhaisissa tunnustuksissa ole missään vaiheessa lukkoon lyötyä lauselmaa sovituksesta. Apostolisten isien kirjoitukset sisältävät lukuisia viittauksia Kristuksen työhön. Niissä ei kuitenkaan osoiteta halukkuutta määritellä oppia sovituksesta samaan tapaan kuin kristologiasta tai Kolminaisuudesta. Kirkon ensimmäisillä vuosisadoilla ei myöskään ollut vielä loppuun muotoiltua oppia synnistä. Esimerkin antaakseni: apologeeteille toisen vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla tietämättömyyden korjaaminen ja totuuden valon tuominen olivat keskeisempiä kuin syyllisyyden ja tuomion huomioiminen.

Viime aikoina on haastettu ja täydennetty tapaa, jolla sovitusoppia on aiemmin tarkasteltu. Uusissa tarkasteluissa on keskiössä pelastustyö, jolla on kolminaisuusopillinen viitekehys: Isän, Pojan ja Hengen yhteisesti aloittama ja päättämä työ. Keskustelu perustuu raamatullis-teologisiin lähteisiin. Se kuitenkin ottaa myös huomioon globalisaation monimuotoisuutena ja moniarvoisuutena, joka yhä enenevässä määrin vallitsee maailmassa. Lisäksi se huomioi yhtä lailla vuoropuhelun toisten elävien uskontojen kanssa. Tämän mukaisesti otan käsittelyyn sellaisia aiheita kuten väkivalta, valtasuhteet ja inklusiivisuus sekä yhteiskunnallisia ja poliittisia ulottuvuuksia.

Se, mitä teologian kielellä kutsutaan "soteriologiaksi" (vielä teknisemmin: *ordo salutis* eli "pelastusjärjestys"), perustuu toki rikkaaseen ja kirjajaan sovitusoppitraditioon. Kun tämä on huomioitu, on rohkaisevaa havaita, että Jumalan pelastavan työn ajankohtaisessa ymmärtämisessä myös relationaaliset, yhteisölliset ja persoonaa tarkastelevat näkökulmat ovat läsnä. Tämä on tervetullut korjausliike suhteessa aiempiin juridisiin, usein yksilökeskeisiin ja joskus staattisiin tulkintoihin. Toinen korjausliike on tapahtunut suhteessa "hengellistävään" taipumukseen, joka erottaa

pelastuksen maallisista todellisuuksista sekä siirtää pelastuksen pelkääntään eskhatoniin (viimeiseen täyttymykseen). Sen sijaan pelastuksesta kirjoitetaan myös kokonaisvaltaisessa merkityksessä: ”Teologisessa mielessä pelastus on kokonaisvaltaista pelastusta ja kokonaisuuden pelastumista taikka sitten se ei ole Jumalan antamaa pelastusta, sillä Jumala on ’kaiken määrittävä todellisuus’” (Moltmann 1993, 45).

E erityisen merkittäviä askeleita, kuten väitin tämän artikkelin alussa, ovat olleet Uuden testamentin pelastusvertauskuvien ja -symbolien rikkauden ja moninaisuuden uudelleen löytämiset. Reformaation tunnetuimpien haarojen väite on esimerkiksi sen sijaan ollut, että yhdellä soteriologisella käsitteellä eli vanhurskauttamisella on keskeinen ja määräävä asema raamatullisessa kaanonissa. Kriittinen tutkimus on selvästi osoittanut sen, että väite on täysin vailla pohjaa. Itse asiassa kristinuskon ensimmäisellä vuosituhannella vanhurskauttamisen asema ei ollut lainkaan keskeinen teologiassa tai spiritualiteetissa. Sovituksesta, pelastuksesta puhuttiin erilaisten ja monimuotoisten vertauskuvien ja symbolien avulla.

Tässä artikkelissa otan lyhyesti tarkasteluun perinteisen pelastusjärjestyksen muodon ja sisällön. Samalla otan ennalta huomioon ne monet korjaukset, joita perinteiset näkemykset ovat kohdanneet viimeaikaisessa teologiassa ja spiritualiteetissa. Tämän jälkeen pohdin suhteellisen seikkaperäisesti soteriologian eli pelastusopin tulkintojen ekumeenista kirjoa. Kiinnitän erityisesti huomiota eri kristillisten traditioiden tunnusomaisiin piirteisiin, erityisiin painotuksiin sekä ekumeeniseen panokseen – mitenkään vähättelemättä laajaa peruskonsensusta. Artikkelin viimeinen pääosio painottaa muutamia tuoreempia tulkintalinjoja ja aihealueita ekumeenisessa pelastusopin teologiassa. Lopulta päädyn suosittelemaan kahta viimeaikaista ekumeenista pelastushahmotelmaa, joista toinen on peräisin reformoidusta, toinen luterilaisesta traditiosta.

“Pelastusjärjestys” ennen ja nyt

Ennen reformaation aikaa ei ollut ilmeisesti paljonkaan kiinnostusta hahmottaa pelastuksen toteutumisen ajallista tai ajatuksellista järjestystä, ei edes keskiajan suurissa *summa*-teoksissa. Sittemmin eritoten protestanttisen oikeaoppisuuden edustajat laativat erittäin sofistikoituneita esityksiä

Pyhän Hengen aikaansaaman pelastuksen vastaanottamisen ja kokemisen ”askeleista”. Joihinkin raamatunkohtiin, erityisesti Room. 8:29–30, viitattiin usein ratkaisevina ennakkomalleina.

Me tiedämme, että kaikki koituu niiden parhaaksi, jotka rakastavat Jumalaa ja jotka hän on suunnitelmansa mukaisesti kutsunut omikseen. Ne, jotka hän edeltäkäsikin on valinnut, hän on myös edeltä määrännyt oman Poikansa kaltaisiksi, niin että hänen Poikansa olisi esikoinen suuressa veljesjoukossa. Ne, jotka Jumala on edeltä määrännyt, hän on myös kutsunut; ne, jotka hän on kutsunut, hän on myös tehnyt vanhurskaiksi; niille, jotka hän on tehnyt vanhurskaiksi, hän on myös lahjoittanut kirkkautensa.

Tavanomainen määritelmä on tämänkaltainen: ”*Ordo salutis* kuvaa sitä tapahtumien kulkua, jota kautta Kristuksen toteuttama pelastustyö käy henkilökohtaisella tasolla toteen syntisten elämässä ja sydämessä. Sen tarkoituksena on kuvata loogisessa järjestyksessä ja myöskin niiden keskinäisissä suhteissa Pyhän Hengen erinäisiä liikkeitä, kun hän soveltaa sovitustyötä käytäntöön.” (Berkhof 1996, 415–416.)

Niin kuin voi arvata, aiheiden järjestys ja painopisteet vaihtelevat traditiosta toiseen, kuten seuraava käsittely tähdentää. Yleisesti ottaen: ”Protestanteilla on ollut tapana tutkistella aihetta vanhurskauttamisen ja pyhityksen kategorioiden kautta. Roomalaiskatolinen traditio on usein katsonut pelastusta muutoksen ja uudistuksen silmälasien läpi. Ortodoksiset traditiolinjat ovat painottaneet osallisuutta ja jumalallistumista.” (Lints 2012, 260.) Protestanttisenkin pelastuskäsityksen puitteissa wesleyläiset (eli metodistit) painottavat pyhitystä, anabaptistit opetuslapseutta ja ”käytännön kristillisyyttä” ja helluntailaiset taas voimaantumista ja parantumista.

Nykyinen kansainvälinen ekumeeninen teologia, etenkin eteläisellä pallonpuoliskolla, osoittaa harvinaisen vähän kiinnostusta tällaiseen tarkkarajaiseen otteeseen (lukuun ottamatta konservatiivisia reformoituja ja joitakin luterilaisia teologioita ja niistä vaikutuksensa saaneita traditiolinjoja). Esimerkkinä toimikoon edesmennyt luterilainen teologi Wolfhart Pannenberg. Hänen soteriologinen tarkastelunsa mainitsee tuskin ollenkaan termiä *ordo salutis* eikä seuraa mitään tiettyä järjestystä. Vaikka hänet tunnetaan muuten tarkkuudesta ja käsitteellisestä kirkkaudesta, hän hahmottaa pelastuksen vain muutaman yleispiirteisen termin avulla, kuten adoptio ja vanhurskauttaminen. Tämä on yhdenmukaista nykyaikaisen teologian

kanssa, joka tähtää vähemmän tarkkarajaiseen ja abstraktiin ”järjestykseen” ja sen sijaan pyrkii kokonaisvaltaisempaan ja kaikenkattavampaan Jumalan pelastuslahjan monien ulottuvuuksien ”hahmotelmaan”. Lisäksi on huomioitava, että ennen läntisen kristillisyyden soteriologioissa olivat vallalla reformaation motivoimat syyllisyys-, tuomio- ja katumuskeskeiset vanhurskauttamisselostukset. Ajankohtainen kansainvälinen teologia haluaa sen sijaan tehdä oikeutta monille muille, täydentäville pelastuksen tarpeille ja ulottuvuuksille.

Se, että perinteinen *ordo salutis* ei vetoakaan enää nykyteologioihin, ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö ”pelastuksella” olisi keskeistä merkitystä kolmannella vuosituhannella. Epäilemättä tuo teema ei ole menettänyt merkitystään. Se, mikä on muuttunut, on aiheen käsittelytapa ja eetos!

Ekumeenisia korostuksia ja näköaloja pelastukseen

Mistä kaikki kristilliset kirkot ovat yksimielisiä pelastuksen suhteen?

Ennen kuin valotetaan eri kristillisten traditioiden erityiskorostuksia ja luonteenomaisia piirteitä pelastuksen ymmärtämisessä, on tärkeää muistuttaa itseämme siitä, että eroavaisuuksien taustalla on ratkaisevan tärkeä yhteisymmärrys suuressa mittakaavassa katsottuna. Tässä mielessä kristillinen kirkko – kaikkine debatteineen ja oppiriitoinenkin – muodostaa yhtenäisen uskontotradition sekulaarin ja uskonnollisesti pluralistisen globaalin maailmamme keskellä.

Kristityt tunnustavat yhdessä, että pelastustyö on kolmiyhteisen Jumalan teko: Isä lähettää Poikansa maailmaan Pyhän Hengen voimassa meidän ja koko maailman pelastuksen vuoksi. Jeesuksen tulon myötä Jumalan valtakunta tulee maan päälle. Eskatologisessa täyttymyksessä kolmiyhteisen Jumalan ikuiset lupaukset saavat täyttymyksensä.

Raamatun todistuksen mukaan meidät on jo pelastettu, olemme jatkuvasti pelastumassa ja meidät tullaan pelastamaan. Pelastus koskee koko

Jumalan luomakuntaa. Vaikka pelastuksen täytyminen tähyää taivaaseen, pelastus koskettaa ja toimii jo kaikessa tähän aikaan kuuluvassa.

Siitä huolimatta, että pelastus on alusta loppuun saakka kolmiyhteisen Jumalan työ, kristillisen pelastuskäsityksen mukaan Jumala tuskin pelastaa ketään "väkisin". Kolmiyhteinen Jumala kutsuu persoonalliseen uskoon ja vaellukseen osana Kristuksen maailmanlaajuista seurakuntaa.

Jumalalliseen pelastustyöhön kuuluu ihmisen kutsuminen ja valmistaminen Kristuksen kuvan kaltaisuuteen Pyhän Hengen voimassa ja energioissa. Tämä on hienosti kuvattu Vatikaanin II kirkolliskokouksen *Dei Verbum* dokumentissa:

Hyvydessään ja viisauudessaan Jumala on tahtonut ilmoittaa itsensä ja tehdä tietäväksi tahtonsa salaisuuden (vrt. Ef. 1:19), jonka avulla ihmisillä Kristuksen, lihaksi tulleen Sanan, kautta olisi pääsy Pyhässä Hengessä Isän tykö ja heidät tehdään osallisiksi jumalallisesta luonnosta (vrt. Ef. 2:18; 2 Piet. 1:4). Tässä ilmoituksessa näkymätön Jumala (vrt. Kol.1:15; 1 Tim. 1:17) rakkautensa ylenpalttisuudesta puhuttelee ihmisiä kuin ystäviään (vrt. 2 Moos. 33:11; Joh. 15:14–15) ja vaeltaa heidän keskuudessaan (Bar. 3:38) kutsuakseen ja liittääkseen heidät yhteyteen itsensä kanssa. (Dei Verbum, #2.)

Ortodoksikirkot: jumalallistuminen

Itäinen kristinusko käyttää joukkoa tunnusomaisia pelastukseen liittyviä termejä ja vertauskuvia. Niihin kuuluvat muun muassa osallisuus, yhdistyminen ja jumalallistuminen (theosis). Laajimmin käytetty ja tunnetuin on theosis.

Opin juuret juontavat kristillisen teologian alkuun. Pyhä Irenaios puhui, että "Jumalan Sana, Herramme Jeesus Kristus, joka rajattomasta rakkautestaan tuli siksi, mitä me olemme, tehdäkseen meidät siksi, mikä hän itse on" (Irenaeus, *Adversus haereses*, 5, esipuhe). Pyhä Athanasios opetti, että "Kristus tuli ihmiseksi, että ihmisistä voisi tulla jumalallisia" (Athanasius, *De incarnatione* 54). Muitakin esimerkkejä voisi helposti löytää.

Kaksi idän kirkon perustekstiä ovat 2. Piet. 1:4, joka puhuu tulemisesta "osallisiksi jumalallisesta luonnosta", sekä Ps. 82:6 (Johanneksen evankeliumin Jeesuksen lainaamana, Joh. 10:34): "Minä sanoin: te olette jumalia."

(Ortodoksissa perinteessä viitataan myös 2. Moos. 34:30; Matt. 17:4; Joh. 17:21–23; 2. Kor. 8:9; 1. Joh. 3:2; 4:12.) Pietarinkirjeen kohdan keskeinen ajatus on pelastuminen pois maailman pahojen halujen aiheuttamista turmeluksesta ja kuolevaisuudesta. Se on ensisijainen soteriologinen teema idässä.

1300-luvun teologi Gregorios Palamas edisti ratkaisevalla tavalla theosis-opin keskeisten teologisten seurannaisvaikutusten vakiinnuttamista. Hänen opetuksensa pääkohdat ovat 1) ihmisen luominen ”Jumalan kuvaksi ja tämän kaltaisuuden mukaan”, 2) Jumalan Logoksen inkarnaatio sekä 3) ihmisen yhteys Jumalaan Pyhässä Hengessä. Palamas opetti lisäksi, että erottelu Jumalan olemuksen ja Jumalan ”voimien” (energioiden) välillä mahdollistaa sen, että jumalallistuminen tarkoittaa osallisuutta jumalallisiin voimiin mutta ei Jumalan olemukseen sinänsä. Näin vältetään panteismi. Jumala säilyy edelleen Jumalana ja ihmiset säilyvät ihmisinä, vaikkakin he osallistuvat jumalalliseen.

Itäinen teologia ei keskity niinkään syyllisyyteen kuin kuolevaisuuteen ihmiskunnan pääongelmana. Se ei myöskään aseta vastakkain jumalallista armoa (ja aloitetta) suhteessa ihmisen vapauteen (ja vastuuseen). Se puhuu Jumalan ja ihmisen välisestä yhteistyöstä (synergieia). Ortodoksille teologialle on myös tunnusomaista, että se on alttiimpi huomioimaan Hengen kuin suurin osa läntisistä traditiolinjoista. Kristologian rinnalla Pyhän Hengen roolilla ja työllä on merkittävä asema soteriologiassa. Itäisen kristillisyyden keskeinen piirre on myös kosminen katsantotapa. Tämä tulee esille siinä, että koko maailma käsitetään Jumalan siunauksen ja kaitselmuksen tapahtumapaikaksi.

Jumalallistuminen ei ole tietenkään ortodoksikirkon yksityisomaisuutta, löytyyhän sitä sekä roomalaiskatolisesta että protestanttisesta ja anglikaanisesta traditiosta, mutta jumalallistumisoppia voidaan täydellä syyllä pitää tuon kirkkoperheen erityispiirteenä. Onhan edesmenneen opettajani Tuomo Mannermaan ja hänen oppilaidensa tutkimus tuottanut myös hyvin mielenkiintoista aineistoa tärkeistä liittymäkohdista Wittenbergin reformaattorin oman teologian ja idän soteriologian välillä. Olisikin tärkeää, että protestantit tutustuisivat paremmin jumalallistumisoppiin. Se nimittäin edustaa tulkintaa, jonka juuret ovat syvällä alkukirkossa ja joka on yhtäpitävä eritoten ensimmäisen vuosituhannen sovitussajatteluun kanssa.

Roomalaiskatolisen kirkon klassinen vanhurskauttamisoppi

Risto Saarisen artikkeli tässä teoksessa käsittelee tarkemmin roomalaiskatolisen kirkon ja luterilaisten Yhteistä julistusta vanhurskauttamisopista, jonka allekirjoittajiin ovat sittemmin liittyneet anglikaanit, metodistit ja reformoidut. Tämän vuoksi keskityn esityksessäni yksinomaan perinteiseen trentolaiseen uskon ja vanhurskauttamisen hahmotelmaan.

Aluksi on syytä pitää mielessä, että läntisessä teologiassa uskonvanhurskaudesta on tullut pelastusopillinen yleiskäsite. Käytännössä se kattaa kaikki pelastavaan Jumala-suhteeseen liittyvät seikat. Tätä ei voi perustella Raamatulla, sillä Raamatussa vanhurskauttaminen ja vanhurskaus ovat vain yksi käsiteryhmä, jolla kuvataan pelastusta. Perusteluissa ei voi myöskään vedota historiaan ennen reformaatiota. Teologialla on silti oikeutus kehittää tuonkaltaisia abstrakteja. Pitää vain samaan aikaan muistaa tapa, jolla läntinen oppi vanhurskauttamisesta nousi soteriologiaa sisällöllisesti määritteleväksi. Ajatusrakennelma liittyy myöhäiskeskiaikaiseen kulttuuriin, joka perustui jumalallisesti valtuutettuun hierarkkiseen yhteiskuntajärjestelmään, syllisyuden hallitsevuuteen, tuomioon ja katumusasennoitumiseen. Kirkkoisät ja -äidit eivät käyttäneet vanhurskauttamista pelastusopin pääkäsitteenä, vaikkakaan termi ei kokonaan loista poissaolollaan. Voi huomioida, että Origeneen kaksiosainen Roomalaiskirjeen kommentaari ei aiheuttanut väittelyitä eikä tarjonnut olennaisesti uusia näkökulmia. Yksi syy tähän on se, että paavalilaisella teologialla ei ollut sitä keskeistä asemaa, joka sillä myöhemmin oli keskiaikaisissa ja reformaation ajan väittelyissä. Vasta pelagiolaisen ”tekojen vanhurskauden” nousun myötä lännen kirkon piti alkaa ilmaista oppia, josta myöhemmin tuli hyvin yksityiskohtaisesti muotoiltu.

Ainoa virallinen vanhurskauttamisopin muotoilu roomalaiskatolisessa kirkossa on peräisin Trenton kirkolliskokouksesta. Vuonna 1547 katolilaiset vastasivat määrätietoisesti protestanttisten reformaattoreiden esittämään oppiin. Se on *reaktio* ja siinä tuskin yritettiin esittää opista mitään kaikenkattavaa. Silti se on edelleen sitova muotoilu katoliselle kirkolle.

Vaikka vanhurskauttamisen vastaanottamiseen vaaditaan se, että Jumala armollisesti valmistaa ihmisen tahdon (Decree on Justification 13.1.1547 – Schaff 1890, 2, 89–118), se ei voi tapahtua ilman ihmisen suostumusta

(##4, 9). Siitä huolimatta, että usko on välttämätöntä vanhurskauttamisen toteutumiseksi, ilman rakkautta se ei ole kylliksi (##11, 12). Heprealaiskirjeen 11. luvun 6. jakeen ("Ilman uskoa ei kuitenkaan kukaan ole Jumalan mielen mukainen.") perusteella protestanttinen painotus vanhurskauttamisesta vapaana lahjana hylätään (#8). Kaikkein kiistanalaisinta protestanteille on ansioon liittyvä muotoilu. Vaikka, Augustinusta seuraten, ansio tarkoittaa sitä, että Jumala kruunaa oman työnsä, Trento opettaa, että kristityt voivat ansaita iankaikkisen elämän sisäisen vanhurskauden perusteella (#16). Yksi todennäköinen myönnytys Lutherille on vanhurskauttamisen kuvaaminen "vieraana", vaikkakaan Trento ei kiistä sen olevan sisäistä vanhurskautta yhtä lailla. Se on "vierasta" siinä mielessä, että sen alkuperä on inhimillisten suoritusten ja voimavarojen ulkopuolella (#16). Viimeiseksi Trento kieltää protestanttisen väitteen pelastusvarmuudesta ja kestävyuden lahjasta (##9 ja 16). (O'Collins & Rafferty 2011, 280–281.)

Huolimatta väitteen poleemisuudesta protestanttien olisi ollut syytä huomioida katolilaisten kutsu pitää kiinni vanhurskauttamisen kahdesta puolesta: vanhurskaaksi julistamisesta ja vanhurskaaksi tekemisestä (pyhityksestä). Lisäksi protestantit olisivat voineet ottaa iloiten vastaan selväpiirteisen pelagiolaivastaisen opetuksen ihmisten kykenemättömyydestä palauttaa Jumala-yhteys. Protestanteilta meni ohi myös kirkolliskokouksen monimutkaisen opetuksen parhaat tarkoitukset suhteessa siihen, mikä on armon rooli vanhurskauttamisprosessissa. Kirkolliskokouksen näkemys tahdonvapaudesta olisi voitu tulkita armon varassa olevana eikä niinkään inhimillisen riippumattomuuden vahvistuksena. Meidän aikamme Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta on antanut mahdollisuuden palata näihin ja muutama muihin aiheeseen liittyviin kysymyksiin, joita pidettiin kirkkoa jakavina.

Reformoidut traditiot: vanhurskauttamisen perustana yhdistyminen Kristukseen

Ei ole mitään keinoa pelkistää isoa ja laajaa kansainvälistä reformoitua traditiota kenenkään yksittäisen teologin näkemyksiin – yhtä vähän kuin näin voi tehdä luterilaisessakaan traditiossa. Silti Jean Calvinin perustavanlaatuisen teologinen työ on tuki keskeinen kaikkia reformoituja yhdistävä lähde. Calvin tai hänen pääseuraajansa tuskin tuottivat mitään radikaalisti

poikkeavaa reformaation ajan pelastusopin tulkintaa (huolimatta eroista suhteessa luterilaisiin kristologiassa, sakramenttiopissa, tahdonvapaudessa, ym.). Kuitenkin hänen uskonvanhurskauden käsittelyssään on yksi tärkeä innovatiivinen painotus, jolla on tarjottavaa tähän keskusteluun. Sitä voi nimittää yksinkertaisesti ”yhdistymiseksi Kristukseen”.

Calvinin teoksen *Institutio christianae religionis* (1559) kolmannen kirjan klassisella aloitusluvulla on paljon puhuva otsikko: ”Kristuksesta sanotut asiat tulevat meidän hyväksemme Hengen salaisen toiminnan kautta”. Luku on esipuhe *ordo salutis* -jaksolle ja kertoo ”että niin kauan kuin Kristus on meidän ulkopuolellamme ja me olemme erossa hänessä, on kaikki se, mitä hän kärsi ja teki ihmissuvun pelastuksen puolesta, meille mitätöntä eikä vaikuta mitään. Siksi jakaakseen sen, mitä hän on saanut Isältä, hänen on tarpeen tulla meidän omaksemme ja asua meissä.” Ja Calvin jatkaa, että ”sanotaanhan meitäkin oksastetuiksi ja häneen puetuiksi: koska meille ei ole yhtään mitään (kuten olen sanonut) kaikki se, mitä hänellä on, kunnes yhdistymme hänen kanssaan yhdeksi” (Calvin 1559, 3.1.1). Kuten Todd J. Billings, johtava amerikkalainen reformoitu systemaattikko, on osuvasti ilmaissut:

”Yhdistyminen Kristukseen” on reformoidussa traditiossa nopea viittaus Raamatun todistukseen sisältyvälle monimutkaiselle aihepiirijoukkioille, jolla on samalla keskeinen asema kirkon evankeliumin sanoman julistuksessa. Nykykeskusteluissa ”yhdistyminen Kristukseen” viittaa laajaan soteriologiseen ja pneumatologiseen viitekehykseen, jossa uudestisyntymisen, uskon, pyhityksen ja kirkastumisen opit toteutuvat. Se tarjoaa myös olennaisen asiayhteyden, johon asetetaan kasteen ja Herran ehtoollisen teologinen merkitys.” (Billings 2020, 497.)

Toki *unio* eli yhdistyminen Kristukseen ei ole mitenkään erityislaatuisen reformoitu ajatus sinänsä. Se ei ole yllä olevan kiteytyksen tarkoitus. Sen sijaan asian ydin on siinä, että Calvinille ja hänen seuraajilleen ajatus toimi kattokäsitteenä, jolla on seurannaisvaikutuksia monen yhteen liittyvän aihealueen suhteen. Huomionarvoista on Billingsin muistutus, että ”historiallisessa katsannossa reformoidulle Kristukseen yhdistymisen opetukselle lähintä sukua on luterilainen traditio. Mutta yhdistävistä tekijöistä huolimatta reformoidulla ja luterilaisella traditioilla on ollut ja on edelleen tiettyjä merkittäviä tunnustuksellisia eroja suhteessa seikkoihin, jotka liittyvät

Kristukseen yhdistymiseen, eritoten koskien sitä, missä määrin opilla on ohjaava merkitys Herran ehtoollisen teologiassa.” (Billings 2020, 497.)

Lisäksi Calvinin reformoitu tulkinta panee alulle tärkeän käänteen, sillä hänelle sekä vanhurskauttaminen ja pyhitys ovat osa yhdistymistä Jumalaan – ja yllättäen pyhityksestä puhutaan ennen vanhurskauttamista! Näin hän liittää tiukasti toisiinsa vanhurskauttamisen ja pyhityksen kumotakseen väitteet ”halvasta armosta” sekä valitukset siitä, ettei painoteta pelastuksen hedelminä nousevia hyviä tekoja. Calvin kumoaa kiivaasti kaikki syytökset siitä, että ”uskonvanhurskaudella hyvät teot tuhotaan.” Sen sijaan Geneven reformaattori kuuluttaa rohkeasti, että ”Me emme nimittäin uneksi uskosta, joka on tyhjiällä vailla hyviä tekoja, emmekä vanhurskauttamisesta, joka rakentuu ilman niitä. Tämä vain on erona, että vaikka me tunnustamme, että usko ja teot väistämättä liittyvät toisiinsa, asetamme kuitenkin vanhurskauttamisen uskoon, emme tekoihin.” (Calvin 1559, 3.16.1.) Huoli on, ettei ”ilmaisesta” uskonvanhurskaudesta tehdä veruketta moraaliselle piittaamattomuudelle, mikä on opetus, joka luterilaisten olisi pitänyt ottaa paremmin huomioon. Tästä huolesta tulee herätyshuuto reformaation jälkeisille soteriologioille. Se heijastaa myös hyvin roomalaiskatolilaisten syviä tunteja.

Metodistit ja pyhitysliikkeet: pyhittyminen pelastuksen päämääränä

Calvin liittää tiukasti toisiinsa pyhityksen ja vanhurskauttamisen *unio*-käsitteen avulla ja jopa kääntää keskustelun järjestyksen toisinpäin käsitellen ensin pyhittymistä ja vasta sen jälkeen vanhurskauttamista. Tämä viittaa edelleen siihen yhä tärkeään teologiseen antiin, joka juontaa juurensa John Wesleyyn perinnöstä metodismin ja erinäisten pyhitysliikkeiden keskuudessa. Eräs kasvava huoli reformaation jälkeisessä pietismissä ja muiden herätysliikkeiden keskuudessa (esim. puritaanit) koski ajateltua liukumista itsettytyväisyyteen suhteessa kristilliseen elämään ja pyhittymiseen. Nämä tahot toki kannattivat vahvasti reformaation oppia uskonvanhurskaudesta. Samalla he kieltäytyivät supistamasta pelastusta ensisijaisesti (forensiseen) julistukseen omasta vanhurskaudesta. Uudestisyntyminen käsitettiin liikkeelle panevaksi tapahtumaksi ja – toisin kuin ulkoapäin tuleva vapauttava julistus – se käsitettiin toimeksi, joka sai aikaan sisäistä muutosta. Se viittasi

uuteen elämään, pyhyyteen, pyhittymiseen. Kun forensinen vanhurskauttaminen on kertakaikkinen tapahtuma, pyhyys on taas kasvua ja etenemistä. Tämä on tunnusomainen ortodoksinen ja katolinen ajatus yhtä lailla,

Nämä huolet tasoittivat tietä mullistavalle suunnanmuutokselle, kohti uudistumiseen ja elämänmuutokseen pyrkimystä vanhurskautetussa ihmisessä. Tämän sanansaattajina toimivat anglikaanilähtöinen John Wesley, hänen veljensä Charles, John Fletcher ym. Wesleyllä oli edessään sama pulma kuin hänen pietisti- ja puritaaniedeltäjillään, yhtä lailla kuin anabaptisteilla. Pulma oli siinä, kuinka pitää kiinni protestanttisesta, forensisesta vanhurskauttamiskäsityksestä, joka sisältää eron vanhurskauttamisen ja pyhityksen välillä, mutta samaan aikaan ymmärtää vanhurskauttaminen uudistumisena ja näin ollen sisäisenä muutoksena. Pyhittyminen merkitsee ”viimeistä ja korkeinta tilaa” tällä vaelluksella.

Wesley käytti jopa ajoittain uskaliasta sanaa ”täydellisyys” kuvatakseen korkeinta tasoa hengellisen elämän edistymisessä. Väärinkäsityksiä vastaan täydellisyys ei hänelle sisältänyt täydellistä synnittömyyttä. Ajatus kuitenkin selkeästi asetti Wesley'n soteriologisen näyn protestanttisen valtavirran ulkopuolelle. Käsitys piti kiinni tiukasti Jeesuksen kehotuksesta ”Olkaa siis täydellisiä, niin kuin teidän taivaallinen Isänne on täydellinen” (Matt. 5:48). Kaiken kaikkiaan Wesley uskoi vakaasti, että pelastus käsittää niin vanhurskauttamisen kuin pyhittymisen ja että niitä ei voi erottaa toisistaan.

Niin epäilyttävältäkin kuin halu täydellistymiseen voi kuulostaa valtavirran protestanttien ja anglikaanien korvissa, Wesley'n näky sopii luontevasti syvään ja laajaan kristillisen traditioon. Täydellisyyteen pyrkiminen on ilmeistä kirkkoisien keskuudessa, sekä idässä että lännessä, ja sittemmin kautta historian. Ei ole vailla merkitystä, että Wesley luki ja auttoi kääntämään joitakin itäisten kirkkoisien avaintekstejä.

Jälkikäteen ajateltuna on selvää, että protestanttisen reformaation esittämä vanhurskauttamisen ja pyhityksen välillä tehtävä kategorinen erottelu pitää oikaista. Oikaisu pitää kuitenkin suorittaa niin, ettei tehdä tyhjäksi perustavaa ja oikeutettua huolta liukumisesta ”tekojen vanhurskauteen”, sekä niin, ettei muuteta etenemisen tilaa pelastuksen perustaksi. Protestanttisen teologian olisi pitänyt kuunnella anabaptistien, ortodoksien ja katolilaisten kritiikkiä siitä, että muutoksen ja hyvien tekojen painotus on liian vähäistä. Mikä surkuhupaisinta, luterilainen traditio on tullut tunnetuksi linjana, joka kannattaa ”rohkeaa synnintekoa”.

Anabaptistit ja mennoniitat: opetuslapseus ja eettis-moraalinen pyrkimys

Se, mitä on sittemmin kutsuttu radikaaliksi reformaatioksi, erotetaan katolisesta, reformoidusta ja luterilaisesta reformaatiosta. Radikaali reformaatio pyrki vielä määrätietoisemmin edistämään kutsua pyhään elämään sekä arjessa toteutuvaan hurskauden harjoitukseen ja eettiseen toimintaan. Radikaaleista reformaattoreista tuli hyvin kriittisiä suhteessa reformoituun ja luterilaiseen reformaatioon. Tämä johtui niiden väitetystä ”kompromissista” maallisten vallanpitäjien kanssa ja arkuudesta julistaa Raamatun juuriin asti menevää kutsua katumukseen.

Anabaptistit ja mennoniitat näkivät kirkon ”vanhurskaiden kokouksena” eivätkä ”sekalaisena seurakuntana”. Kristuksen todellinen seurakunta koostuu niistä, ”jotka ovat todellisesti kääntyneitä, jotka ovat syntyneet ylhäältä, Jumalasta, jotka ovat uudistuneita mieleltään Pyhän Hengen vaikutuksesta jumalallisen Sanan kuulemisen kautta ja joista on tullut Jumalan lapsia” (Menno Simons 1552, 300).

Anabaptistit toki kannattivat protestanttisen reformaation oppia vanhurskauttamisesta, yhtä lailla kuin pietistit, puritaanit, wesleyläiset ja muut herätysmieliset. He kuitenkin painottivat samalla henkilökohtaista hengelistä elämää ja pyhyttä. Anabaptistien ja mennoniittojen erityinen panos oli valaa vahva yhteys pyhyyden ja eettis-moraalisen hyveellisyyden välille. Tästä johtuen opetuslapseudesta tuli keskeinen termi, johon koko pelastuksen kulku usein kiteytetään. Opetuslapseus perustuu vanhurskauttamiseen ja pyhittymiseen. Tältä pohjalta opetuslapseus vaatii sitä, että eletään todeksi Jeesuksen kaltaista rakkautta, huolenpitoa ja oikeudenmukaisuutta pahuuden, epäoikeudenmukaisuuden ja julmuuden maailmassa. Alusta asti anabaptistit tulivat tunnetuiksi tiukasta pasifismistaan. Heidän väittämänsä oli, että he yksinkertaisesti vain seuraavat Jeesuksen ja hänen varhaisimpien seuraajiensa ohjeita ja esimerkkiä.

Vapaakirkollisina liikkeinä nyttemmin tunnetut seurakunnat ja kirkot vievät eteenpäin sekä anabaptismin että (myöhempien) wesleyläisyyden ja pyhitysliikkeiden perintöä. Vapaista liikkeistä ensimmäisiä olivat baptistikirkot, jotka juontavat juurensa 1600-luvun alkuun. Liikkeisiin kuuluvat myös monet muut yhteisöt: omassa maassamme Suomen Vapaakirkko, baptistit ja helluntailaiset. Kuten niitä edeltäneet traditiot, myös vapaat liikkeet julistavat reformaation oppia uskonvanhurskaudesta. Ne kuitenkin

painottavat yksimielisesti henkilökohtaisen uskon välttämättömyyttä, arkielämän pyhityspyrkimystä ja opetuslapseuden tärkeyttä.

Vapaakirkolliseen perheeseen lasketaan yleensä myös helluntailaiset ja karismaattiset liikkeet. Ne ovat kasvaneet viime vuosisadalla ilmiömäisesti ja edustavat nyt roomalaiskatolilaisten jälkeen suurinta kristillistä ryhmittymää. Tarkastelkaamme nyt heidän pelastuskäsitystään.

Helluntailais-karismaatikot: parantuminen ja karismaattinen voimaantuminen

Se, mitä on edellä sanottu erinäisistä reformaation jälkeisistä uudistusliikkeistä, koskee myös helluntailaisia ja karismaattikoja: protestanttinen uskonvanhurskauden oppi tunnustetaan uskollisesti. Sen tervehdyttävää ja uudistavaa voimaa hyödynnetään kasvun ja pyhityksen jatkumisen takeena. Helluntailaisuuden soteriologinen lisä on kaksitahoinen: voimaantuminen ja parantuminen, jotka saadaan Jumalalta.

Voimaantuminen taikka Pyhän Hengen voima on tiivistetty ilmaus, joka viittaa siihen, että Henki lahjoittaa karismaattisia armolahjoja. Niihin kuuluvat kielilläpuhuminen sekä profetiat, parantamiset, pahojen henkien ulos ajamiset, viisauden sanat jne. Helluntailaiset uskovat, että nämä lahjat ovat tunnusomainen lisäys Jumalan pelastavaan lahjaan. Helluntailainen pelastusjärjestys onkin kolmijakoinen: vanhurskauttaminen, pyhitys ja ”Pyhän Hengen kaste”. Viimeinen termi viittaa erityiseen uskonnolliseen kokemukseen, joka seuraa uudestisyntymistä: Pyhän Hengen lahjan ja voiman vastaanottaminen. Henkikaste ilmenee tyypillisesti erilaisina armolahjoina. Se on luvattu kaikille uskoville, ei pelkästään johtajille tai tietyille poikkeuksellisille yksilöille. Henkikaste tapahtuu tavallisesti vain kerran uskonelämän alkupuolella. Loppuelämän ajan toteutuu päivittäinen ”Hengellä täyttyminen”.

Outo ja ennen näkemätön tulkinta henkikasteesta ilmaantui varhain monien, enimmäkseen valkoisten helluntailaisten liikkeiden keskuudessa. Se tunnetaan ”ensimmäisenä merkinä” ja tarkoittaa sitä, että ensimmäinen ja ratkaiseva näkyvä todiste Pyhän Hengen kasteen vastaanottamisesta on kielilläpuhuminen. Suurin osa karismaattisista liikkeistä alkuperäisten helluntaiyhteisöjen ulkopuolella, kuten valtaisa karismaattinen uudistusliikkeitä roomalaiskatolisessa kirkossa, ei hyväksy tätä oppia. Näin eivät tee

myöskään kaikki helluntailaiset, mukaan lukien Suomen helluntaikirkko. Ensimmäinen merkki -tulkintatapa on äärimmäisen ongelmallinen raamatullisesti, sielunhoidollisesti ja käytännön kokemuksen suhteen. Sosiologisten tutkimusten mukaan jopa niissä kirkoissa, jotka kannattavat käsitystä, alle puolet uskovista on koskaan puhunut kielillä, vaikka he ovat saattaneetkin saada muita armolahjoja!

Armolahjojen joukossa parantaminen, olkoonpa se ruumista tai mieltä koskevaa, on kaikkien helluntailaisten ja karismaatikkojen suuresti arvostama. Helluntailaiset totta kai turvautuvat nykyaikaiseen tieteesseen saadakseen terveyttä ja parantuakseen. He kuitenkin uskovat myös ihmeellisiin, Jumalan antamiin hoitoihin, jotka toteutuvat joko välittömästi tai hitaammin. Tässäkään tapauksessa odotuksena ei ole, että kaikki uskovat koskaan kokisivat parantamisen armolahjan vaikutuksen. Mahdollisuutena se on silti osa pelastuksen lahjaa. Helluntailaisia ja karismaatikkoja ei suinkaan ole kiittäminen siitä, että he olisivat "keksineet" parantamisen merkityksen kristillisen pelastuskokonaisuuden osana. Onhan erinäisiä parantumisia ja hoitoja saatu kokea esimerkiksi lukuisten ortodoksisten ja roomalaiskatoisten sääntökuntien kautta historian mittaan taikka monien parantamisherätysten aikana 1800-luvulla. On silti kiistatonta, että nämä Henki-liikkeet ovat edistäneet sitä, että parantamista, hoitoja ja uudistumista arvostetaan laajemmin kaikkien kirkkojen keskuudessa. Mietittäköön vaikka roomalaiskatoisen kirkon laajoja ja moninaisia parantamispalveluksia ja -palveluita osana liturgista elämää ja spiritualiteettia.

Mistä helluntailaiset saivat selville voimaantumisen ja parantamisen tärkeyden? Raamatusta! Helluntailaiset olivat ja ovat yhä edelleen kiihkeitä pyhien kirjoitusten tutkistelijoina. Apostolien teot on toki heidän eniten vaalimansa Raamatun osa "apostolisen" seurakunnan peruskertomuksena. Helluntailaiset tutkivat kuitenkin myös tarkkaan evankeliumeja ja säännöllisesti saarnaavat niistä, eritoten synoptikoista. Toisin kuin heidän "liberaalit" protestanttiset sisaruksensa, helluntailaiset ottavat näkemyksensä mukaan kirjaimellisesti evankeliumin kertomukset Jeesuksen parantamisista, henkien karkottamisista ja muista voimateoista. He ovat valmiita jäljittelemään niitä Hengen voiman avulla. Tällaiseksi helluntailaiset ymmärtävätkin sen, miten toimittiin alkuseurakunnassa, josta Luukas kirjoittaa kertomuksessaan.

Evankeliumien tutkistelun myötä helluntailaiset alkoivat puhua "täydestä evankeliumista", joka on selkeästi nähtävissä Jeesuksen julkisessa

toiminnassa. Tämä tarkoittaa sitä, että Jeesus ei ollut vain Pelastaja ja Pyhittäjä, vaan myös Parantaja, Pyhällä Hengellä Kastaja ja pian tuleva Kuningas. Viimeinen nimike todistaa voimakkaasta lopunajallisesta odotuksesta, joka oli erityisen voimissaan liikkeen ensimmäisten sukupolvien aikana. Luterilaisia ja toisia reformaation kirkkoja tarkastellessaan helluntailaiset tuumailivat, olivatko nuo kristityt ohittaneet joitakin tärkeitä pelastuksen lahjan osa-alueita, eritoten Pyhän Hengen tuoman voiman ja parantamisen lahjan!

Ehkä helluntailaisilla on jotakin tärkeää sanottavaa tässä suhteessa! Ihmettelyä herättää, miksi pelastuksen karismaattinen puoli on ollut niin syrjässä liian monien kirkkojen piirissä. Tämä on varsin surkuhupaisaa siinä valossa, että kirkon Perustaja oli ennen kaikkea matkasaarnaaja, parantaja ja manaaja! Tärkeä syy siihen, miksi valtavirran kirkkojen teologiassa ja spiritualiteetissa parantamiset ovat olleet reunamailla, liittyy siihen, ettei ole arvostettu ja jäljitely Jeesuksen maanpäällistä palvelutehtävää. Toisin sanoen: Jeesuksen maanpäällisen elämän ja tehtävän teologinen ja soteriologinen merkitys on ohitettu teologiassa ja spiritualiteetissa. Leijonanosa teologisista keskusteluista sekä saarnoista käsittelee niitä tapahtumia, jotka liittyvät kärsimykseen, ristiin ja ylösnousemukseen. Jeesuksen voimatekoja ei ole tulkittu pelastustekoina. Kuten Jürgen Moltmann tämän nokkelasti sanoittaa viitaten varhaisen kirkon tunnustuksiin: lauseiden ”syntyi neitsyt Mariasta” ja ”kärsi Pontius Pilatuksen aikana” välillä ei ole muuta kuin pilkku vain! (Moltmann 1993, 150). Tämä poikkeaa varsin selvästi evankeliumeista, joissa opetukset, parantamiset, manaamiset, anteeksiannon julistukset, ihmisten kanssa ateriointi ja profeetalliset teot saavat osakseen suurimman rivimäärän. Korjatakseen puutteen Moltmann ehdottaa muutosta, lisäystä uskontunnustukseen:

jonka Johannes Kastaja kastoi, täyttyi Pyhästä Hengestä: saarnatakseen Jumalan valtakuntaa köyhille, parantaakseen sairaat, ottaakseen vastaan ne, jotka oli sysätty syrjään, uudistaakseen Israelin kansojen pelastumista varten ja armahtaakseen kaikki ihmiset. (Moltmann 1993, 159.)

Uskontunnustukset eivät toki saa osakseen ”vuositarkastusta” ikään kuin päivityksen vuoksi. Moltmannin sanoman ydin on kuitenkin voimassa. Miettikääpä, mitä tarkoittaisi kirkon elämälle ja spiritualiteetille, jos sen viikoittaisissa kokoontumisissa lausuisimme kaiken muun uskontunnustuksissa olevan rinnalla jotakin edellä olevan lisäyksen kaltaista.

Kun nyt on tarkasteltu ja arvioitu joitakin keskeisiä ekumeenisen kirjon soteriologisia suuntauksia, artikkelin viimeinen pääosio etsii lähteitä, joista ammentaa virikkeitä uudistunutta ja kaikenkattavampaa pelastuksen hahmottamista varten.

Kohti kokonaisvaltaista ja rikasta pelastusnäkyä

Trinitaaris-pneumatologinen lähestymiskulma pelastuksen teologiaan

Kun itäisessä kristinuskossa Pyhän Hengen pelastavalla työllä (jumalallistumisena) on keskeinen asema, läntisessä kristillisyydessä Hengen tehtävä on taas jokseenkin alisteinen, vaikkakin *ordo salutis* yleensä sijoitettiin pneumatologian otsikon alle. Oli tavallista, että läntiset teologit erottelivat Kristuksen työn *objektiiviseksi* ja Hengen työn *subjektiiviseksi*.

Jotta nämä rasitteet tulisivat korjatuiksi, monet nykyteologit painottavat vahvan ”Henki-kristologian” merkitystä, sellaisen, joka on läsnä kaikkialla Uudessa testamentissa. Sen sivuilla Hengen työ yhdistetään erottamattomasti Kristuksen työhön ja päinvastoin. Sillä juuri Hengen kautta Isä herätti Jeesuksen kuolleista (Room. 1:4), mikä johti meidän vanhurskauttamiseemme (Room. 4:25). Kristuksen risti edellyttää Hengen tuottamaa ylösnousemusta ja päinvastoin. Rajatusta merkityksessä Hengen työtä voidaan kutsua yhtä ”objektiiviseksi” kuin Kristuksen työtä, vaikkakin toisella tavalla. Kristuksen saapuminen, julkinen tehtävä, itsensä alttiiksi paneminen aina ristinkuolemaan asti, ylösnousemus ja tämänhetkinen opetustehtävä Puolustajan kautta edellyttävät kaikkineen Hengen ”objektiivista” työtä. Kaiken kaikkiaan: kristologia ja pneumatologia vaikuttavat vastavuoroisesti toisiinsa ja ovat ”riippuvaisia” toisistaan. Henki ei yksistään ”pane toimeen” Kristuksen lunastustyöllään hankkimia siunauksia, vaan, kuten katolinen Walter Kasper asian ilmaisi, ”osallisuus Jumalan elämään Pyhässä Hengessä Jeesuksen Kristuksen välittämänä” on kristillinen pelastus (Kasper 1976, 254).

Nykyteologiassa pelastusta koskevat yksilöön liittyvät ja yhteisölliset seuraukset yhdistetään toisiinsa terveellä tavalla. Kuten sanottua, etenkin protestanttisuuden piirissä pelastuksen kuvaukset kärsivät usein yltyökyliökeskeisyydestä. Wolfhart Pannenberg sijoittaa soteriologian mullistavasti ekklesiologian yhteyteen – kirkko-opin keskelle – mikä vahvistaa kristillisen näyn syvästi yhteisöllistä luonnetta (Pannenberg 1998, 12 § 3; 13, osa II, § 1–4). Tämän mukaisesti Pannenberg myös perustavanlaatuisella tavalla tarkensi sitä, miten puhua valinnasta, joka on tavallisesti ensimmäinen aihealue pelastusjärjestyksessä. Hän sijoittaa aiheen soteriologian ja kirkon jälkeen, otsikoiden sen enteellisesti ”Valinnaksi ja historiaksi”. (Pannenberg 1998, 4.) Kyseinen osio esittää väitteen, että Jumalan valinta tähtää kirkon rakentumiseen eikä siksi koske pelkästään, ei edes pääasiallisesti, yksilöitä. Se koskee yhteisöä. Viimeiseksi Pannenberg laajentaa käsittelyn piiriin jopa historiallisiin kansakuntiin ja kansoihin! Uudelleen järjestäminen ei toki tarkoita sitä, että kirkko on pelastuksen lähde: vain Jeesus on, Hengen voimassa. Mutta se muistuttaa meitä siitä, että juuri Kristuksen ruumiin ja Hengen temppelin kautta olemme saaneet pelastuksen sanoman, sekä siitä, että me kuulemme julistuksen ja vietämme sakramentteja yhteisön keskellä. Usko on henkilökohtaista, mutta se ei ole koskaan yksilökeskeistä.

Lopulta kristillinen pelastus saa täyttymyksensä vasta Jumalan valtakunnan eskatologisen tulemisen toteutuessa. Siksi pelastuksen Henki on eskatologinen Henki, ”eskatologinen lahja, joka tähtää pelastuksen eskatologiseen täyttymykseen” (Pannenberg 1998, xiii; ja 6–7, 12). Vasta valtakunnan voitokkaan saapumisen myötä saavutetaan pelastuksen täyteys ja päätös. Tämä tarkoittaa myös sitä, että Jumalan Hengen työt muodostavat jatkumon: ”Jumalan Hengen työ kirkossaan ja uskovissa palvelee sitä, että hän tuo työnsä täyttymykseen luomakunnan maailmassa”. Tämä käy ilmi silloinkin, kun toteutuu ”jumalallisen Hengen erityinen läsnäolon muoto evankeliumissa ja sen julistuksen kautta: läsnäolo, joka loistaa kirkon liturgisesta elämästä ja täyttää uskovat.” (Pannenberg 1998, 2–3.)

Kun nyt on painotettu joitakin näitä tuoreita käännteitä nykyteologian ja -spiritualiteetin soteriologisessa keskustelussa nykyteologiassa ja -spiritualiteetissa, päätän artikkelin suosittelemalla kahta viimeaikaista ekumeenista ehdotusta, joista toinen tulee reformoidusta, toinen luterilaisesta traditiosta.

Der Geist des Lebens ja kokonaisvaltainen pelastus

Epäilemättä kaikkein laajimmin keskustelua herättänyt pneumatologia (oppi Pyhästä Hengestä) nykyteologiassa on saksalaisen reformoidun Jürgen Moltmannin *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie* (englanniksi: *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*). Se tarjoaa myös perustavanlaatuisesti uudistetun *ordo salutis* -käsityksen (2. osassa). Vaikka teos seuraakin suurin piirtein pelastusjärjestyksen ajatusta, se painottaa kokonaisvaltaisuutta ja laajentaa perinteisiä jaotteluita juuria myöten. Moltmann korostaa oikeutetusti, että tarkkarajaiset askelet ”eivät ole vaiheita Hengen kokemisessa”, vaan sen sijaan ”eri puolia Pyhän Hengen yhdestä ja samasta lahjasta” (Moltmann 2001, 82).

Moltmann alkaa pelastusopin käsittelynsä peilaten sitä pneumatologiansa ohjaavaan periaatteeseen: elämän Henkeen. Missä Jumalan Henki toimiikaan, siellä uusi elämä, kasvu ja omien mahdollisuuksien saavuttaminen ovat käsillä. Tätä vastoin siellä, missä toiset henget ja voimavallat hallitsevat, kuolema, rappio ja väärinkäytökset ovat läsnä. Moltmann pyrkii kaikin keinoin painottamaan jumalallisen Hengen keskeisyyttä suhteessa kaikkeen elämään, mukaan lukien ruumiilliseen elämään.

Seuraava kohta on ”elämän vapautus”, ja tässä yhteydessä hän käsittelee yhteiskunnallista ja poliittista vapautta. Reformoitu teologi tunnetaan vahvoista vapautuksenteologisista vaikutteistaan. Hän painottaakin kolmiyhteisen Jumalan työtä sellaisena, joka edistää niin vapautta kuin kasvun ja inhimillisen hyvinvoinnin mahdollisuuksia. Erilaiset vapautuksen teologit ovat oikeutetusti arvostelleet perinteisiä sovitusteorioita ja pelastusjärjestyksiä niiden abstraktiudesta, joka kiinnittää vähän tai ei lainkaan huomiota epätasa-arvoon, sortoon, riistoon, seksismiin, hyväksikäyttöön ja muihin samankaltaisiin sosiopoliittisiin ongelmiin. Pelastuksen teologia ei ole puhunut ihmiskunnan tiettyjen osien, eritoten naisten, köyhien ja vähemmistöjen syrjäytymisen aiheuttamisesta. Näiden oikeutettujen kritiikkien takana on kysymys siitä, pitääkö kristillisen sovintoteologian käsitellä vain ”hengellisiä” vai myöskin ”maallisia” elämänpiirejä. Moltmannin selväsanainen vastaus tähän kysymykseen on, että kristillisen maailmanymmärryksen mukaan historiaan kuuluvat sekä ”maallinen” että ”pyhä”.

Tähän liittyen ”elämän vanhurskauttamisen” otsikon alla hän kirjoittaa uskonvanhurskauden lisäksi myös oikeudesta, jonka tulee tulla sorrettujen ja muiden uhrien osaksi sekä läpäistä yhteiskuntien rakenteet. Toisin sanoen Moltmann oikeutetusti päättelee, että ainoa riittävän painava vanhurskauttamiskäsitys – niin kuin anabaptistit ja vapautuksen teologit julistavat – on sellainen, josta seuraa tasa-arvoa edistävä, oikeudenmukainen ja inklusiivinen toiminta henkilökohtaisella ja yhteisöllisellä tasolla.

Koska Moltmann yhdistää ”elämään uudelleen syntyminen” ”uuteen luomiseen”, sekä yksilökohtaisella että kosmisella tasolla, hän laajentaa juuria myöten ”uudestisyntyminen” ajatusta, joka on tavanomainen herätyskristillinen käsite. Hän väittää, että kolmiyhteisen Jumalan lahjoittama uudestisyntymä on kyllä henkilökohtainen lahja, mutta se tähtää koko maailman, jopa koko maailmankaikkeuden, uudistumiseen. Pelastuksella on siis yhteisöllinen ja kosminen ulottuvuus.

Yhtä lailla Moltmannin selostus ”elämän pyhittymisestä” ei vaadi vain pyhyttä omassa henkilökohtaisessa elämässä, vaan pysäyttää myös huomaamaan tarpeen kunnioittaa ylipäättänsä kaiken elämän pyhyttä ja loukkaamattomuutta. Jumalan Henki on niiden pyhien – lahjomattomien ihmisten – puolella, jotka pyrkivät säilyttämään, suojelemaan ja hoivaamaan kolmiyhteisen Jumalan luomaa elämää.

Poiketen lähes kaikista protestanteista Moltmann sisällyttää myös ”karismaattiset elämän voimat”, mukaan lukien kielilläpuhumisen ja parantamisen, hänen *ordo salutis* -käsitykseensä, ottaen oppia helluntailaisilta ja karismaatikoilta. Kristittyjä kehoitetaan Moltmannin mukaan elämään ja palvelemaan Hengen voimassa, kun he seuraavat matkasaarnaajan, opettajan, parantajan ja manaajan, siis Jeesus Nasaretilaisen, jalanjalkia.

Ammentaen syvästi aiemmista kristillisistä traditioista Moltmann päättää kirjansa kehittämällä mystisen *union* teologian, joka saavuttaa tasapainon toiminnan ja mietiskelyn välillä. Tämä on harvinainen yhdistelmä nykymaailmassa.

Kaiken kaikkiaan tämä luova ja uraauurtava pelastusjärjestys, jonka johtava reformoitu teologi on laatinut, suuntaa katsettamme kohti kokonaisvaltaista ja kaikenkattavaa näkyä kolmiyhteisen Jumalan pelastavasta työstä ihmiskunnan ja koko maailman hyväksi.

Rakentava kristillinen pelastusnäky pluralistisessa ja maallistuneessa maailmassa

Suurimmassa osassa kristillisen pelastuksen nykyesityksiä on noussut pintaan valtava määrä uusia aihealueita, painotuksia ja oivalluksia. Olemme silti tuskin saaneet kohdata täyden mitan tarkastelua, joka myös systemaattisesti toisi soteriologian keskusteluun toisten uskontojen ja maallisen maailman väitteiden kanssa, mukaan lukien tieteen. *Spirit and Salvation*, neljäs osa allekirjoittaneen laatimassa systemaattisessa teologiassa *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, on tähdännyt juuri tähän (Kärkkäinen 2016). Teos ottaa mallia perinteisistä pelastusopin esittelyistä ja uudistaa niitä perusteellisesti. Samalla kirja laajentaa keskustelua niin, että se sisältää myös tarkat vertailut suhteessa jokaiseen soteriologiseen aiheeseen juutalaisessa, islamilaisessa, hindulaisessa ja buddhalaisessa käsityksessä pelastuksesta. Keskusteluun tuodaan mukaan myös käyttäytymis- ja luonnontieteet silloin, kun se on tarpeellista.

Moltmannin lähestymistapaa muistuttaen tämä pelastuksen käsittely on tiukasti kiinni kokonaisvaltaisessa, maailmaa syleilevässä kolminaisuusopillisessa pneumatologiassa. "Pelastusjärjestyksen" sijaan toinen termi otetaan käyttöön: "pelastuksen tuova yhteys" ("Salutary Communion"). Tämä alleviivaa pelastuksen henkilökohtaista, yhteisöllistä ja etenevää luonnetta.

Tämän uudistetun pelastusopin ensimmäinen päätehtävä on tutkia niitä asioita, jotka tunnetaan perinteisesti valinnan oppeina ja joita nimitetään otsikossa näin: "Jumalallinen suosio ja kutsu ikuiseen ystävyYTEEN". Tavoitteena on edistää sitä, että pääsemme yli vuosisatoja jatkuneesta umpikujasta. Lukkiutunut tilanne koskee sitä, kuinka tulee ymmärtää se, miten rakastava ja armollinen Jumala aloittaa pelastavan työnsä ja etsii henkilökohtaista suhdetta ihmisiin. Historiallisten debattien kriittisen tarkastelun jälkeen esitellään vahva kolminaisuusopillinen valinnan teologia. Tarkastelun keskiössä on pulmallinen ja mutkikas kysymys tahdon vapaudesta, joka on luterilainen teologinen arvoitus. Nykyaikaisen konstrukttiivisen teologian, joka käsittelee tahdonvapautta, ei pidä kiinnittää huomiota vain teologiseen traditioon, vaan myös neurologiaan ja mielen filosofiaan.

Kääntymys, katumus ja syntien anteeksianto muotoillaan aiheina juurta jaksaen uudelleen seuraavan otsikon alla: "Paluu ja kääntyminen Jumalan puoleen – ja lähimmäisen puoleen". Aiheita ei tarkastella vain kristillisen tradition monipuolisen keskustelun valossa. Tarkastelu kattaa

myös sosiopoliittiset huolet (kääntyminen), kulttuurisen moninaisuuden (katumus) ja laajat poikkitieteelliset, psykologian ja muiden käyttäytymistieteiden tutkimukset (anteeksianto). Erytisen tärkeä keskustelukumppani nykyteologialle on anteeksiannon tutkiminen psykologian alalla. Lisäksi kääntymyksen on syytä saada huolellinen poikkitieteellinen tarkastelu osakseen. Näin ei pidä tehdä pelkästään suhteessa pohjoiseen pallonpuoliskoon, vaan myös esimerkiksi suhteessa sellaisiin paikkoihin kuin moniuskontoinen Intia.

Pisin luku "Yhtä Jumalan kanssa: Oikean toivominen, uudistuminen ja elämän eheys" (11) pitää sisällään vanhurskauttamisen, pyhityksen ja jumalallistumisen. Luvun tarkoitus on tarjota uudenlainen ekumeeninen ehdotus, joka voisi auttaa kristillisiä kirkkoja pääsemään eteenpäin soteriologisesta umpikujasta. Ehdotus on, että ortodoksisen ja katolisen kirkon sekä anglikaanis-protestanttisten kirkkojen (mukaan laskien metodistiset, anabaptistiset ja helluntaillaiset yhteisöt) on mahdollista lähentyä tosiaan laajamittaisesti. Tämä koskisi sitä, että ihmisiä sekä julistetaan vanhurskaiksi että tehdään vanhurskaiksi / jumalallistetaan yhdistyneenä kolmiyhteiseen Jumalaan, jotta he kasvaisivat samaisen Jumalan kaltaisuuteen. Protestanttien omaksuman lähtökohtaisen erottelun vanhurskaaksi julistamisen ja tekemisen välillä täytyy kohdata rakentavaa kritiikkiä ja oikaisua.

On syytä myös korjata hämmästyttävä aukko kaikissa *ordo salutis* -jäsenelyissä (poikkeuksena Moltmann). Siihen tähtää luku "Parantaminen, uudistuminen ja voimaantuminen", joka kehittää parantamisen, uudistumisen ja inhimillisen hyvinvoinnin teologiaa. Samalla se muotoilee ekumeenista "henkikasteen" teologiaa tähtäimenä voimaantuminen, sisun ja jaksamisen saaminen sekä siunaantuminen voimavaroilla, jotka mahdollistavat elämää, palvelua ja hengellistä tehtävää. Täytyy siis haastaa ja oikaista akateemisten ja kirkollisten teologioiden haluttomuus sisällyttää armolahjojen ryhmiä kristillisen pelastusopin käsittelyyn.

On syytä korjata myös teologian tavanomainen yksilökeskeinen taipumus. Näin voidaan hyödyntää ensimmäisestä osasta saatuja, kokonaisvaltaisempaa pneumatologiaa koskevia oivalluksia. Tällainen pelastusopillinen teologia ottaa huomioon myös Hengen tehtävän historiassa ja yhteiskunnassa niin, että pelastusnäyn näköpiirit laajenevat kattamaan "sovinnon luomisen, vapautuksen ja rauhan tekemisen", siteeratakseni luvun otsikkoa. Keskustelu koskee kristillisen evankeliumin sovinnon tielle vieviä johdannaisvaikutuksia yhteisöllisillä, yhteiskunnallisilla, kansallisilla

ja kansainvälisillä tasoilla. Vaikka kristillinen pelastusnäky onkin yksilöä koskeva, se ei ole kuitenkaan koskaan yksilökeskeinen. Päinvastoin, Jumalan pelastustarkoitukset yltävät yhteisöihin ja aina Jumalan luomaan maailmankaikkeuteen asti.

Lyhykäinen ”Epilogi: Jumalan uskollisuus ja inhimillisen kaipauksen päätepiste” kehittää viimeiseksi jääviä soteriologisia aihealueita, nimittäin pyhien kestävyttä ja heidän kirkastumistaan. Samaan aikaan luku pyrkii rakentamaan yhteyden soteriologian ja eskatologian välille painottaen kokonaisvaltaista näkyä. Lopullinen päämäärä on henkilökohtainen, yhteisöllinen ja maailmankaikkeuden kattava uudistuminen Jumalan uudessa luomakunnassa.

Kuten sanottua, tämä uudelleen muotoiltu soteriologia ei ota laajasti huomioon pelkästään kristillistä traditiota viittaamalla Raamattuun, historiaan ja nykyaikaisiin globaaleihin teologioihin. Se ottaa oppia myös muiden elävien uskontoperinteiden oivalluksista ja, milloin tarpeen, luonnontieteistä ja käyttäytymistieteistä. Tällainen on uskoakseni kristillisen teologian tulevaisuus.

Loppupäätelmiä

Pelastus on yhteinen, jakamaton. Se on Kolmiyhteisen Jumalan lahja ihmiskunnalle ja koskettaa koko luomakuntaa. Toisin kuin esimerkiksi suurissa aasialaisissa uskonnoissa, kristillinen käsitys pelastuksesta ei ole pakoa ja irtaantumista maailmasta. Päinvastoin pelastus koskettaa koko maailmaa. Jumalan valtakunnan tullessa maailma uudistetaan, sitä ei jätetä taaksemme.

Kristillinen pelastuskäsitys on huiman laaja ja monikerroksinen. Siihen kuuluvat yhtä lailla persoonallinen, yhteisöllinen ja kosminen näkökulma. Pelastus koskettaa sekä ”hengellistä” että ”maallista”. Pelastus on jo tapahtunut, se on tapahtumassa ja se tulee täydellistymään eskatologisessa tulemisessa.

Pelastustoivo ei liity vain eikä edes ensisijaisesti tulevaisuuteen – vaikka tuota näkökohtaa ei tulekaan unohtaa, kuten usein tapahtuu nykyaikana. Toivo Jumalan valtakunnan lopullisesta murtautumisesta tähän maailmaan innoittaa ja inspiroi työtä maailmamme ja ihmiskunnan hyvinvoinnin edestä.

Huolellisen pohdinnan ja teologisen argumentoinnin ohella nykyteologiassa ja kirkon julistuksessa tarvitaan luovaa mielikuvitusta. Vain

mielikuvitus – tuo mysteerinen inhimillinen kyky, joka vaeltaa paljon nopeammin kuin valo – voi tavoittaa jotakin siitä, mistä sanotaan:

*mitä silmä ei ole nähnyt eikä korva kuullut,
mitä ihminen ei ole voinut sydämessään aavistaa,
minkä Jumala on valmistanut niille, jotka häntä rakastavat.*

(1. Kor. 2:9)

Ekumeenisen teologian kyky hahmottaa pelastusta monenvärisenä ja monimuotoisena on osaltaan tulosta luovan mielikuvituksen käytöstä historian ja nykypäivän muuntuviissa elämäntilanteissa ja konteksteissa. Miksi yrittää kaventaa kolmiyhteisen Jumalan äärettömästä rakkaudesta kumpuavaa pelastustyötä johonkin rajattuun muottiin? Eikö kaikilla kristityillä ja kirkkokunnilla ole pikemminkin tarve oppia jotakin uutta toisilta?

Luterilaisen pelastusjärjestyksen vahvuus on sen ankuroitumisessa *sola*-periaatteisiin (*sola gratia, sola fide, solus Christus*). Sen, mitä syntinen ja langennut ihminen ei voi tehdä, Kaikkivaltias on tehnyt puolestamme. Me emme pelasta itseämme, meidät pelastetaan.

Luterilaisen pelastusjärjestyksen potentiaalinen heikkous on äärimmillen viety ihmisen langenneisuuden ja tahdonvapauden puutteen korostaminen. Pahimmillaan se johtaa nimikristillisyyteen ja eettiseen holtittomuuteen. Meidän on syytä katsoa sekä itään (ortodoksit) että länteen (roomalaiskatoliset, reformoidut, metodistit, mennoniitat ja muut vapaat kirkot) löytääksemme inspiraatiota elämän muuttumiseen ja pyhitykseen. Ja globaaliin helluntailaisuuteen saadaksemme armoitusta ja voimaa palvella lukemattomin eri armolahjoin arkipäivän ja seurakuntaelämän keskellä.

Pohdintakysymyksiä

- Artikkelin mukaan eri kristillisillä perinteillä olisi annettavaa myös luterilaisen pelastusnäkemysten tulkinnassa. Mitkä kirjoituksessa kuvatut ainekset olisivat sellaisia, joille olisi käyttöä tämän päivän suomalaisessa luterilaisuudessa?
- Mitä ajattelet kirjoittajan ehdottamasta kristillisestä pelastusnäystä pluralistisessa ja maallistuneessa maailmassa?

Lähteet ja kirjallisuus

- Athanasius. De Incarnatione. St. Athanasius on the Incarnation, Tr. by A. Robertson. *On the Incarnation*. Franklin Classics Trade Press 2018.
- Berkhof, Louis (1996). *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Billings, J. Todd (2020). Redemption Applied: Union with Christ. *The Oxford Handbook of Reformed Theology*, ed. Michael Allen & Scott R. Swain. Oxford, Oxford University Press, 2020; Online Publication: [10.1093/oxfordhb/9780198723912.013.32](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198723912.013.32).
- Calvin, J. (1559). *Institutio christianae religionis. Dei Verbum*. <http://katolinen.fi/dei-verbum/>.
- Irenaeus. *Adversus haereses*. Saint Irenaeus Against Heresies Complete by New Advent (Online Content).
- Kasper, Walter (1976). *Jesus the Christ*, trans. V. Green. London: Burns & Oates; New York: Paulist Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2016). *Spirit and Salvation: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, volume 4. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2019). *Christian Theology in the Pluralistic World: A Global Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2022). Soteriology. *The T&T Clark Encyclopedia of Christian Theology, Volume 3, Part II: Pneumatology*. Ed. Kirsteen Kim. London: T&T Clark.
- McClendon, James W., Jr. (1994). *Systematic Theology*, vol. 2 Doctrine. Nashville, TN: Abingdon.
- Moltmann, Jürgen (1993). *The Way of Jesus Christ*. Christology in Messianic Dimensions. Trans. Margaret Kohl. Minneapolis, Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen (2001). *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, trans. Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress.
- O'Collins, Gerald SJ & Rafferty, Oliver P. SJ (2011). Roman Catholic View. *Justification: Five Views*. Ed. Beilby, James K. & Eddy, Paul Rhodes. Spectrum Multiview Book Series.
- Pannenberg, Wolfhart (1993). *Systematic Theology*, Vol. 3. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schaff, Philipp (1890). *The Creeds of Christendom*, Vol 2: Greek and Latin Creeds. Harper & Brothers.
- Simons, Menno (1552). Reply to Gellius Faber. *The Complete Writings of Menno Simons (c. 1496–1561)*. Ed. J. C. Wenger, trans. Leonard Verduin. Scottdale, PA: Herald Press, 1956.

2 Eletty pelastus





Arki, eletty uskonto ja pelastus reformaatioajalla

Sini Mikkola

Niinpä tämän kaiken on välttämätöntä tapahtua, jotta Raamatun kirjoitukset tulevat toteen ruumiissamme. Jos ne eivät täyty meissä, pelastus ei ole mahdollinen; jos ne täyttyvät, me elämme [ikuisesti]. (WA BR 5, nro 1571.)

Martti Luther kirjoitti tällä tavoin toverilleen Justus Jonakselle vuonna 1530, kun Jonaksen kolmen päivän ikäinen vauva oli vastikään menehtynyt. Luther, joka oli itse menettänyt alle vuoden ikäisen tyttärensä Elisabethin vain paria vuotta aiemmin, osasi epäilemättä asettua surevan miehen asemaan. Lapsen menetys tuntui kipuna ruumiissa ja sielussa. Luther kuvasi toisen tyttärensä Magdalenan menetettyään: ”Liha ei halua jatkaa eteenpäin, sillä ero rakkaasta kiusaa ihmistä enemmän kuin on mahdollista kuvata. On ihana asia tietää, että hän on varmasti rauhassa ja hänellä on kaikki hyvin – ja silti olen niin surullinen.”

Lutherin katse kohdistui kuitenkin surussa viipyilyn sijaan nimenomaan taivastoivoon, ihmisen pelastukseen, kun hän lohdutti Jonasta tai muita surujen ja menetysten kanssa kamppailevia aikalaisiaan kirjeitse. Kuten aloittavasta lainauksesta käy ilmi, pelastus, Raamatun kirjoitukset ja ihminen kokonaisuutena – kehoineen kaikkineen – liittyivät kiinteästi toisiinsa Lutherin, mutta myös muiden aikalaisten ajatuksissa.

Pelastuksen teemaa käsitellään reformaation tutkimuksessa usein opillisesta näkökulmasta ja esimerkiksi osana teologisia kädenvääntöjä eri tavoin ajattelevien oppineiden kesken. Tämä teos tarjoaa myös opillisempaa

näkökulmaa reformaation teologian ja pelastuksen kysymyksiin esimerkiksi Risto Saarisen artikkelissa. Kysymys pelastuksesta liittyy kuitenkin olennaisella tavalla myös ihmisten arkipäiväiseen elämään, kokemuksiin, ajatuksiin ja tunteisiin – niin 500 vuotta sitten kuin tänäkin päivänä. Tässä kirjoituksessa pohdin ja kuvaan sitä, millä tavoin ihmisten käsitys pelastuksesta limittyi heidän arkipäiväiseen elämäänsä ja elettyyn uskonnollisuuteensa. Tarkasteluni sijoittuu erityisesti 1500-luvun Saksaan, mutta käsittelemäni esimerkit eivät ole aina kovin kaukana tästäkään päivästä.

Tätä tekstiä kirjoittaessani olen moneen otteeseen pysähtynyt sen kysymyksen äärelle, millä tavoin taivastoivon näkökulma resonoi meidän ajassamme. Onko kristinuskon lupaamalla pelastuksella sijaa tämän päivän suomalaisten elämässä? Ja jos pelastuksesta puhutaan, mitä se tarkoittaa tänä päivänä? Mistä ja mihin pelastumme? Teologiset kysymykset, kuten taivas ja helvetti, pelastus ja kadotus, jotka on aiemmin liitetty erityisesti tuonpuoleisuuteen, ovat nykyään monelle nimenomaan tämänpuoleisia kysymyksiä. Pelastus voidaan nähdä sovituksen lisäksi – tai sijasta – jo tässä ajassa toteutuvana, kokonaisvaltaisena hyvinvointina. Väitän kuitenkin, että eksistentiaaliset kysymyksenasettelut, jotka olivat läsnä 1500-luvun ihmisten elämässä, ovat tänäkin päivänä hyvin samankaltaisia. Erityisesti maailmanlaajuinen covid-19-pandemia on tuonut tämän esiin. Perustavanlaatuisina eksistentiaalisina huolenaiheina pidetään usein kuolemaa, vapautta, ulkopuolisuutta ja tarkoituksettomuutta. Vaikka siis historiallinen tilanne muuttuu aikojen myötä, ihmisyydessä itsessään säilyy paljon samankaltaisuutta. Näin on myös perustavanlaatuisten kysymysten suhteen.

Eletty uskonto (lived religion) on alun perin sosiologiasta historiatieteisiin ja teologiaan omaksuttu käsite, jolla kartoitetaan sitä, millä tavoin uskonnonharjoitus on osa ihmisten arkielämää ja miten uskonto ylipäänsä koetaan. Keskeistä on ihmisen kokemus, tunteet ja ajattelu suhteessa uskontoonsa tai hengellisyyteensä. Usein eletyn uskonnon tutkimus pitää sisällään kahtiajaon: yksilöiden kokemukset erotetaan instituutiotasolla määritellyistä opeista ja käytännöistä. Toisaalta ihminen on aina osa omaa historiallista tilannettaan ja kulttuuriaan, ja näin esimerkiksi eri instituutioiden linjaukset vaikuttavat myös yksilön kokemusten taustalla tavalla tai toisella. Eletyn uskonnon tutkimuksessa onkin yksilöön tarkentamisen ohella otettava huomioon ihmisen paikantuminen osaksi omaa aikaansa, tuon ajan asettamat rakenteet ja reunaehdot, ja tällä tavoin kontekstualisoitava ihmisten kokemukset.

Meidän ajassamme yksilön kokemusten tarkastelu suhteessa uskonnollisiin instituutioihin ja uskonnollisiin kysymyksiin ylipäänsä on varsin tuttu ja ehkä arkinenkin ilmiö. Se näkyy monenlaisissa uskonnollisiin identiteetteihin liittyvissä keskusteluissa, joissa saatetaan esimerkiksi todeta, että ”uskon, mutta en niin kuin kirkko opettaa.” Kirkon tutkimuskeskuksen viimeisimmän nelivuotiskertomuksen (Salomäki et al. 2020) mukaan noin puolet suomalaisista identifioi itsensä uskonnollisiksi ja toinen puolikas ei-uskonnollisiksi tai ateisteiksi. Tämä tarkoittaa sitä, että myös luterilaisen kirkon piirissä, johon kuului 2020-luvun alussa noin kaksi kolmesta suomalaisesta, on paljon ihmisiä, jotka eivät pidä itseään uskonnollisina. Toisaalta kirkon jäsenet myös määrittelevät omaa uskonnollista identiteettiään hyvin monimuotoisesti: he voivat kokea olevansa esimerkiksi henkisiä, hengellisiä, etsijöitä, uudestisyntyneitä kristittyjä tai agnostikkoja.

Tämä uskonnollisten identiteettien moninaisuus omassa ajassamme tarkoittaa kääntäen sitä, että perinteinen kristillinen oppi on ”uskottavuuskriisissä”, lainatakseni tutkija Kimmo Ketolan käyttämää käsitettä. Ketolan mukaan yleisuskonnollisuus ja siihen kuuluvat uskomukset, kuten usko kuolemanjälkeiseen elämään tai henkiolentoihin, ovat säilymässä, kun taas spesifisti kristilliset opit, esimerkkinä pelastusoppi, eivät samalla tavoin ole. Jopa 80 prosenttia suomalaisista ei täysin hyväksy kristillistä pelastusoppia. Kristinuskoa ei pidetä ainoana tienä pelastukseen edes kaikkien vahvimmin kirkon oppiin sitoutuvien keskuudessa. (Ketola 2020, 88–89.)

1500-luvun tavallisen ihmisen kokemusta tutkittaessa meillä ei ole saatavilla gallup-tietoja. Säilyneet lähteet kuvaavat ensi sijassa sitä, millä tavoin oppineet teologian ja uskon asiantuntijat tai teologisesti valveutuneet maallikot yhtäältä sanoittivat omaa kristillistä uskoaan ja toisaalta pyrkivät luotsaamaan muita oikeaksi katsomiensa opillisten tulkintojen suuntaan. Toisin sanoen meidän on useammin mahdollista päästä kiinni ihanteisiin, odotuksiin ja normeihin, joita ihmisille asetettiin. Niin sanotuista tavan ihmisistä saadaan kenties eniten välähdyksiä esimerkiksi piispojen visitaatio- eli piispantarkastuspöytäkirjojen tai oikeuden pöytäkirjojen välityksellä. Visitaatiopöytäkirjoista saadaan tietoa esimerkiksi anabaptisteina eli uudelleenkastajina pidettyjen kyläläisten uskonkäsityksistä, joskin näille tiedoille leimansa antavat paitsi kuulustelijan kysymystentteon tapa myös esimerkiksi kirjurin valinnat siitä, mitä kirjoittaa ylös.

Koska varsinaisiin yksilöiden kokemuksiin on haasteellista, monessa tapauksessa mahdotontakin päästä käsiksi, keskityn 1500-luvun

elämänkaarajatteluun yleisesti sekä joidenkin sellaisten aikalaisten ajatteluun, josta meille on jäänyt lähteitä. Lähestyn näin ollen reformaatioajan ihmisen arkielämää pelastuksen näkökulmasta tarkastelemalla inhimillistä elämänkaarta siihen kuuluvine rituaaleineen. Pohdin syntymän ja kasteen, sopivaksi katsotun elämäntavan, sairauden sekä kuoleman ja hautaan siunaamisen näkökulmia. Aikalaisista siteeraan useimmin Martti Lutheria erityisesti siksi, että häntä pidetään luterilaisen perintemme keskeisimpänä yksittäisenä auktoriteettina.

Syntymästä kuolemaan: taivastoivo ja arkipäivä

Muistatko näyn teiden varsilla nököttävistä puhelinpylväistä, joihin oli yksi toisensa jälkeen kiinnitetty juliste ”Jeesus tulee, oletko valmis?” Pylväisiin ei enää saisi kiinnittää mainoksia, mutta sitkeästi näitä julisteita näky edelleen siellä täällä. En tiedä, minkä verran ne ovat puhutelleet oman aikamme ihmisiä, mutta tuo kysymys kertoo mainiolla tavalla 1500-luvun ihmisen elämäntodellisuudesta, jossa eskatologinen odotus väritti vähintään aika ajoin arkipäiväistä elämää. Reformaatioajan ihmiselle, kuten sukupolville ennen häntä, maailma oli kosminen taisteluketä hyvän Jumalan ja paholaisen välillä. Kummankaan olemassaoloa ei yleensä kyseenalaistettu, vaan pikemminkin kummankin lähettiläiden, hyvien ja pahojen henkien tai enkelien ja demonien, ajateltiin toimivan aktiivisesti maailmassa. Paholaisen uskottiin alituisen houkuttelevan ihmisiä harhaan ja syntiin käytyreidensä avulla, ja esimerkiksi sairaudet tulkittiin usein Jumalan rangaistuksina. Ihmisen keskimääräinen elinajan ennuste oli huomattavasti lyhyempi kuin nykyään ja kuolema oli jatkuvasti läsnä muun muassa monien sellaisten sairauksien vuoksi, joihin nykyään on elämää säilyttävä lääketieteellinen hoito. Näin ihmisen oli oltava jatkuvasti valmiina paitsi jättämään inhimillinen elämä, myös elämään Jumalan silmissä mahdollisimman otollista elämää, jotta kuoleman jälkeen odottaisi ilo eivätkä helvetin tuskat.

1500-luvun ihmiselle pelastus tarkoitti siis yksinkertaisesti sanottuna pääsyä taivaaseen, ikuisen iloon ja Jumalan näkemiseen viimeisen tuomion

jälkeen. Kysymys siitä, millä tavoin pelastus olisi parhaiten saavutettavissa, lienee tämän päivän teologeille yksi tutuimmista reformaatioaikaan liittyvistä kiistakapuloista. Tekojen painottamisen, aneiden oston ja kiirastuliopin kritiikki olivat kirkon reformoimista kannattavien teologiien keskuudessa joitakin tämän keskustelun kärjistä. Martti Lutherille tekojen korostaminen pelastuksen mahdollistajana oli suorastaan paholaisen juoni, jolla tämä houkutteli ihmisiä pois oikeasta uskosta. Hyvien tekojen olisi kuitenkin tullut kummuta oikeasta uskosta kuin itsestään, kuten Luther ajatteli.

Ylipäänsä koko 1500-luvun reformatorinen liikehdintä Lutherista kastaajiin eli anabaptisteihin ja kaikkiin muihin kietoutui kysymykseen pelastuksesta. Monet odottivat pian tulevaa maailmanloppua ja Jeesuksen toista tulemistä, minkä vuoksi oli kiire toimia ja yrittää pelastaa mahdollisimman moni. Kysymys Jumalan tahdon toteuttamisesta ja uskollisuudesta Kristukselle yhdisti niin teologeja kuin teologisesti valveutuneita maallikkoja yli tunnustuskuntarajojen – toki ne varsinaiset tavat, joilla Jumalan tahtoa parhaiten toteutettiin, vaihtelivat reformaation eri haaroissa ja eri yhteisöjen ja yksilöiden keskuudessa. Arkisen elämän suhteen luterilaisten keskuudessa otollisuus Jumalalle ja pelastustoivo tarkoittivat sekä jatkuvuuksia suhteessa aiempiin tulkintoihin että myös uusia painotuksia.

Sopiva elämäntapa ja pelastus

Usein reformaation tutkimuksessa esitetään väite, että avioelämä olisi ollut ainoa oikea tapa elää inhimillistä elämää luterilaisten keskuudessa. Tosi-asiassa protestanttisille alueille esimerkiksi Saksassa jäi toimintaan lukuisia luostareita, joissa useimmiten luovuttiin elinikäisistä luostarilupauksista ja sitouduttiin elämään esimerkiksi Augsburgin tunnustuksen (1530) mukaan. Myös Suomessa Naantalın luostari sai toimia – uusia sisaria kuitenkin enää ottamatta – siihen saakka, kun viimeinen sisar kuoli vuonna 1591. Monet reformaattorit eivät nähneet tässä ilmiössä ongelmaa, sillä heille luostarielämän reformoiminen oli olennaisempaa kuin sen jyrkkä kieltäminen. Esimerkiksi Saksan ja Englannin reformaattoreiden yhdessä laatimissa Wittenbergin artikloissa (1536) todetaan:

Mikäli nyt luostarielämään kykenevät tahtovat mieluummin pysyä siellä, missä väärinkäytökset ja väärä jumalanpalvelus on hävitetty [...] emme tuomitse sitä. Otamme huomioon, että luostareissa on elänyt paljon oikean asenteen omaavia pyhiä ihmisiä. (WiA 1905 [1536], 75.)

Luther oli näillä linjoilla myös, sillä huolimatta poleemisten kirjoitustensa kriittisestä sävystä hänkin hyväksyi kontemplatiivisen elämän, kunhan sitä oli reformoitu. Vuonna 1534 hän kiitteli esimerkiksi Herfordin yhteisen elämän sisarten ja veljien yhteisöä oikeanlaisesta kristillisestä elämästä todeten: ”Toivon todella, että tällaista väkeä olisi enemmän [...] sillä he ovat hyödyllisiä, koska he pitävät evankeliumin asiaa esillä” (WA BR 7, nro 2144).

Ajatus avioelämästä kristityn luomisen mukaisena osana löytyy kuitenkin reformaattorien teksteistä voimakkaana, jopa propagandanomaisena viestinä. Keskeinen ajatus oli, että siinä missä oikein eletty luostarielämä sopi joillekin harvoille, avioelämä sopi ehdottomasti valtaosalle. Esimerkiksi Luther satoi avioliiton Jumalan luomistahtoon ja pelastukseen monissa teksteissään todeten muun muassa:

[...] kaikki kaihtavat avioliittoa, koska heillä saattaisi olla murhetta lasten kantamisessa – tämä koskee naista – tai miehellä [olisi murhetta], koska hänen täytyy elättää ja ruokkia vaimonsa ja lapsensa, mihin liittyy väivännäköä ja työtä. Kukaan ei halua kantaa tätä taakkaa, mutta se on kannettava. Jos et ota vaimoa ja syö leipääsi otsa hiessä, Jumala ottaa rangaistuksensa ruumiistasi ja asettaa sen sielullesi. Se ei ole hyvä vaihtokauppa. [...] siellä, missä ihmiset ovat uskossa, he passittavat itsensä suoraa päätä [avioliittoon] ja kantavat tämän taakan iloisesti – he ottavat vaimon, tekevät työtä ja antavat elämänsä olla tuskallista. (WA 24, 103.)

Koska tarve lisääntymiseen oli Jumalan ihmisiin istuttama ja lankeemuksen vahvistama asia, aviollisen elämän viettäminen kaikkine risteineen oli olennainen myös pelastustoivon näkökulmasta. Myös pappisavioliittojen vähittäinen salliminen kertoo avioliittoinstituution merkittävydestä paitsi protestanttisen teologian myös papiston arkielämän näkökulmasta. Huomattavaa on, että yleisten mielikuvien mukaan avioliiton taakka liittyi lankeemuksessa määriteltyihin, sukupuolittuneisiin rangaistuksiin: miehelle elatukseen ja naiselle synnyttämiseen. Tämä johti muun muassa kysymykseen siitä, saavuttivatko naiset pelastuksen synnyttämällä (vrt. 1.

Tim. 2:15). Esimerkiksi Luther lohdutti synnyttäviä naisia ajatuksella siitä, että mikäli he kuolisivat synnytyksessä, se olisi vain kunniakasta, sillä se tapahtuisi Jumalalle parhaiten kuuliaisuutta osoittavan teon hetkellä. Lutherin lohdutuksessa näkyy mainiosti aikalaistodellisuus, jossa tutkijoiden arvion mukaan noin yhdessä sadasta synnytyksestä äiti kuoli. Avioliitossa elävä nainen oli raskaana keskimäärin vaille kymmenen kertaa elämänsä aikana, joten kuolemanriski oli suurehko. Toki se oli huomattavasti pienempi kuin riski kuolla elämän alkumetreillä: joidenkin arvioiden mukaan jopa neljännes alle yksivuotiaista kuoli, ja noin puolet alle kymmenvuotiaista. Niin lapsi- kuin lapsivuodekuolleisuudessa oli tosin suuria alueellisia eroja.

Ero aiempaan ajatteluun on kuitenkin edellisessä Lutherin ajatuksessa merkittävä: keskiajan teologit olivat nimittäin yleisesti ottaen arvelleet naisen olevan paholaisen vaikutuspiirissä synnytyksen aikaan. Näin voi ajatella, että protestanttiset ajattelijat olivat vaikuttamassa positiivisesti naisten arvostukseen synnytyksen suhteen painottamalla sitä Jumalaa parhaiten miellyttävänä tekona. Kuten Luther totesi: ”Jos et olisi nainen, niin varmasti toivoisit olevasi sellainen jo yksin tämän työn takia, [...]” On kuitenkin huomattava, että naisen rituaalinen puhdistaminen kirkottamalla pysyi osana myös luterilaista perinnettä, joskaan luterilaiset kirkottamiskaavat eivät sisältäneet yhtä paljon viittauksia naisen saastaisuuteen ja syntisyyteen kuin katoliset vastaavat. Kirkottaminen oli perinne, jota naiset usein itse pitivät yllä ja vaativat sen jatkumista. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirjassa kirkottaminen säilyi jopa vuoteen 1963 saakka.

Synnytystä ei kuitenkaan pidetty itsessään pelastavana tekona – muutoinhan myös ei-kristityt naiset pelastuisivat sen kautta. Lutherin mukaan kristityn naisen oli kuitenkin olennaista kantaa, synnyttää ja kasvattaa lapset hurskaassa kristillisessä uskossa. Eksistentiaalisesta näkökulmasta äitien – ja toki laajemminkin koko perheinstituution – korostamisella Jumalan tarkoittamana elämänmuotona pyrittiin luomaan tarkoituksenmukaisuutta ja mielekkyyttä aikalaisten elämään. Se, mitä naiset itse ajattelivat synnytystehtävästään, ei ole kovin helposti selvitettävissä. Usein tavallisten pariskuntien ja synnyttävien naiset kokemukset ovat jääneet – jos ovat – aviomiesten pitämiin päiväkirjoihin eli naisten kokemukset suodattuvat heidän miestensä kautta. Yleisesti ottaen perheenisien päiväkirjojen valossa näyttää siltä, että aviomiehet olivat eniten huolissaan vaimonsa ja syntyvän lapsensa menettämisestä, kun taas vaimot olivat enimmäkseen huolissaan synnytyksen aiheuttamasta kivusta. Pelastuminen oli näin synnyttävien

naisten näkökulmasta kenties erityisesti tämänpuoleinen kysymys ja liittyi konkreettisesti pelastumiseen kovista tuskista. Se, kuinka kirkaana varsinainen taivastoivo siinteli synnytyskipujen keskellä, lienee vaihdellut yksilötasolla.

Kasteesta kuolemaan

Katolisessa perinteessä sakramentit olivat keskeinen osa elämänkaarijat-telua. Seitsemän sakramenttia olivat merkitemässä inhimillisiä elämänvaiheita ja viestivät ihmisen osallisuudesta kristittyjen yhteisöön. Protes-tanttien pitäytyessä vain kahteen sakramenttiin näiden merkitys yhtäältä korostui, mutta toisaalta niiden yhteys elämänkaaren eri etappeihin heik-keni. Kasteesta tuli yhä painotetummin virallinen merkki kirkon ja yhteis-kunnan yhteyteen kuulumisesta, ja kirkonkirjoihin merkittiin niin kastetun kuin hänen vanhempiansakin nimet. Isän roolin korostuminen näkyy siinä, että hänen läsnäoloaan kasteessa edellytettiin uudella painokkuudella – aiemmin olennaisinta oli ollut kummien läsnäolo. Äiti oli isän ja kummien lisäksi tervetullut, mutta käytännössä äidit jäivät usein kotiin sen vuoksi, että lapsivuodeaika oli menossa eikä heitä ollut vielä kirkotettu.

Kasteen teologinen merkitys pysyi joltisenkin samana: koska kastamaton lapsi oli paholaisen uhan alainen, hänet tuli kastaa mahdollisimman pian syntymän jälkeen. Martti Lutherin laatiman kastekaavan (1529) mukaan lapsesta tuli Jumalan oma ja Kristuksen sisarus kasteessa ja hän pääsi samalla vapaaksi paholaisen vallasta, joskin paholaisen toki ajateltiin kiu-saavan ihmistä läpi elämän kasteesta huolimatta. Luther ymmärsi kasteen uudestisyntymisenä, kuten hän totesi psalmia 22 selittäessään:

Jumala tosin lahjoittaa heillekin [ihmisille] huolenpitonsa vapaaehtoisesti, mutta hän ei täyty heitä luottamuksella ja Pyhällä Hengellä ennen kuin he ovat uudestisyntymisen kautta muuttuneet ja heidät on uudestaan vedetty esiin äidin kohdusta, nimittäin kirkosta. Vasta sitten he lepäävät sen rinnoilla ja luottavat Jumalaan, ja ovat siten hengessä sitä, mitä Kristus oli ruumiillisesti ja hengessä. (WA 5, 625. Suomennos teoksesta Luther II, 607.)

Kristillisen elämän ja pelastuksen näkökulmasta olennaista on myös, että kastetoimituksen sukupuolittuneisuus häivytettiin. Siinä missä aiemmin vauvan sukupuoli määritti valittavia rukouksia ja eksorkismeja, Lutherin kastekaavassa kastetoimitus hoidettiin sukupuolesta riippumatta samantyyppisin sanankääntein. Vaikka 1500-luvun yhteiskunnassa sukupuolten välillä oli arkisessa elämässä selkeitä hierarkioita, suhteessa pelastukseen ihmiset käsitettiin samanarvoisiksi. Esimerkiksi Luther korosti Paavalin galatalaiskirjettä seuraillen, että ”pelastuva ei ole neitsyt tai siveä, vaan kristitty. Kristuksessa ei ole miestä tai naista, ei neitsyttä tai vaimoa, tai tämänkaltaisia erotteluita, vaan yksi usko, yksi kaste, yksi Herra.” (WA 8, 652. Vrt. Gal. 3:28.)

Vaikka kastea kutsutaan kastekaavassa muun muassa ”pelastavaksi tulvaksi”, käytännössä kasteen ja pelastuksen välille ei voinut vetää yhtäläisyysmerkkejä. Näin siksi, että kaste tuli elää todeksi jokapäiväisessä elämässä, jotta sillä olisi merkitystä pelastuksen kannalta. Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että ihmisen ajateltiin kamppailevan kasteesta huolimatta kaikenlaisten syntien kanssa läpi elämänsä, ja tähän taisteluun tuli olla valmis eikä jäädä joutilaana odottelemaan tulevaa elämää. Luther muistutti, että ”hengellinen kaste, synnin upottaminen, kestää koko elämämme ja toteutuu vasta kuolemassa [...] hengellinen syntymä, armon ja vanhurskauden lisääntyminen tosin alkaa kasteesta, mutta kestää sekin kuolemaan, jopa viimeiseen päivään saakka.” (WA 2, 727. Suomennos teoksesta Luther I, 544.)

Kiinnostavaa luterilaisessa kastekaavassa on niin sanotun vieraan uskon merkityksen alleviivaaminen. Papin ja kummien hurskautta sekä tositarkoitusta korostettiin monin tavoin – jopa siinä määrin, että niiden puutteen ajateltiin mahdollisesti vaikuttavan ihmisen pelastuskelpoisuuteen myöhemmin. Luther spekuloi, että kastetun turmeltuminen saattoi johtua toimittajan ja kummien välinpitämättömydestä ja kevytmielisestä rukoilusta. Kaikkien läsnäolijoiden, erityisesti kummien, oli erityisen tärkeää ymmärtää kasteen valtava merkitys, minkä vuoksi Luther totesi myös kääntäneensä kastekaavan: ”Niinpä olen saksantanut kastekaavan ja ruvennut kastamaan saksaksi, että kummit ja muut avustajat heräisivät lujempaan uskoon ja vakavampaan hartauteen.” Kummien merkitys kasteessa oli joka suhteessa suuri: he puhuivat lapsen suulla ja sitoutuivat kristilliseen uskoon hänen puolestaan. Kastekaavassa vanhempia (eli käytännössä isää) ei puhutella lainkaan, mutta kummit käyvät vuoropuhelua papin kanssa lapsen sijasta ja ottavat lapsen vastaan papilta kastamisen jälkeen.

Perheiden näkökulmasta kaste oli merkityksellinen rituaali ja sitä oli totuttu juhlimaan jopa varsin näyttävästi asiaankuuluvine pöytäpitoineen. Reformaatioajalla sekä maalliset että kirkolliset auktoriteetit pyrkivät suitsimaan kastejuhlintaan käytettyä aikaa ja rahaa, siinä kuitenkin aina kovin hyvin onnistumatta. Perheet valitsivat myös kummit huolella, mutta eivät usein samoilla kriteereillä, mitä kirkko painotti. Kirkolliset auktoriteetit alleviivasivat kummien oikean uskon merkitystä ja tietyn opillisen tason saavuttamista. Perheiden näkökulmasta kummien valinnassa olennaista oli hyvien suhteiden luominen. Usein perheet pitivät näin ollen käytännön näkökulmia kristillistä hyveellisyyttä tärkeämpänä: esimerkiksi sitä, että kummisuhteen kautta oli mahdollista luoda perhettä ja sukua palvelevia, uusi verkostoja tai vahvistaa jo olemassa olevia. Olemassa olevien verkostojen vahvistaminen näkyy myös teologien keskuudessa. Esimerkiksi Luther pyysi kollegansa Nikolaus von Amsdorfin kolmannen lapsensa Magdalenan kummiksi, joskin kristillisesti valveutuneella tavalla: ”Niinpä pyydän Teidän Armoanne ottamaan vastaan kristillisen tehtävän ja tulemaan tälle poloiselle pakanalle hengelliseksi isäksi ja auttamaan hänet pyhään kristinuskoon taivaallisen, kunnia-arvoisan kasteen sakramentin kautta.” (WA BR 5, nro 1415.)

Kasteen sakramentin yhteisöllis-eksistentiaalinen merkitys oli nähdäkseni merkittävä, sillä se loi yhteenkuuluvuutta ja osallisuutta, ja ikään kuin piirsi raamit kristittynä kasvamiseen ja elämiseen. Samalla se oli jo valmistautumista elämän päättymiseen. Luterilaisen kirkon historiaan ja eksistentiaaliin kysymyksiin peilaten se työ, jota kirkossamme nyt 2020-luvun alussa tehdään kasteen merkityksen vahvistamiseksi ihmisten tietoisuudessa, on hyvin tärkeää.

Jos kasteella oli oma merkityksensä ihmisen elämän ja pelastumisen näkökulmasta, myös ja erityisesti elämän päättymiseen liittyvät rituaalit olivat pelastuksen ja eksistentiaalisten kysymysten kannalta erittäin olennaisia. Monenlaiset syyt johtivat kuolemaan, ja sairauksista etenkin lavantauti, punatauti, ruttoepidemiat, influenssat ja isorokko olivat merkittävässä osassa. Keskiajalla kehittynyt *ars moriendi*, kuoleminen taiteenlaji piti sisällään ajatuksen kosmisesta taistelusta hyvän ja pahan välillä myös kuolinvuoteella: ulkoiset rituaalit ja kuolevan käyttäytyminen sanelivat jälkeenjääneille sen, millainen kohtalo vainajaa todennäköisimmin tuonpuoleisessa odotti. Ennen reformaatioaikaa ihmisen viimeisiä hetkiä painotettiin jopa siinä määrin, että kuolinvuodekäyttäytymisen voitiin katsoa määrittävän

pelastumisen lähestulkoon riippumatta siitä, miten ihminen oli elänyt elämänsä muuten. Se, että kuoleva osoitti kipua tai vaikutti epätoivoiselta, tulkittiin helpostikin merkiksi siitä, että pelastus ei olisi hänen osansa. Pappilla oli tässä kuolinvuodeperformanssissa oma, olennainen merkityksensä asianmukaisten rituaalien hoitajana: hän jakoi viimeiset sakramentit eli viimeisen voitelun, ripin ja ehtoollisen, pirskonteli kuolevan päälle pyhää vettä ja hoiti avustajineen myös muita tehtäviä.

Reformaatioajalla ajatus siitä, että kuolinvuodekäyttäytyminen määritteli elämänlaadun ja mahdollisuudet pelastumiseen, torjuttiin. Tämä liittyi teologisesti samaan asiaan kuin kiirastuliopin kieltäminen: ajatukseen siitä, että ihminen ei voi vaikuttaa pelastumiseensa omine tekoineen, vaan se oli Kristuksen sovitusyön ja Jumalalta saadun anteeksiantamuksen, armon ja uskon lahjan ansiota. Tästä huolimatta rauhallisen, hyvän kuoleman odotus jatkui käytännössä voimakkaana. Justus Jonas, joka saarnasi Lutherin hautajaisissa 1546, painotti Lutherin valmistautuneen kuolemaansa kokonaisen vuoden päivät ja totesi tämän jättäneen (esimerkillisesti) kaiken huolensa Jeesuksen käsiin kuolinhetkellään eikä pelänneen. Papin merkittävyys inhimillisen elämän viimeisillä hetkillä väheni joka tapauksessa huomattavasti: jos pappi oli aiemmin ollut sakramenttien toimittamisineen ikään kuin pelastuksen tuova välikappale, tämä rooli ei ollut enää itsestään selvä. Toisaalta papin odotettiin edelleen toimittavan syntien anteeksianton ja viimeisen ehtoollisen, samoin hänen merkityksensä sekä kuolevien että omaisten lohduttamisessa oli keskeinen.

Miten sitten lohduttaa kuolevia ja omaisia tilanteessa, jossa kiirastulioppi oli kiistetty ja ihmisen tie vei varsin paljon yksioikoisemmin joko kadotukseen tai taivaaseen? Veikö se jompaankumpaan heti kuoleman jälkeen? Lutherin mukaan ajallisessa kuolemassa sielu erkani ruumiista ja sielut nukkuivat viimeiseen päivään saakka (vrt. 1. Tess. 4:13–17). Monet papit muistuttivat niin ikään, että kuolleet herätettäisiin vasta viimeisenä päivänä. Toisaalta esimerkiksi Lutherin kerrotaan todenneen tyttärensä Magdalenan hautajaispäivänä saattoväelle: ”Suruni pitäisi tehdä teidät iloiseksi! Olen lähettänyt taivaaseen pyhimyksen, kyllä, elävän pyhimyksen! [...] Olen iloinen, että hän on siellä; hän ei enää kärsi lihan suruista.” (WA TR 5, nro 5494.)

Ajatus siitä, että ihmisen sielu siirtyi Jumalan luo heti kuoleman jälkeen, vaikka hänen ruumiinsa nousi ylös vasta viimeisenä päivänä, näkyy myös ajan hautajaissaarnoissa. Yksi esimerkki näistä on maallikkoteologi Katharina Schütz Zell (1498–1562), joka aikansa naiselle epätyypillisesti saarnasi

edesmenneen miehensä, pastori Matthias Zellin haudalla vakuuttaen muun muassa: ”Tiedän, että hän [mieheni] ei ole joutunut tuomiolle, vaan hän elää Kristuksessa ja Kristuksen kanssa ja näkee [parhaillaan] Hänen kunniansa [...]” (Schütz Zell 1999 [1548], 85). Käytännössä papit – ja mitä ilmeisimmin myös monet maallikkoteologit – suhtautuivat seurakuntalaisiaan lohduttaessaan yleensä positiivisesti ihmisen kuolemanjälkeiseen kohtaloon. Tämä nousi jo siitä käytännön syystä, että muutoin kiirastulen kiistäminen olisi voinut nostaa paljonkin vastustusta kansassa, jolla ei ollut enää mahdollisuutta vaikuttaa omaan tai rakkaidensa kohtaloon hyvitysteoin. Yleisesti ottaen reformaatioajalla jouduttiinkin tekemään usein monenlaisia käytännön kompromisseja uusien teologisten painotusten ja syvälle iskostuneen kansanhurskauden välillä.

Äkillinen kuolema tai itsemurha oli aikalaisten mielestä karmiva kohtalo, sillä silloin ihmisellä ei ollut mahdollisuutta valmistautua kuolemaansa asianmukaisella tavalla. Toisaalta myöskään kulkutautien kuten ruton riehuessa ja niittäessä ihmisiä sankoin joukoin kuolinvuoteen performansseille ei ollut aikaa tai mahdollisuuksia. Asianmukaisten hautaan siunaamisten sijaan ruumiit saatettiin heittää yhteishautoihin. Äkillisen kuoleman elementti liittyi usein kummitustarinoihin, joissa maan päälle vaeltamaan jääneet kuolleet ahdistelivat eläviä. Itsemurha oli reformaatioajalla rangaistava rikos ja se nähtiin merkinä paholaisen toiminnasta ihmisessä. Tämä ajattelutapa kantoi ainakin 1700-luvulle asti. Itsemurhan tehneet voitiin stigmatisoida myös hautajaisrituaalien kautta: heitä ei haudattu kirkkomaahan ja heidät esimerkiksi saatettiin haudata kasvot alaspäin, jotta he eivät pääsisi nousemaan ylösnousemuksen päivänä.

Papeilla oli kuitenkin myös tendenssi tulkita itsemurhatilanteita parhain päin. Tämä tulee ilmi Margarethe-lesken (sukunimi ei tiedossa) tapauksesta, jossa Luther toimi pastoraalisena lohduttajana. Lohdutuskirje, jonka Luther kirjoitti leskelle tämän miehen kuoleman jälkeen, käsittelee selvästi miehen itsemurhaa. Luther kirjoitti:

Sinua tulisi ensinnäkin lohduttaa se, että siinä kovassa taistelussa, jota aviomiehesi kävi, Kristus voitti viimein ja miehesi kuoli oikeassa mielen-tilassa ja kristillisessä luottamuksessa Herraamme. [...] Se, että miehesi aiheutti itselleen vammoja saattaa johtua siitä, että paholaisella on valta yli ruumiinjäsentemme, ja hän on voinut ohjata miehesi kättä, jopa tämän omaa halua vastaan. Sillä jos miehesi olisi tehnyt sen omasta

vapaasta tahdostaan, hän ei olisi varmasti tullut omaksi itsekseen ja kääntynyt sellaiseen Kristuksen tunnustamiseen kuin hän teki. Kuinka usein pahalainen rikkoo erinäisiä käsivarsia, kauloja, selkiä ja kaikkia ruumiinjäseniä? Hän voi olla ruumiin ja ruumiinjäsentemme herra vastoin meidän tahtomme. (WA BR 4, nro 1366.)

Vaikka Luther oli varma, että pahalainen oli saanut Margarethen miehen riistämään hengen itseltään, hän kuitenkin painotti lohdutuskirjeessään ennen kaikkea toivon näkökulmaa. Tärkeintä Lutherin mielestä oli, että menehtynyt mies oli kuitenkin ennen kuolemaansa päässyt oikeaan, kristilliseen mielentilaan ja antanut itsensä Kristukselle. Kirjeessä näkyy Lutherille muutenkin tyypillinen tapa kohdata erityisesti naisten kärsimystä ymmärtäen, rakentavasti sekä toivoa ja lohtua alleviivaten. Miesten kärsimystä Luther käsitteli hieman eri tavoin, painottaen miehen kykyä ja velvollisuutta selvittää surusta ja vaikeuksista. Tämän kaltaisessa pastoraalisessa lohduttamisessa näkyvätkin mainiosti ajan sukupuolittuneet odotukset ja normit, joskin päämäärä oli kaikkien lohdutettavien suhteen sama: saada nämä vakuuttumaan Jumalan kaikkivoipaisuudesta, hyvästä tahdosta ja rakkaudesta ihmisiä kohtaan sekä kristityn velvollisuudesta luottaa Jumalaan ja tämän suunnitelmiin.

Jeesus tulee, vai tuleeko?

Reformaatioajan ihmisille elämän epävarmuus oli monilla tavoin osa jokapäiväistä arkielämää. Myös kuolema oli osa arkipäivää ja sen kohtaamiseen piti varustautua jatkuvasti. Näin kysymys kuolemanjälkeisyydestä ja tuonpuoleisesta oli ihmisten mielissä relevantti tavalla, jota tämän päivän suomalaisen luterilaisen voi olla vaikeaa tavoittaa. Pelastus oli jotakin, mikä takasi elämisen jatkuvuuden myös kuoleman jälkeen ja lupasi parempaa tulevaisuutta tuonpuoleisessa. Se oli tilinteon hetki, jolloin maanpäälliset vääryydet korjattiin, eli siinäkin mielessä ajatus kuolemanjälkeisyydestä saattoi olla toivoa-antava.

Omassa ajassamme elämme sen sijaan helposti kaikkivoipaisuuden kuvitelmassa. Ihmiset elävät pidempään ja terveempinä kuin koskaan aiemmin. Rikkaimmat antavat pakastaa itsensä, jotta voivat teknologian mahdollisesti

tarpeeksi kehittyessä jatkaa elämäänsä, ja hurjimmissa ennusteissa tuleville sukupolville povataan satojen vuosien elinikää. Vaikka nämä ovat äärimmäisiä esimerkkejä, on selvää, että tuottaessaan yhä enenevästi omaa hyvinvointiaan ihmisellä ei ole arjessaan tarvetta huolehtia mahdollisesta pelastuksestaan edeltäjiensä tavoin. Kuolemanjälkeisyys ei siis ole ollut meille samalla tavoin polttava kysymys kuin aiemmillemme sukupolville.

Paula Vesalan ja Mira Luodin duo PMMP lauloi kappaleessaan ”Jeesus ei tule oletko valmis” vuonna 2012:

*Jeesus ei tule oletko valmis
Jeesus ei tule oletko valmis
Ennen ilmestyskirjaa on ostos-tv
Brändityöryhmä, CV*

Kappale kertoo paljon olennaista 2000-luvun länsimaisen ihmisen todellisuudesta, joka on leimallisen täynnä tämänpuoleisia asioita. Inhimillinen kaikkivoipaisuus, jonka varaan elämämme on monelta osin rakennettu, on kuitenkin harha. Tämän on viime aikoina todistanut erityisesti covid-19-pandemia. Kotimaa uutisoi maaliskuussa 2021, että covid-19-pandemia on vähentänyt kirkosta eroamista jopa siinä määrin, että loka-maaliskuussa (2020–21) eronneita oli 20 prosenttia vähemmän kuin vuotta aiemmin samalla ajanjaksolla. Yhtenä syynä ilmiöön jutussa pohdittiin sitä, että ihmisten katseet ovat kenties kääntyneet poikkeusaikana polttavimpiin asioihin kuin kirkosta eroamisen pohtimiseen.

Väittäisin kuitenkin, että tämä ilmiö liittyy vahvasti eksistentiaaliseen pohdintaan ja siten olennaisesti myös pelastuksen kysymyksiin. Monissa sekä kotimaisissa että kansainvälisissä tutkimusprojekteissa on käynyt ilmi, että korona-aika on lisännyt elämän merkityksellisyyden kriisiä. Kotimaisista tutkijoista erityisesti Suvi-Maria Saarelainen on tuonut esiin, että merkityksellisyyden kriisiä on varsinkin nuoremmissa sukupolvissa, joissa pandemia on eristänyt ikätovereista sekä lisännyt huomattavasti ymmärrystä omasta ja toisten haavoittuvuudesta ja kuolevaisuudesta. Nämä sukupolvet ovat juuri niitä, jotka keskimäärin todennäköisimmin eroavat kirkosta.

Erityisesti koronakriisin valossa näyttäisi siis siltä, että perustavanlaatuiset eksistentiaaliset kysymykset ainakin kuolemaan, osallisuuteen ja ulkopuolisuuteen tai tarkoituksettomuuteen liittyen ovat loppujen lopuksi ihmisiä yli aikojen yhdistäviä. Erityisesti, kun uskomus omasta

kaikkivoipaisuudesta kyseenalaistuu, nousee tarve etsiä elämän mielekkyyttä ja merkitystä muualta. Tämä mekaniikka on, uskaltaisin sanoa, melko tyypillistä ihmisille ajasta ja kontekstista riippumatta. Vaikka inhimillisen elämän reunaehdot muuttuvat jatkuvasti, ihmisyydessä itsessään on paljon samaa eri aikoina. Kirkosta eroamisen vähentymisen perusteella näyttää siltä, että kristilliset kirkot voivat edelleen tarjota relevantteja näkökulmia myös tämän ajan ihmisten kysymyksiin. Kirkon toiminta inhimilliseen hätään ja kärsimykseen vastaamisessa, mistä sitä on erityisesti kiiteltä kriisi-aikoina, on nähdäkseni aivan olennaista myös pelastuksen näkökulmasta. Me emme kykene olemaan kristuksia itse itsellemme, vaan vastavuoroisesti toinen toisillemme ja luomakunnalle.

Martti Luther kirjoitti maallikkoteologi Katharina Schütz Zellille vuonna 1524 osoittamansa kirjeen loppuun: "Toivon Sinulle kaikkea hyvää, armoa ja vahvuutta, että Sinä säilytät nämä kiitoksella joka ikinen päivä siihen saakka, kun näemme kaikki toinen toisemme ja iloitsemme, kuten Jumala tahtoo." Hyvää ja armoa on julistettava myös tänä päivänä sanoin ja erityisesti teoin, rinta rinnan sen muistuttamisen kanssa, että loppujen lopuksi kaikki inhimillinen elämä on muissa kuin meidän käsissämme. Tällä tavoin pelastus voi murtautua jo tämänpuoleiseen inhimilliseen todellisuuteen ja kenties puhutella ihmisiä myös suhteessa tuonpuoleiseen.

Pohdintakysymyksiä

- Millaiset kuolemaan liittyvät rituaalit ovat tänä päivänä tärkeitä kuolevalle ja omaisille? Millaista historiallista muutosta nähdäksesi on tapahtunut reformaatioajasta?
- Millaiset rituaalit ovat nykyään olennaisia ihmisen elämänkaareissa ja miten ne sinusta suhteutuvat eksistentiaaliin kysymyksiin?
- Millaista yhteistä tarttumapintaa mielestäsi tämän päivän ja reformaatioajan käsityksissä on?

Lähteet ja kirjallisuus

- Ebeling, Gerhard (1997). *Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hunter, Elizabeth K. (2013). "Between the Bridge and the Brook": Suicide and Salvation in England, c.1550–1650. *Reformation & Renaissance Review* 15:3, 237–257.
- Hytönen, Maarit, toim. (2021). *Kasteen polulla: Kasteen ja kummiuden teologisia kehityslinjoja*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Karant-Nunn, Susan (2010). *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Karant-Nunn, Susan (2017). *The Personal Luther: Essays on the Reformer from a Cultural Historical Perspective*. Leiden: Brill.
- Ketola, Kimmo (2020). Uskonnolliset identiteetit ja uskomusmaailma muuttamassa. *Uskonto arjessa ja juhlassa: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Hanna Salomäki et al. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 67–89.
- Kolb, Robert & Dingel, Irene & Batka, L'ubomír, ed. (2014). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Luther, Martin (1958–1959). *Valitut teokset I–II*. Helsinki: WSOY.
- Matheson, Peter, ed. (2010). *Reformation Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McKee, Elsie Anne (2006). *Church Mother: The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mikkola, Sini (2019). *Rakkaat sisaret, riehaantuneet rouvat: Martin Lutherin naiset*. Helsinki: Kirjapaja.
- Mitä tarkoittaa pelastuminen? (2012) Paneelikeskustelu Suomen ekumeenisen neuvoston uskontoteologisessa seminaarissa "Jumala ei ole kaukana yhdestäkään meistä" 2.12.2012. *Suomen ekumeenisen neuvoston verkkosivut*. https://www.ekumenia.fi/sen_toimii/opillinen_vuorovaiutus/jumala_ei_ole_kaukana_yhdestakaan_meista_-_uskontoteologista_pohdintaa_2122011/mita_tarkoittaa_pelastuminenbsp/ (luettu 10.11.2021).

- Orsi, Robert (2010). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Schütz Zell, Katharina (1999). Klag und ermahnung Catharina Zellin zum volk bey dem grab m: Matheus Zellen pfarer zum münster zu Straßburg/ deß frommen mannß/ bey und über seinen todten leib. den 11. January 1548. *Katharina Schütz Zell: The Writings, A Critical Edition*. Ed. Elsie Anne McKee. Volume II. Leiden: Brill, 70–94.
- Seppälä, Olli (2021). Eroakirkosta.fi: Korona-aika vähensi kirkosta eroamista noin 20 prosenttia. *Kotimaa* 6.4.2021. <https://www.kotimaa.fi/artikkelit/eroakirkosta-fi-korona-aika-vahensi-kirkosta-eroamista-noin-20-prosenttia/> (luettu 5.10.2021).
- Salomäki, Hanna et al. (2020). *Uskonto arjessa ja juhlassa: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Vuola, Elina, toim. (2020). *Eletty uskonto: Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- WA D. *Martin Luther's Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.
- WA BR. *D. Martin Luther's Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Weimar 1930–.
- WA TR. *D. Martin Luther's Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. Weimar 1912–.
- Yalom, Irvin (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.



Pelastus ajassamme – kysymys merkityksellisyydestä

Elina Hellqvist

Rippikoulussa olen usein aloittanut Jumalaa käsittelevän oppitunnin lyhyellä anekdootilla Douglas Adamsin romaanista Linnunradan käsikirja liftareille. Monipolvinen tarina ilmestyi alun perin kuunnelmana, mutta on taipunut niin elokuvaksi kuin televisiosarjaksikin. Eräässä tarinan pääjuonista selvitetään elämän tarkoitusta eli ”vastausta perimmäiseen kysymykseen elämästä, maailmankaikkeudesta ja kaikesta muusta sellaisesta”. Tarkoitusta varten rakennettiin supertietokone nimeltä Syvä miete (Deep Thought). Laskettuaan miljoonia vuosia tietokone sai selville vastauksen: 42. Vastauksen saaminen kesti niin kauan, että alkuperäinen perimmäinen kysymys oli jo ehtinyt unohtua. Niinpä kysymyksen selvittämiseksi tarvittiin toinen supertietokone, joksi paljastuu planeetta Maa. Se tosin romaanissa tuhoutuu viisi minuuttia ennen vastauksen ratkeamista, joten alkuperäinen kysymys on edelleen selvittämättä. Rippikoulussa tehtävänä on tämän jälkeen pohtia, mikä onkaan itse kunkin elämän suuri kysymys, jota haluaisimme yhdessä pohtia Jumalan kasvojen edessä.

Pohdittaessa kysymystä pelastuksesta omana aikanamme olemme saman haasteen edessä kuin tuossa romaanissa. Jos kristillisen uskon vastaus on pelastus Jeesuksen Kristuksen tähden, niin mikä onkaan se kysymys, johon vastaamme? Tämän artikkelin perusväite on, että tällaista jaettua yhteisöllisesti määräytynyttä kysymystä ei postmodernissa – tai sosiologi Zygmunt Baumanin käsitettä käyttäen notkeassa modernissa – ole enää löydettävissä. Postmoderni individualismi on johtanut siihen, että kysymys elämän merkityksellisyydestä on enemmän yksilön kuin yhteisön kysymys. Toinen perusväite on, että ihmisten suuret peruskysymykset liittyvät enemmän

merkityksellisyyden kaipuuseen tässä ajassa kuin iankaikkisen pelastuksen etsimiseen. Tämänpuoleisen elämän merkityksellisyyden ja tuonpuoleisen pelastuksen etsimistä ei kuitenkaan tule nähdä toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina vaan pikemminkin toisiaan täydentävinä. Vaikka iankaikkinen elämä Kristuksen tähden on kirkkojen perinteisen tulkinnan mukaan evankeliumin ydinviesti, niin kristillisen uskon muut ulottuvuudet voivat tuoda syvää merkityksellisyyttä myös niille, jotka etsivät elämän merkitystä tässä ja nyt.

Postmodernin ihmisen suuret kysymykset

Filosofi Frank Martela tekee eron elämän tarkoituksen ja elämän merkityksellisyyden välille. Martelan mukaan oleellisempaa on etsiä merkityksellisyyttä. Elämän tarkoituksen pohdinnasta näet tulee helposti ”arjesta irrallista metafysisistä saivartelua”. Martela ajattelee, ettei kysymykseen elämän tarkoituksesta välttämättä ole järkevää vastausta, vaan elämä on satunnainen evolutiivisten prosessien tuotos. Martelan vastaus kysymykseen elämän merkityksestä on liki yhtä kompakti kuin Adamsin romaanin: Elämän merkitys on tehdä itselleen merkityksellisiä asioita siten, että tekee itsestään merkityksellisen muille ihmisille.

Toimittaja Petra Lehto pohtii verkkolehti *Evermindin* artikkelissaan elämän tarkoitusta, osin Martelan ajattelun inspiroimana. Lehdon mukaan ihmisen suuret kysymykset voi tiivistää kolmeen kysymykseen: Miten elää merkityksellistä elämää? Miten löytää takaisin omaan ytimeensä? Miten oppia antamaan ja vastaanottamaan rakkautta? *Evermind* on itsessään hyvä esimerkki julkaisusta, jossa haetaan näkökulmia muun muassa mielen ja kehon kokonaisvaltaiseen hyvinvointiin sekä henkiseen kasvuun ihmistieteitä popularisoimalla.

Vaikka postmodernille yhteiskunnalle tyypillistä on juuri sirpaleisuus, niin näiden kahden kirjoittajan ajatuksista on löydettävissä joitakin tämän ajan elämän merkityksellisyyden etsimiselle tyypillisiä piirteitä. Merkityksellisyyttä lähestytään yksilön perspektiivistä, oman syvimmän minuuden tai identiteetin kautta. Keskeisiä arvoja ovat lisäksi autenttisuus, holistisuus eli kokonaisvaltaisuus ja vastavuoroisuus. Seuraavassa tarkastellaan näitä ulottuvuuksia tarkemmin. Sitä ennen on kuitenkin syytä kuvata yleisellä tasolla aikamme hengellisen etsinnän piirteitä.

Henkinen mutta ei uskonnollinen

Filosofi Charles Taylor kuvaa teoksessaan *Secular Age* aikakaudellemme tyypillisiä maailmankatsomuksen muutoksia. 1960-luvulta lähtien sille on tyypillistä avautuminen ulospäin, mistä hyvä esimerkki on katolisen kirkon avautuminen Vatikaanin toisen konsiilin myötä. Ihmisten identiteetit ovat aikaisempaa moninaisempia. Normatiivinen linkki tietyn uskonnollisen identiteetin, tiettyihin teologisiin väitelauseisiin sitoutumisen ja tietyn uskonnollisen harjoittamisen välillä on rikkoutunut. Taylorin mukaan institutionaaliset kirkot ja muut uskonnolliset yhteisöt eivät kuitenkaan katoa, sillä niitä tarvitaan kollektiiviseksi muistiksi ja pakopaikaksi esimerkiksi katastrofien aikana.

Yhtenäisen kristikunnan (*Christendom*) aika on peruuttamattomasti ohi, ja tätä Taylor kutsuu ensimmäiseksi sekulaarin ajan määrittelyksi. Uskonto ei kuitenkaan häviä mihinkään julkisesta tilasta. Enää yksi uskonnollinen yhteisö ei puhu enemmistön äänellä, mikä antaa tilaa suuremmalle vapaudelle puhua omasta identiteetistä käsin. Joissakin tapauksissa tämä identiteetti perustuu kristilliseen uskoon, josta käsin ihminen osallistuu keskusteluun. Huomionarvoista on, että uskonnollisesta vakaumuksesta nousevat äänet ovat vain yksi ääni muiden joukossa.

Taylor hahmottaa kristinuskon maailmankatsomuksena, jossa uskoa lähestytään usein uskon sisältöä koskevin väitelausein kuten ”Jumala on Kolmiyhteinen” tai ”Kristus on noussut kuolleista”. Kristinuskko on aina määritellyt itsensä uskontunnustusten kautta. Taylorin määrittelyssä toinen sekulaari aika merkitsee näiden väitelauseiden merkityksen vähenemisen kautta kristinuskon vähenemistä. Taustalla on toisten rationaalisten, esimerkiksi modernista luonnontieteestä lähtöisin olevien väitteiden nousu, jotka ovat korvanneet kristinuskon totuusväittämät.

Taylorin mukaan tämäkään ei anna riittävää kuvaa uskonnollisuuden luonteesta. Sen vuoksi Taylor antaa sekulaarille ajalle vielä kolmannen määritelmän. Hän lähestyy kysymystä uskon edellytysten, kokemuksellisuuden ja etsinnän näkökulmasta. Oman aikamme ihmiset hakevat Taylorin mukaan tasapainoa kahden pisteen välillä. Toisaalta yritämme elää oman, valitun maailmankatsomuksemme periaatteiden mukaisesti, ja toisaalta tiedostamme, että se on vain yksi mahdollinen katsomus monien muiden katsomusten joukossa. Näiden muiden katsomusten kanssa meidän pitää oppia elämään rinnakkain.

Suomalaisen uskonnollisuuden muutosta on tutkittu empiirisesti. Kirkon nelivuotiskertomus kuvaa suomalaisen uskonnollisuuden muutosta. Suomalaisten arvomaailmassa yksilöllisyyden ja tasa-arvon merkitys kasvaa. Tärkeitä asioita ovat esimerkiksi ystävät ja vapaa-aika, mutta työn merkitys on vähentynyt. Perhe on suomalaisille edelleen tärkeä, mutta perhearvot ovat muuttuneet ratkaisevalla tavalla. Parisuhteessakin tärkeää on sukupuolten välinen tasa-arvo sekä mahdollisuus yksilölliseen itsensä toteuttamiseen. Arvomuutos heijastuu myös uskonnollisuuteen. Keskeiseksi muodostuu suhtautuminen sukupuolten väliseen tasa-arvoon, mikä joko lähentää tai etäännyttää uskonnollisesta identiteetistä.

Kulttuurikristillisuus on Suomessa murtumassa erityisesti nuoremmassa sukupolvissa. Kulttuurikristillisuus tarkoittaa kristillisen perinteen arvostamista ja siihen kiinnittymistä, vaikka henkilö ei välttämättä usko kaikkiin kristinuskon opetuksiin. Vastaavasti humanistinen ja agnostinen etsijyys ja uskonnottomuus vahvistuvat. Etsijöille tyyppillistä on humanistinen ja liberaali suhde uskontoon sekä avoimuus erilaisille vaihtoehdoille uskomuksille. Tilastollisesti uskovien (29 %), kulttuurikristittyjen (34 %), uskonnottomien (24 %) ja etsijöiden (22 %) osuudet ovat melko samankokoisia ja osin päällekkäisiä.

Uskonnolliseen yhteisöön halutaan kuulua vain silloin, kun se on henkilökohtaisesti merkityksellistä. Tämä heijastuu myös jumalanpalvelusyhteisöjen kävijämäärän kasvuun samalla kun luterilaisten seurakuntien sunnuntain pääjumalanpalvelusten osallistujien määrä laskee. Uskonnollisen identiteetin omaavat ihmiset kaipaavat ympärilleen yhteisöä, kun yhteiskunnassa laajemmin uskonnollisuuteen suhtaudutaan jossain määrin kielteisemmin kuin aiemmin.

Uskonnollisen ja katsomuksellisen moninaisuuden lisääntyessä uskonto- ja katsomusdialogin merkitys kasvaa. Samanaikaisesti kristillisen perinteen välittäminen kodeissa vähenee. Tutkimuksessa on osoitettu, että kodin kristillinen kasvatus on keskeisin ihmisen myöhempään uskonnollisuuteen vaikuttava tekijä.

Kokemuksellisuudesta ja auttamisesta on tullut entistä keskeisempi osa hengellisyyttä. Kokemuksellinen ulottuvuus hengellisyyteen ei löydy enää kirkollisten toimitusten, hartauselämän tai perinteiden kautta, vaan merkitykselliseksi on noussut esimerkiksi luonnossa liikkuminen, hiljaisuuteen vetäytyminen, meditaatio ja toisten ihmisten auttaminen. Auttamisen motivaatio nousee myötätunnosta ja oikeudenmukaisuuden etsinnästä.

Varsin monen ihmisen yksilöllinen hengellinen etsintä löytää rakennuspalikoita niin sanotun uushenkisyyden piiristä. Uushenkisyydeksi voidaan luonnehtia rituaaleja, tapoja ja henkisiä harjoitteita, joiden juuret ovat usein aasialaisperäisissä uskonnoissa, mutta jotka ovat sidoksissa alkuperäänsä enää löyhästi. Hyvän kuvan uushenkisyyden kentästä saa esimerkiksi tutustumalla *Minä olen* tai *Hengen ja tiedon messut* -tapahtumien antiin.

Moni kirkon piirissä on valmis sivuuttamaan tämän kaltaisen hengellisen etsinnän ”huuhaana” tai ”hölynpölynä”, jolle ei pidä antaa tilaa kristillisen kirkon piirissä. Tämä ei mielestäni ole oikea ratkaisu. Sen sijaan kirkon ja kristittyjen pitäisi pysähtyä miettimään, mihin ihmisen tarpeisiin uushenkisyyden ilmiöt vastaavat ja millaista uskonnollista etsintää nämä ilmentävät. Miksi ihmiset eivät löydä vastauksia hengellisiin kysymyksiinsä evankeliumista, kuten me kristittyinä toivoisimme vaan vaihtoehdoisen hengellisyyden kentältä? Myös moni kirkkoon kuuluva ja itsensä kristityksi määrittelevä ihminen rakentaa henkisyttään ja hengellisyyttään uushenkisyyden piiriin lukeutuvilla tavoilla. Moni idän uskonnoista ammentava vaihtoehdoisen henkisyyden ilmentymä oli vasta- ja vaihtoehtokulttuuria vielä 1970-luvulla, mutta nyt esimerkiksi jooga on jo valtakulttuuria.

Käsitteeseen ”kokonaisvaltainen henkisyys” tai ”kokonaisvaltainen hengellisyys” voidaan katsoa sisältyvän esimerkiksi lähimmäisen auttamisen, terveyden ja luomakunnasta huolehtimisen kaltaisia arvoja. Kokonaisvaltaisen henkisen etsinnän taustalta olen tunnistanut ainakin seuraavia tarpeita. Ensiksikin moni kaipaa elämäänsä suojelusta, varjelusta ja hyvän toivomista. Kaipuu tähän voi kanavoitua esimerkiksi enkeliuskoon, joka toki on osa myös kristillistä perinnettä. Toinen hyvin lähellä kristillistä traditiota oleva tarve on kaipuu hiljentymiseen, rauhoittumiseen ja meditaatioon sekä henkisenä että kehollisena harjoituksena. Laajemminkin moni kaipaa kokonaisvaltaista lähestymistapaa, jossa ruumiilliset ja hengelliset tarpeet eivät ole erotettavissa toisistaan. Kolmas keskeinen tarve on hyväksytyksi tuleminen omana itsenään ja toisen ihmisen läheisyyden kaipuu. Esimerkiksi erilaisista vaihtoehdoisista hoitomuodoista haetaan apua tähän kaipuuseen. Neljänneksi moni kaipaa tasapainoa elämäänsä ja sen eri vaatimusten välille.

Tarvitsemme siis myös kirkon piirissä suojeaa katsetta henkisen etsinnän eri ilmenemismuotoihin. Hengellisyyden ja henkisyyden harjoittaminen on monelle ihmiselle tärkeää. Uskonto tai henkisyys ei ole vain päänsisäinen ilmiö vaan ihmistä kokonaisvaltaisesti koskettava asia, joka näkyy ja tuntuu arkisessa elämässä. Uskonnollisuus nykypäivän Suomessa on

monikasvoinen ilmiö, jota leimaa kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin, itsensä kehittämisen ja kokemuksellisuuden etsintä. Nämä elementit ovat löydettävissä niin uushenkisyyden laajalta kentältä kuin kristillisestä perinteestäkin.

Rikkaan kristillisen perinteen hyödyntäminen ja kontekstualisointi nykypäivän länsimaisessa yhteiskunnassa vaatii vielä työstämistä, vaikka hyviä avauksia onkin jo tehty. Yhtenä esimerkkinä onnistuneesta kristillisen perinteen hyödyntämisestä mainittakoon hiljaisuuden jooga, jossa kristillinen rukous yhdistyy lempeään, joogasta peräisin olevaan liikekieleen. Toinen hyvä esimerkki on Helsingin seurakuntien Hiljainen tila -hanke, jonka puitteissa on onnistuneesti haettu liittymäkohtia tämän ajan hengellisen etsinnän ja kristillisen mystiikan perinteen välillä. Toistaiseksi tämänkaltaiset toimintamuodot tavoittavat vasta hyvin pienen joukon ihmisiä, samaan aikaan kun seurakuntien vakiintuneeseen toimintaan osallistuvien ihmisten joukko pienenee ja kristillinen kasvatusta esimerkiksi kodeissa vähenee. Haaste onkin siinä, mistä löytyvät ne paikat ja tilanteet, joissa ihmiset kohtaivat luontevasti kristillisen sanoman ja spiritualiteetin. Erilaisia kristillisen spiritualiteetin muotoja ja käytäntöjä kyllä on, mutta niiden löytämiseen moni kaipaa apua. Tässä riittää työsarkaa jokaiselle papille.

Yksilöllinen pelastus

Palataan vielä filosofi Charles Taylorin analyysiin omasta ajastamme. Taylorin mukaan moderni yhteiskunta koostuu erilaisista kulttuureista ja alakulttuureista. Useimmissa alakulttuureissa vallitsee oletus uskonnottomuudesta (unbelief). Yhteiskunnassa on tapahtunut myös siirtymä ”naiivistista” kohti ”reflektioivaa” yhteiskuntaa. Tällä Taylor viittaa siihen, että jokainen osaksi identiteettiä valikoituva asia on tietoisien valinnan tulosta. Tämä koskee niin opillisia lauseita kuin kokemusmaailmaakin. Toinen suuri siirtymä koskee elämän tarkoitusta, eli Taylorin sanoin ”elämän täyteyttä” (fullness). Elämän täyteys ei enää löydy ihmisen ulkopuolelta vaan hänen sisimmästään.

Uskonnollinen usko eroaa Taylorin mukaan tästä yhteiskunnan vallitsevasta eetoksesta, sillä se pitää sisällään kaksi erityistä piirrettä. Ensimmäkin uskonnollinen usko kohdistuu ihmisen ulkopuolella olevaan transsendenttiin, kristinuskon tapauksessa Kolmiyhteiseen Jumalaan. Toiseksi uskonnollisen uskon tavoitteena on transformaatio, muutos, joka pyrkii

pidemmälle kuin yksilön kukoistukseen. Erilaisten uushenkisten virtausten yhteinen nimittäjä on yksilön sisäisesti tärkeäksi kokemaan keskittyminen ja elämän kukoistukseen pyrkiminen, joka ei Taylorin mukaan välttämättä tähtää oman itsen ulkopuolelle ulottuvaan muutokseen. Toisaalta moni niin sanottu henkinen etsijä pitää tärkeänä lähimmäisen auttamisen ja luomakunnasta huolehtimisen kaltaisia arvoja. Erottelevaksi tekijäksi uskonnollisen uskon ja Taylorin kuvaaman eetoksen välille voi nousta ero ulkopuolelta annetun ja sisäisesti tärkeäksi koetun välillä. Kuten edellä on todettu, yhteistä molempien ilmenemiselle jälkisekulaarissa ajassa on yksilöllisyys ja yksilön oma valinta, johon identiteetin rakennuspalikat nojautuvat.

Yksilöllisen uskonnon harjoittamisen ja pelastuksen etsintä on toisaalta jo reformaatiosta nousevaa luterilaista perinnettä. Reformaation perintöä on ihanne siitä, että jokaisen tulee itse pystyä lukemaan Raamattua äidinkielellään ja tekemään lukemastaan myös johtopäätöksiä. Pietismin aika ja jälkivaikutus aina nykypäivään asti on painottanut henkilökohtaista Jumala-suhdetta ja yksityistä hartauselämää. Pietismiin on kuulunut kilvoittelu, kokemuksellisuus, liiallisen opillisuuden kritiikki sekä kriittisyys kirkon hierarkiaa ja ulkoisia jumalanpalveluselämän muotoja kohtaan. Kaipuu yksilölliseen uskonnollisuuteen on siis osa omaa traditiotamme.

Kun kuvausta pietismin historiallisista piirteistä lukee vasten kirkon nelivuotiskertomuksen tuloksia, esiin piirtyy sekä mielenkiintoisia yhtäläisyyksiä että eroja. Individualismi ja instituutiokritiikki oman aikamme ilmiöinä ilmenevät siten, että moni ei halua ottaa uskontoa vastaan valmiina, ylhäältä annettuna pakettina, vaan etsii yksilöllistä tietä. Tässäkin kohtaa on syytä pidättäytyä oikein/väärin -leimasta, vaan pikemminkin pyrkiä tarjoamaan rakennuspuita ihmisen uskolle ja tilaa heikonkin uskon ilmentämiselle.

Yksi jakava näkökulma oman aikamme kristillisyyttä tarkasteltaessa nousee suhteessa sosiaalieettisiin pidettyihin kysymyksiin. Tuleeko meidän kristittyinä, ja missä määrin, kantaa uskomme nojalla huolta esimerkiksi ilmastonmuutoksesta, tasa-arvosta ja yhdenvertaisuudesta, tai nousevasta rasismista? Kristinuskon historian eri vaiheissa on esitetty erilaisia näkökulmia kunkin ajan yhteiskunnallisiin haasteisiin vastaamisen ja tuonpuoleisen pelastuksen julistamisen suhteesta. Tämä kysymys jakaa tällä hetkellä vahvasti mielipiteitä kirkon sisällä.

Yksi nelivuotiskertomuksen havainto oli, että nuoret naiset erkaantuvat kirkosta. Eräs keskeinen tekijä on juuri sosiaalieettiset kysymykset. Esimerkiksi tasa-arvo ja ihmisoikeudet ovat nuorille naisille luovuttamattomia

arvoja, ja valintoja yhteisöön kuulumisesta tehdään tämän perusteella. Nuorten miesten uskonnollisuus on puolestaan vahvistunut.

Modernissa ekumeenisessa liikkeessä ja missiologisessa keskustelussa pelastus on vahvasti liitetty ajatukseen tämänpuoleisen maailman epäoikeudenmukaisuuksiin puuttumiseen. Hyvä esimerkki on Kirkkojen maailmanneuvoston lähetysasiakirja *Yhdessä kohti elämää*, jossa todetaan mm. näin:

Jeesus Kristus kokee läheiseksi ja ottaa luokseen yhteiskunnan kaikkein syrjäytyneimmät kohdatakseen ja muuttaakseen kaiken, mikä estää elämää. Näihin kuuluvat kulttuurit ja järjestelmät, jotka luovat ja ylläpitävät valtavaa köyhyyttä, syrjintää ja epäinhimillistämistä sekä ihmisten ja maapallon hyväksikäyttöä tai tuhoamista. Lähetys syrjäytettyjen näkökohdista haastaa ymmärtämään monimutkaista vallankäyttöä, globaaleja järjestelmiä ja rakenteita sekä paikallista, tilannesidonnaista todellisuutta. (Yhdessä kohti elämää, 37 §).

Kristillisen uskon tulisi näkyä arjessa ja yhteiskunnallisessa keskustelussa, jotta se voisi olla merkityksellistä. Pelastukseen kuuluu siis myös vahva tämänpuoleisen oikeudenmukaisuuden ulottuvuus.

Autenttisuutta etsimässä

Charles Taylorin käsitteeseen kuuluu myös ilmaisu ”autenttisuuden etiikka”. Taylorin mukaan hengellinen etsintä ajassamme liittyy läheisesti terveyden etsintään. Taustalla on holistinen ihmiskäsitys, jossa ihmisen hengellinen/hengellinen ja ruumiillinen puoli eivät ole erotettavissa toisistaan.

Kuten edellä on todettu, jokaisen yksilön on itse löydettävä oma tiensä kokonaisvaltaisuuteen ja hengellisyyteen. Keskiöön nousee siis yksilö ja hänen kokemuksensa. Jälleen kerran on syytä pidättäytyä vastakkainasettelusta, joka helposti syntyy uskonnollisten auktoriteettien ja instituutioiden sekä yllä kuvatun kaltaisen hengellisen etsinnän välille. Autenttisuuden vaade ja kaipuu yksilöllisyyteen eivät merkitse itsekkyyttä, vaan sen voi nähdä ensimmäisenä askeleena kohti syvää sitoutumista ja omistautumista valitulle tielle. Vaihtoehtoiseen henkisyteen kuuluva yksilöllisten tarpeiden arvostus ja itsensä kehittäminen ei merkitse muita ihmisiä yksilökeskeisempää

arvomaailmaa. Yksilöllisen merkityksen hakeminen ja siihen sitoutuminen liittyy usein vaatimukseen yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta ja ihmisten tasapuolisesta kohtelusta.

Autenttisuuden etsintään liittyy oleellisesti myös kaipuu dialogisuuteen ja yhdenvertaisuuteen, joka näyttäytyy auktoriteettien ja valmiiden vastusten kyseenalaistamisena. Hengellisyyden osalta tämä merkitsee sitä, että ylhäältä ja valmiiksi annettu vastaus ei useinkaan näyttäytyä autenttisenä. Papille uskonnollisen instituution edustajana tämä on iso haaste. Opettajan ja auktoriteetin asemasta on opittava siirtymään rinnalla kulkijan ja kuuntelijan rooliin.

Haasteet kristinuskolle ja kirkolle

Työryhmäraportissa *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt* on piirretty kuvaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kontekstin keskeisistä muutoksista. Maallistuminen jatkuu edelleen, vaihtoehtoinen uskonnollisuus ja henkisyys kasvavat sekä uskonnollinen moninaisuus lisääntyvät edelleen. Suomalainen konteksti ei ole vain yhdenlainen, vaan sen sisältä on tunnistettavissa useita erilaisia konteksteja. Maahanmuutto on vahvistanut Suomen moniuskontoisuutta ja monikulttuurisuutta, mutta sen rinnalla elävät myös perinteiset vähemmistökulttuurit. Kaupunkien ja maaseudun erot ovat suuret, ja erot näkyvät myös uskonnollisuudessa. Edelleen pääkaupunkiseutu eroaa merkittävällä tavalla muusta Suomesta. Valtakulttuurin sisällä elää erilaisia vähemmistökulttuureja. Myös erot yhteiskunnallisesti hyväosaisten ja syrjäytyneiden välillä ovat kasvaneet. Moni hyvin toimeen tuleva ei tunne vähävaraisten arkea ja sen haasteita. Kirkkokaan ei voi yhdellä ja samalla viestillä lähestyä kaikkia ihmisiä. Kaiken teologian ja julistuksen tulee siis olla kontekstuaalista eli ottaa huomioon ympäröivä todellisuus ja asettua sen kanssa vuoropuheluun. Tämä vaade ulottuu myös yksittäiseen kristittyyn. Myös hän joutuu aiempaa enemmän perustelemaan sekä itselleen että muille, miksi hän on kristitty ja kirkon jäsen, ja miten kristinuskoon sitoutuminen näkyy hänen elämässään. Tähän keskusteluun yksittäinen kirkon jäsen tarvitsee pappinsa tukea.

Kirkolla ja sen seurakunnilla, jotka elävät tässä todellisuudessa, on kaksi vaihtoehtoa. Ensimmäinen vaihtoehto on alkaa vahvistaa

vähemmistöidentiteettiä ja erottautua ympäröivästä maailmasta. Tällöin seurakunnasta tai yhteisöstä tulee vahvasti jaettuun identiteettiin sitoutuneiden ihmisten yhteisö. Toinen vaihtoehto on avata ovet vielä nykyistäkin laajemmalle, toivottaa etsijät tervetulleeksi sisään ja samaan aikaan hyvällä itsetunnolla pitää evankeliumia esillä. Tämä edellyttää dialogisuutta, vuorovaikutukseen suostumista, sekä sisäisen moninaisuuden hyväksymistä. Jälkimmäiseen suuntaan ohjaa kirkon tämänhetkinen strategia *Ovet auki*.

Muuttuneessa kontekstissa kristityt joutuvat aiempaa vahvemmin ja tietoisemmin perustelemaan sekä itselleen että muille, miksi he ovat kristittyjä. Kristinuskon opillisen ja tiedollisen sisällön tunteminen ei välttämättä riitä perusteluksi, vaan kysytään sitä miten kristillinen usko vaikuttaa arkiseen elämään ja miten se siinä näkyy. Tähän meitä haastaa myös toisten uskontojen ja katsomusten näkyvämpi läsnäolo yhteiskunnassa.

Kristinuskko on yksi mahdollinen valinta maailmankatsomukseksi monien muiden yhteiskunnassa vaikuttavien maailmankatsomusten joukosta. Yhä harvemmalle kristinuskko tulee annettuna ja kotoa perittyinä vakauksena. Postmodernin ajan ihminen rakentaa identiteettiään jatkuvan valitsemisen ja kehittämisen kautta. Kuvaava termi omalle ajallemme on myös sosiologi Zygmunt Baumanin käsite notkea moderni, johon viitattiin jo edellä. Notkealle modernille on ominaista se, että pysyvät ja ennalta annetut mallit puuttuvat. Ihminen rakentaa läpi elämänsä identiteettiään erilaisten valintojen, määräysten ja vaateiden ristipaineessa. Uskontotieteilijä Teemu Taira on soveltanut Baumanin ajattelua uskonnon piiriin ja puhuu notkeasta uskonnosta kuvatessaan muutosta institutionaalisesta uskonnollisuudesta kohti yksilöllistä ja muokkautuvaa uskonnollisuutta. Valitsemisesta seuraa myös epäonnistumisen riski: entä jos olisinkin toiminut toisin, olisiko elämäni parempaa? Epävarmuus tehdyistä valinnoista leimaa monen ihmisen elämää.

Kanssakulkijana polulla

Jopa Kirkkojärjestyksen tasolla määritellään, miten uskon tulisi ilmetä kirkon jäsenen elämässä: Kirkon jäsenen tulee osallistua jumalanpalvelukseen, käyttää muutenkin armonvälineitä ja edistää seurakunnan tehtävän toteuttamista. Kirkon jäsenen tulee noudattaa kristillistä elämäntapaa, solmia

avioliittonsa säädetyllä tavalla, antaa kastaa lapsensa ja huolehtia heidän kristillisestä kasvatuksesta (5 §). Tämä on ihannepykälä. Lopulta aika harva kirkon jäsen elää näin, eikä pykälän vaillinaisesta noudattamisesta tule sanktioita. Kirkon tutkimuskeskuksen tilastoista selviää, että jumalanpalvelukseen osallistuu säännöllisesti, useammin kuin kerran kuukaudessa, 6 % kirkon jäsenistä. Noin neljännes osallistuu kerran tai muutaman kerran vuodessa ja neljännes harvemmin kuin vuosittain. 44 % ei ole lainkaan osallistunut jumalanpalvelukseen viime vuosina. Sen sijaan vähintään kerran vuodessa rukoilee puolet kirkon jäsenistä, ja päivittäin 17 %. Lähes yhtä moni harjoittaa kristillistä tai muuta meditaatiota. Joogaa harrastaa suomalaisista 11 % vähintään muutaman kerran kuukaudessa. Tämä on lähes kaksi kertaa suurempi luku kuin jumalanpalvelukseen osallistuvat.

Perinteinen tapa elää kristityn elämää eli lukea Raamattua, käydä jumalanpalveluksessa ja rukoilla on erittäin hyvä tapa elää kristityn elämää ja ilmentää kristillistä uskoa. Valitettavasti näyttää siltä, että tässä ajassa se palvelee varsin pientä osaa kirkon jäsenistä. Myös perinteinen kansankirkon malli on monin tavoin jo murtunut. Kansankirkollisella mallilla harjoittaa kristillistä uskoa tarkoitan sitä, että lapset kastetaan, rippikoulu käydään, ja kirkossa käydään jouluna, kirkkohäissä ja hautajaisissa. Kansankirkollinen, kristillinen identiteettikään ei enää ole itsestäänselvyys.

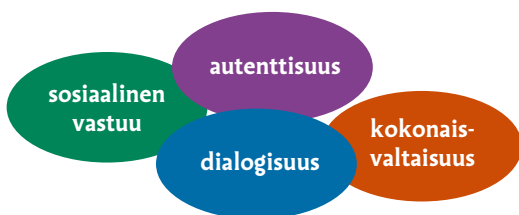
Perinteisen kristillisen elämäntavan ja kansankirkollisen mallin rinnalle tarvitaan siis uudenlaisia tapoja elää hengellistä elämää. Kutsun sitä kanssakulkijana elämiseksi. Hengelliset etsijät, siis kokonaisvaltaista hyvinvointia ja elämän merkitystä hakevat ihmiset, kaipaavat polulleen keskustelukumppaneita ja kanssakulkijoita. Kristillisestä perinteestä on löydettävissä ainekset myös tähän malliin.

Lähtökohtana on kristillisen uskon ajatus siitä, että jokainen ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Jokainen ihminen löytää jo sisimmästään Jumalan kädenjäljet. Kanssakulkijoiden kirkon perusarvoja ovat lähimmäisenrakkaus ja vieraanvaraisuus. Kaikki hyvä elämässämme on Jumalalta saatua lahjaa, joka on tarkoitettu jaettavaksi toisten kanssa. Kanssakulkijoiden kirkossa ihmisiä rohkaistaan etsimään omaa kristillistä identiteettiään samalla, kun heitä rohkaistaan kohtaamaan avoimin mielin myös toisin uskovia ihmisiä. Vaikka polku on yksilöllinen ja vaikka jokaisen on löydettävä omanlaisensa polku, päämäärä on se sama kuin aina ennenkin: oppia tuntemaan Jumala, oppia tuntemaan Kristus.

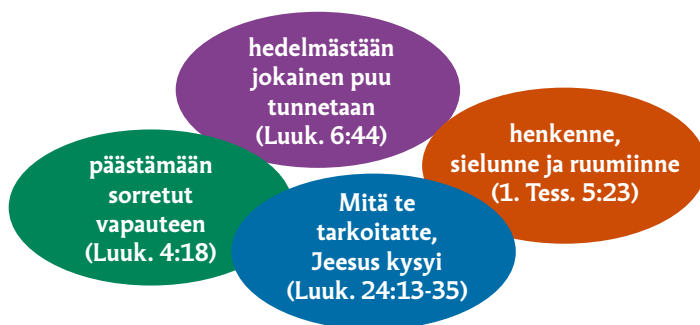
Jotta hengellisten etsijöiden moninainen joukko voisi kokea kristillisen uskon itselleen mielekkäänä vaihtoehtona, sen pitää kyetä antamaan vastauksia myös tässä elämässä koettuihin haasteisiin ja elämän merkityksen etsimiseen. Ihmisoikeudet, ympäristökysymykset ja yhteiskunnalliset epäoikeudenmukaisuudet eivät ole hengellisen identiteetin kannalta toisarvoisia kysymyksiä, vaan keskeinen osa elämän merkityksellisyyden etsimistä. Ihmisen hengellisyttä ei voi myöskään erottaa hänen muusta hyvinvoinnistaan, vaan ihminen nähdään kokonaisvaltaisena olentona.

Tämän ajan hengellinen etsintä ilmentää autenttisuuden, sosiaalisen vastuun, dialogisuuden ja kokonaisvaltaisuuden kaltaisia arvoja. Nämä eivät ole kristinuskolle vieraita arvoja, vaan löydettävissä myös kristillisestä perinteestä ja Raamatusta. Allaoleva kuvio pyrkii havainnollistamaan tätä ajatusta. Kuvion keskellä on tämän artikkelin perusteesi: Kristillinen usko sekä tähtää iankaikkisuuteen että näkyy ja kuuluu tässä maailmassa. Yläpuolella ovat monelle tämän ajan henkiselä etsijälle keskeiset arvot autenttisuus, sosiaalinen vastuu, dialogisuus ja kokonaisvaltaisuus. Alapuolella on jakeen mittainen vastine Raamatusta kullekin näistä arvoista.

Pelastusta iankaikkisessa elämässä ja elämän merkityksen hakemista tässä ajassa ei tule asettaa vastakkain, vaan nähdä ne molemmat kristillisen uskon ulottuvuuksina. Silloin kristillinen usko voi olla uskottava vaihtoehto tietään etsivälle ihmiselle.



**Kristillinen usko sekä tähtää iankaikkisuuteen että näkyy ja kuuluu tässä maailmassa!
Silloin se voi olla uskottava vaihtoehto etsivälle ihmiselle.**



Raamattu kehottaa kristittyjä olemaan valmiita vastaamaan, kun joku kysyy heidän uskostaan: ”Olkaa aina valmiit antamaan vastaus jokaiselle, joka kysyy, mihin teidän toivonne perustuu. Mutta vastatkaa sävyisästi ja kunnioittavasti ja säilyttäkää omatuntonne puhtaana” (1. Piet. 3:15–16). Ylhäältä alas valmiiksi annetut vastaukset eivät etsijää puhuttele, mutta polulta löytyy tilaa tasaveroiselle kanssakulkijalle.

Pohdintakysymyksiä

- Mitkä sinun mielestäsi ovat elämän suuria peruskysymyksiä, joihin oman aikamme ihmiset hakevat vastausta? Miten nämä kysymykset ilmenevät seurakunnan perustyössä?
- Mitä on kokonaisvaltainen hengellisyys? Miten se toteutuu seurakuntien elämässä?
- Miten merkityksellisyys ja hengellisyys liittyvät omassa elämässäsi yhteen?

Lähteet ja kirjallisuus

Adams, Douglas (1997). *Linnunrata: Viisiosainen trilogia*. Suom. Pekka Markkula & Jukka Saarikivi. Porvoo: WSOY.

Bauman, Zygmunt (2002). *Notkea moderni*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Hellqvist, Elina (2020). Toisen uskonnon pyhää kohtaamassa. *Henkisyttä ja mielenrauhaa: Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Toim. Elina Hellqvist & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus, 169–198.

Hellqvist, Elina & Komulainen, Jyri, toim. (2020). *Henkisyttä ja mielenrauhaa: Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Helsinki: Gaudeamus.

Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt (2018). Missiologian tuntemus ja osaaaminen kirkon työssä. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisu 67. Helsinki: Kirkko ja toiminta, Kirkkohallitus.

Komulainen, Jyri (2022). ”Jumala kaikessa, kaikki Jumalassa”: uuden ekologisen spiritualiteetin jäljillä. *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon

- utkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus, 291–322.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2017). *Hope and Community*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Lehto, Petra (2021). Mikä on elämän tarkoitus? Ihmisen kolme tärkeintä kysymystä. (11.8.2020, päivitetty 16.2.2021) *Tietoa mielestä: Evermind*. <https://www.evermind.fi/mika-on-elaman-tarkoitus-ihmisen-kolme-tarkeinta-kysymysta/> (luettu 4.12.2021).
- Martela, Frank (2020). *Elämän tarkoitus: Suuntana merkityksellinen elämä*. Helsinki: Gummerus.
- Mäkinen, Aulikki, toim. (2021). *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Helsinki: Kirjapaja.
- Ovet auki* (2020). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategia vuoteen 2026. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko.
- Salminen, Veli-Matti & Huttunen, Niko, toim. (2022). *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus.
- Salomäki, Hanna (2022). Suomalaisten ikä- ja sukupuolierot uskonnollisuudessa 2000-luvulla. *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus, 228–257.
- Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi (2020). *Uskonto arjessa ja juhlassa: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Sohlberg, Jussi (2022). Uushenkisyyteen liittyvien näkemysten kannatus 2000-luvulla kyselytutkimusten valossa. *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus, 258–287.
- Taira, Teemu (2006). *Notkea Uskonto*. Turku: Eetos.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge MA: The Belknap Press.



Kaste pelastuksen palveluksessa

Kaisa Aitlahti

Kirkon opin ja tradition on pysyttävä jatkuvassa vuorovaikutuksessa kontekstin kanssa ollakseen hyödyllistä papin työssä ja ihmisten arjessa. Artikkelini tuo joitain pelastukseen ja kasteeseen liittyviä opillisia ja kontekstisidonnaisia seikkoja vuorovaikutukseen keskenään. Toivon niiden kutsuvan dialogiin ja jatkotyöskentelyyn.

Pohdin artikkelissani kasteen ja pelastuksen välistä suhdetta. Käsitteelen kysymystä Jumalan lapseksi tulemisesta ja pelastuksen piirissä tai sen ulkopuolella olemisesta, kasteen painotuksia suhteessa Jeesukseen sekä sitä, mihin kaste yhdistää tai mistä se erottaa.

Onko kirkon ulkopuolella pelastusta?

Pappi kutsutaan sairaalaan tapaamaan perhettä, jonka lapsi on kuollut muutaman päivän ikäisenä. Lasta ei ole kastettu. Vanhemmat ovat luhistumaisillaan suruun. Miksi näin kävi? Onko tämä edes totta? Mitä lapselle nyt tapahtuu? Sisarukset eivät vielä tiedä, mitä vauvalle on tapahtunut. Mitä heille voi kertoa? Millaisen teologisen ajattelun valossa papin tulisi kohdata perhe? Koskeeko pelastus heidän lastaan?

Yllä kuvatun kaltainen tilanne on marginaalinen. Se avaa kuitenkin jotain olennaista siitä, miten elämä haastaa opin kasteesta pelastuksen ehtona.

200-luvun Karthagossa piispa Cyprianus kirjoitti sanat, joihin vedotaan usein pohdittaessa, voiko pelastus koskea muita kuin kastettuja: *extra ecclesiam nulla salus*. Näkyvän kirkon, toisin sanoen kirkon jäseniksi oikein toimitetun kasteen kautta liittyneiden joukon, ulkopuolella ei ole pelastusta. On kuitenkin syytä pohtia, voiko novatiolaisia, kirkon sisäistä epäjärjestystä aiheuttaneita skismaatikkoja vastaan esitettyä lausetta käyttää ketä tahansa vastaan – heitäkin, jotka ovat kirkon ja kasteen ulkopuolella. Oliko Cyprianuksen tarkoitus ennemmin saada kirkko yhteisen opin taakse kuin tuomita muut?

Cyprianukseen vedoten voimme todeta kasteen ja kirkon jäsenyyden olevan pelastuksen välttämätön edellytys. Oppi on syntynyt yksittäisen teologin vastauksena kirkolliseen ristiriitatilanteeseen ja se on hyvin voinut olla välttämätön kirkon leviämisen ja vahvistumisen kannalta. Nyt on kuitenkin syytä pohtia *extra ecclesiam* -opin merkitystä uudelleen.

Kun tullaan reformaatioaikaan, vastakkainasettelu eri tavoin uskovien välillä keskittyy vanhurskauttamisopin ympärille. Miten voi tulla Jumalalle kelpaavaksi, miten voi pelastua? *Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa* pikukulasten kastamisen todetaan olevan välttämätöntä, jotta heidät saatetaan osallisiksi pelastuksen lupauksesta. Koska pelastus kuuluu kaikille, myös kaste kuuluu jo lapsille. Luther jatkaa: ”Tästä seuraa johdonmukaisesti, että pikukulapset on kastettava, koska kerran pelastus annetaan kasteen yhteydessä.”

”Kasteesta seurakuntamme opettavat, että se on välttämätön pelastukseen,” todetaan *Augsburgin tunnustuksessa*. Ilman kastetta ei siis ole pelastusta. Luther kuvaa myös, mitä kastamattomille tapahtuu. Lutherin käsityksen taustalla vaikuttaa perisyntioppi, josta *Augsburgin tunnustuksessa* todetaan: “[...] tämä alkusairaus ja perisynti on todella synti, joka tuomitsee ja tuo jo nyt mukanaan iankaikkisen kuoleman niille, jotka eivät kasteen ja Pyhän Hengen voimasta synny uudestaan.” Lutherin perisyntiopiassa on nähtävissä kirkkoisä Augustinukseen ulottuvat juuret.

Ruotsalainen professori Bengt Hägglund on tutkinut sekä Augustinuksen että Lutherin perisyntioppia. Syntiinlankeemus koskee jokaista ihmistä syntymästä saakka. Ihminen on menettänyt vapauden hyvään ja on perisyntin alaisena pakotettu pahaan. Hägglund kuvaa Augustinuksen ajattelua: peritty syällisyys otetaan pois kasteessa, mutta perisyntin konkreettinen olotila, *concupiscentia*, jää olemaan. Tämä aistillinen kaipaus, himo, halu, turmelus tai taipumus tehdä syntiä liittyy Augustinuksen teksteissä usein seksuaalisuuteen, millä on ollut kauaskantoiset vaikutukset kristilliseen

ihmiskuvaan ja itseymmärrykseen. Hägglundin mukaan ihmistä ei pidetä augustinolaisessa ajattelussa niinkään luotuna Jumalan kuvana ja kaltaisuutena kuin olentona, joka on syllisyysuhteessa Jumalaan.

Toisaalta Augustinus ei luota yksin kasteen voimaan pelastuksessa. Kirjassaan *Kristinuskoa vasta-alkajille* hän kirjoittaa tuomiopäivään liittyen: ”Eikä ulos heitetä vain niitä, jotka ovat kirkon ulkopuolella, vaan myös kirkon sisällä oleva rikkavilja, jota on nyt vain hyvin kärsivällisesti siedettävä aina viimeisen päivän puintiin asti. Silloin rikkavilja erotellaan ja viskataan ansaitsemaansa tuleen.” Kastettunakin voi tulla heiteteksi ulos. Myöskään Lutherin *sola fide* -periaatteen mukaan kaste ei pelasta ilman uskoa, joka puolestaan on Jumalan teko.

Hägglund toteaa sekä Augustinuksen että Lutherin uskoneen predestinaatioon: jotkut ottavat armon vastaan, toiset eivät. Jotkut ovat tuomittuja kadotukseen. Predestinaatio herättää kysymyksen Jumalan oikeudenmukaisuudesta ja ihmisen vapaasta tahdosta sekä siitä, mikä vaikutus kasteella lopulta on suhteessa pelastukseen. Onko jo ennalta määrätty, ketkä pelastavan kasteen saavat ja ketkä jäävät sen ulkopuolelle? Pelastaako Jumala joka tapauksessa kenet haluaa kasteesta riippumatta? Voiko kastettu jäädä pelastuksen ulkopuolelle sanoutumalla irti kasteesta saamistaan lupauksista?

Jeesuksen sanoiksi on kirjattu ajatus kasteesta tienä pelastukseen. Olenaisemman roolin saa kuitenkin usko tai kadotuksen kohdalla sen puute: ”Menkää kaikkialle maailmaan ja julistakaa evankeliumi kaikille luoduille. Joka sen uskoo ja saa kasteen, on pelastuva. Joka ei usko, se tuomitaan kadotukseen.” (Mark. 16:16.) Kaste jää jälkimmäisessä väittämässä kokonaan mainitsematta.

Reformaation aikainen kiistely pelastuksesta ja Kristuksen keskeisyydestä näyttää kaventaneen ajattelua uskosta, pelastuksesta ja Jumalan läsnäolosta. Opissa keskityttiin kolminaisuuden toiseen persoonaan, ristinkuolemaan ja lunastukseen. Maallinen ja hengellinen nähtiin vastakkaisina. Valistuksen aikana keskittyminen Jumalan toiseen persoonaan jatkui. Ympäristötutkija Panu Pihkala toteaa luterilaisuuden puolustautuneen valistuksen ajan luonnontieteiden kritiikkiä vastaan vetäytymällä käsin koskeltavaan todellisuuteen liittyneestä keskustelusta käsittelemään sielullisia asioita. Luterilaiseen ajatteluun rakentuikin ajan mittaan kielteisyyttä liittyen erityisesti ruumiillisuuteen mutta myös muuhun luotuun todellisuuteen.

Tuleeko esimerkin perhe siis oppiin vedoten kohdata kertoen, etteiukaan voi pelastua ilman kastetta? Kyse on pastoraalisesta tilanteesta, jossa

on syytä kääntää katse kirkon opista ihmisen elämäntilanteeseen ja hätään. Opillinen ajattelu aiheuttaa kuitenkin joskus merkittävää kitkaa sielunhoidollisiin tilanteisiin. Sielunhoidollisissa kohtaamisissa emme ilmaise, ettei kasteen ja kirkon ulkopuolella olisi pelastusta, vaikka ajatuskulku olisikin opillisesti perusteltu.

Moni kirkkomme pappi lähestyisi esimerkin perhettä vakuuttaen, että Jumalan ehdoton rakkaus koskee heidän lastaan. Pelastus jätetään ”Herran haltuun” ja sen uskotaan kuuluvan myös kastamattomalle. Toivotaan, ettei pelastukselle ole ainakaan ehdotonta estettä. Mutta voiko pappi tehdä näin kirkon opin turvin vai ainoastaan oman toivonsa varassa? Onko kirkolla eksplisiittistä kantaa siihen, mitä kasteen puuttuminen merkitsee tai mitkä ovat kastamattomuuden vaikutukset? Kirkon opin tiivistelmä katekismus ei ratkaise asiaa. Se kuvaa toki kasteen vaikutuksia, joita ovat syntien anteeksiantaminen, usko, kuoleman vallan voittaminen ja uusi elämä – se, että ihminen pelastuu. Kuitenkin ainoastaan Lutherin *Vähä katekismuksesta* nostettu ote kirkkomme katekismuksessa käsittelee kadotusta. Kohdassa viitataan jo edellä esiteltyyn Markuksen evankeliumin loppuun, jossa kaste kyllä liitetään pelastukseen, mutta ainoastaan se, ”joka ei usko, tuomitaan kadotukseen” (Mark. 16:16). On siis syytä pohtia muista näkökulmista, voiko kirkon ja kasteen ulkopuolella pelastua.

Jumalan lapseksi tuleminen ja trinitaarisen luomisen teologian näkökulma

Perheessä on kolme lasta. Toisen puolison vanhempia lapsia aiemmasta avioliitosta ei ole kastettu eikä vanhempaa itseäänkään. Toinen puolisoista on kastettu samoin kuin vanhempien yhteinen lapsi.

Mitä pitäisi ajatella sisarusten välisistä suhteista – erottaako kaste heidät toisistaan ratkaisevalla tavalla asettaen heidät erilaiseen asemaan suhteessa Jumalaan? Koskeeko Jumalan huolenpito heitä kaikkia? Mitkä ovat kastamattomien sisarusten ja vanhemman mahdollisuudet pelastukseen?

”Joko me tunnustamme, että Jumala on kaikessa, tai menetämme mahdollisuuden nähdä Hänet missään,” kirjoittaa yhdysvaltalainen fransiskaani-isä Richard Rohr. Onko Jumala läsnä esimerkin kastamattomissa sisaruksissa ja vanhemmassa? Jos on, mitä se merkitsee pelastuksen kannalta?

Kysymys pelastuksesta ei liity vain lunastukseen, kasteeseen ja uskoon. Se liittyy myös luomiseen ja pyhitykseen – käsityksemme siitä, missä Jumala on ja miten hän vaikuttaa maailmassa. Mikä on kolminaisuuden ensimmäisen ja kolmannen persoonan merkitys ihmisen suhteelle Jumalaan ja mistä ihmisen suhde Jumalaan alkaa?

Jumalan perheväestä puhutaan usein rajattuna kastettujen joukkona. Kirkkokäsikirjan toisen kastepuhe-ehdotuksen mukaan Jumalan lapseksi tullaan kasteessa: ”Vanhempiensa lapseksi syntynyt ihminen syntyy kasteessa Pyhän Hengen voimalla uudestaan, nyt Jumalan lapseksi.” Yhdessä kasteeseen ehdotetuista teksteistä Paavali liittyy Jumalan lapseuden kasteeseen: ”Te kaikki olette Jumalan lapsia, kun uskotte Kristukseen Jeesukseen. Kaikki te, jotka olette Kristukseen kastettuja, olette pukeneet Kristuksen yllenne.” (Gal. 3:26–28.) Käsikirjaa vahvemmin ajatus Jumalan lapseuden ja kasteen liittymisestä toisiinsa elää kuitenkin muussa ilmaisussa. Esimerkiksi monet kaste- ja kummitodistukset toteavat, että ”NN on pyhässä kasteessa otettu Jumalan lapseksi ja seurakunnan jäseneksi”.

Trinitaarinen luomisen teologia muistuttaa kristillisestä traditiosta nousevasta käsityksestä, jonka mukaan Jumalan lapseksi tullaan jo luomisessa. Hahmotellessaan ekologisesti kestäväää spiritualiteettia vapautuksen teologi Leonardo Boff toteaa, että luomakunta on Jumalan läsnäolon ensimmäinen paikka ja vasta paljon myöhemmin ihminen. Samoin tietoisuus Jumalasta oli Boffin mukaan ensin universonissa ja vasta myöhemmin ihmisessä.

Ruotsalaisen pastori Anna Karin Hammarin väitöskirja *Skapelsens mysterium, skapelsens sakrament* (Luomisen mysteeri, luomisen sakramentti) käsittelee ansiokkaasti kastetta ja pelastusta kirkon tradition ja ihmisten elämän leikkauspisteessä. Hammarin tavoitteena on luoda uskottavaa kasteen teologiaa, joka ei ole torjuvaa eikä ulos sulkevaa vaan kunnioittaa katsomusten moninaisuutta. ”Me pelastumme, te joudutte kadotukseen”-vastakkainasettelu ei ole Hammarin mielestä uskottava, vaan kasteen teologian on kunnioitettava toisin uskovia heidän uskossaan ja itseymmärryksessään.

Trinitarisessa luomisen teologiassa Jumala yhdistyy radikaalilla tavalla luomakuntaan. Hammarin mukaan Jumalan läsnäolo tekee koko luodusta

todellisuudesta sakramentaalista ja pyhää. Kastettava sidotaan yhteyteen, jossa elämän ei tulkita olevan ainoastaan lahja Jumalalta, vaan myös Jumalan läsnäolon paikka. Hengen vastaanottaminen kasteessa merkitsee lupauksen vastaanottamista: Jumala asuu ihmisessä ja ihminen Jumalassa.

Jumalan perhe kuvaa Hammarille koko luotua ihmiskuntaa, Kristuksen kirkko taas kastettujen kirkon jäsenten joukkoa. Hammarin mukaan jopa yhteisö, johon kasteessa liitytään, on Ruotsin kirkon kastejärjestyksen ja kasteliturgioiden perusteella mahdollista tulkita sisaruudeksi ilman rajoja. Samoin kaikki vesi voidaan tulkita siunatuksi Jumalan läsnäolon paikaksi Jeesuksen kasteessa. Dosentti Jyri Komulainen toteaa reformaation keskittyneen niin vahvasti sanan vaikutukseen kasteessa, että esimerkiksi veden symbolista merkitystä on vähätelty. Veden minimaalinen merkitys ja jopa väheksyminen näkyy edelleen esimerkiksi siinä, ettei vettä ole esillä tai käytössä kirkkokäsikirjan kasteen muistamisen kaavassa lainkaan. Komulainen kuitenkin muistuttaa, että Luther kehotti *Vähä katekismukseen* liitetystä kasteen kaavassa rukoilemaan: ”Meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen kasteella sinä pyhitit ja määräsit Jordanin ja kaikki vedet pelastavaksi tulevaksi, joka puhdistaa kaikista synneistä.” Rukous ilmentää kolmiyhteisen Jumalan toimintaa maailmassa ja kasteessa.

Norjan luterilainen kirkko on muokannut kasteakaavansa teologisen harkinnan jälkeen niin, ettei kasteen yhteydessä enää puhuta Jumalan lapseksi tulemisesta. Sen sijaan kasteessa painotetaan uudestisyntymistä. Kun jokainen ihminen nähdään Jumalan lapsena, voidaan heidät kohdata tasavertaisina mahdollisesta kasteesta riippumatta. Tanskalainen systemaattisen teologian professori Niels Henrik Gregersen liittyy ajatuskulkuun ehdottaessaan kasteakaavaan sanoitusta, jossa Jumala ”ottaa meidät vastaan lapsinaan” sen sijaan, että todettaisiin kasteen tekevän ihmisen Jumalan lapseksi.

Hammar muistuttaa, ettei lasten evankeliumissa (Mark. 10:13–16) esitetä ehtoja matkalla Jumalan yhteyteen, lapsen ihmisarvoon tai Jumalan valtakunnan läheisyyteen. Teksti rikkoo Hammarin mukaan vaatimuksen kastaa lapsi, jotta hän voisi päästä Jumalan yhteyteen (gudsgemenskap), ja osoittaa sen sijaan, että itse asiassa aikuisten on tultava lasten kaltaisiksi ja otettava lapsi vastaan ottaakseen vastaan Jumalan. Kasteessa Jumalan valtakunta ei avaudu lapselle, vaan lapsi on se, joka paljastaa Jumalan valtakunnan muille ja sitoo luomisen ja pelastuksen yhteen: sekä luominen että pelastus tapahtuvat tässä ja nyt.

Lasten evankeliumi ei Hammarin mukaan kuitenkaan riitä kasteessa ilmaisemaan, miten dynaamisesti luominen ja pelastus liittyvät toisiinsa. Pyhä Henki on läsnä niin luomisen, elämän kuin kasteenkin vedessä. Lisäksi kasteessa tarvitaan kieltä, joka on avoin mysteerille, kauneudelle ja ilolle.

Lännen kirkoissa kasteteologian painopiste on siirtynyt ”from womb to tomb”, kohdusta hautaan. Hammar viittaa saksalaisen filologin Gabriele Winklerin tutkimukseen Armenian ja Syyrian varhaisista kasteliturgioista ja niiden vaikutusperinteestä idän ja lännen kirkoissa ja nostaa esiin kaksi erilaista kasteen varhaista tulkintakehää. Ensimmäinen on johanneslainen tulkinta, jossa korostuu Jeesuksen kasteen muistaminen sekä uudestisyntyminen vedestä ja Hengestä (Joh. 3:5). Toinen, paavalilainen, puolestaan painottaa Jeesuksen kuolemaa ja ylösnousemusta sekä pelastusta synneistä (Room. 6:1–11).

Johanneslainen tulkinta sisältää Henkeen liittyvää syntymisen mystiikkaa: varhaiset kristityt ovat kuvanneet kastetta elämän äitinä ja kohtuna. Kaikki kolminaisuuden persoonat ovat yhtä tärkeitä ja aktiivisia. Lännen kirkoissa tätä tulkintatapaa vahvemman jalansijan on saanut paavalilainen malli, jonka mystiikka nousee Jeesuksen kuolemasta. Perisyntiin valtaa korostanut ajattelu on omalta osaltaan vahvistanut tätä synneistä puhdistautumista korostavaa tulkintaa.

Puhdistuminen synneistä ja perisyntiin syyllisyydestä vaikuttaa Hammarin mukaan olevan riittämätön ja usein myös sopimaton motiivi uskotavalle kasteen teologialle. Hammarin mukaan luomisen ja pelastuksen asettaminen vastakkain, yhtä lailla kuin hengellisen ja maallisen, kastettujen ja kastamattomien tai maskuliinisen ja feminiinisen vastakkainasettelu, tuottaa enemmän torjuntaa kuin ymmärrystä kristinuskoa kohtaan. Hammar ei ehdota, että kumpaakaan varhaisen kirkon teologisista tulkinnoista unohdettaisiin. Sen sijaan hän ehdottaa, että Jeesuksen kastetta kuvaavia tekstejä palautetaan kasteen yhteyteen. Luomisen ja pelastuksen suhteeseen on todettava, ettei niiden välinen sidoks ole luterilaisuudessa erityisen vahva. Silti niitä ei aseteta luterilaisessa opissa vastakkain.

Yhteys Jeesuksen kasteeseen on olennainen yhdysvaltalaiselle kristillisyyttä tuoreesti käsitelleelle kirjailijalle Rachel Held Evansille (1982–2019). Hänen mukaansa kaste osoitti ja toi esiin todellisuuden, jossa kastettu – ensin Jeesus ja myöhemmin muut – on loputtomasti rakastettu. Jumala antaa ihmiselle kasteessa uuden identiteetin, ikään kuin adoptoi hänet omakseen. Held Evansille uusi identiteetti tarkoittaa luottamusta siihen,

että ihminen on loputtomasti rakastettu. Jokainen kastettava saa uskoa omalla kohdallaan ne Jumalan sanat, jotka hän lausui Jeesuksen kasteen yhteydessä: ”Sinä olet minun rakas lapseni, johon minä olen mieltynyt.” Held Evansin ajattelussa kaste ei ole sitoutumista oppiin vaan elämään:

Sakramenttien kouriintuntuva, käsinkosketeltava luonne kutsui minut koskettamaan, haistamaan, maistamaan, kuulemaan ja näkemään Jumala arkipäivän asioissa uudelleen. Ne saivat Jumalan tulemaan ulos päästäni, käsiini. Ne muistuttivat minua siitä, ettei kristinuskoo ole tarkoitus yksinkertaisesti uskoa; sitä on tarkoitus elää, jakaa, syödä, puhua ja soveltaa muiden ihmisten läsnä ollessa.

Jos siis Jumalan lapseus ei ala kasteessa, siinä tapahtuvaa muutosta voidaan käsitellä uuden identiteetin ja merkityksen syntymisenä. Komulainen hahmottelee kasteessa saatavaa uutta identiteettiä Jeesuksen oppilaan roolina. Kaste- ja lähetyskäsky viittaa juuri tähän. Jeesus kutsui ihmisiä seuraamaan itseään ja elämään opetustensa mukaan. Näin tulkittuna kaste ei muuta niinkään ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta kuin kastetun tehtävää maailmassa – sitä, mihin kastettu on kutsuttu tai vapautettu.

Kasteen merkitys ei katoa Hammarinkaan trinitaarisisessa luomisen teologiassa. Sen valossa kaste näyttäytyy kutsuna elää Hengen luovan voiman ja inspiraation yhteydessä. Siinä suhtaudutaan myönteisesti luomisen ja ihmisyyden yhteenkuuluvuuteen. Hammarin mukaan kasteen moraalisen esteenä on usein kokemus kirkosta, joka kyllä tunnustaa ihmisen arvokkuuden muttei silti ole tasa-arvoinen. Tasa-arvoon liittyvä haaste näkyy Suomessakin. Muina kasteen esteinä Hammar mainitsee ajattelun, jolla kirkko pitää yllä eroa kastettujen ja ei-kastettujen tai Jumalan ja ihmisen välillä. Jumalan ja ihmisen välillä onkin merkittävä ero. Siitä huolimatta Jumala ei ole poissa ihmisestä vaan elää hänessä. Myös kastettujen ja ei-kastettujen välille todella syntyy jonkinlainen ero. Kyse onkin siitä, mikä on eron merkitys ajatellen ihmisarvoa, jumalasuhdetta ja pelastusta.

Trinitaarisisessa luomisen teologiassa Jumala luo, rakastaa ja antaa elämän kaikelle olemassa olevalle. Näin avautuu dynaaminen jumalakuva, joka ei irrottaudu materiasta muttei myöskään näyttäydy ainoastaan ruumiillisessa ja maallisessa todellisuudessa. Luominen ja pelastus tapahtuvat nykyhetkessä, kuten ovat tapahtuneet jo aiemmin ja tulevat tapahtumaan

myös jatkossa. Hammar puhuu kasteesta luomisen mysteerinä ja luomisen sakramenttina. Samalla nimellä hän kutsuu kaikkea olemassa olevaa, joka kietoutuu kolmiyhteiseen Jumalaan.

Kasteen ja Jumalan lapseksi tulemisen pohdinnassa voidaan ottaa avuksi myös lapseuden käsite, jota teologian tohtori Eriikka Jankko on tutkinut väitöskirjassaan. Lapseus on suhdekäsite, jota ei ole olemassa irrallaan toisesta ihmisestä. Lapseus liittyy kaksi ihmistä keskinäiseen suhteeseen. Hyvässä tapauksessa lapsi voidaan tunnustaa omaksi ja yksilö voi tunnustautua jonkun lapseksi.

Jankon ajattelua voidaan soveltaa kasteen teologiaan: hyvässä tapauksessa kaste toteutuu ja siinä Jumala tunnustaa ihmisen lapsekseen, joka tämä on aina ollut, ja ihminen tunnustautuu Jumalan lapseksi – tai lapsikasteessa vanhemmat tunnustavat lapsensa olevan myös Jumalan lapsi. Tunnustamisesta ja tunnustautumisesta riippumatta jokainen on joka tapauksessa jonkun lapsi – samoin kasteesta riippumatta ihminen on Jumalan lapsi.

Kaste ja Jumalan vapaus toimia

Perheeseen syntyy pitkään toivottu ja odotettu vauva. Isoäiti ahdistuu kuullessaan, että lasta ei aiota kastaa, ja haluaa puhua papin kanssa. Lapsen isä ei missään nimessä halua, että lapsi liitetään seurakunnan jäseneksi, vaikka on itse ollut aktiivinen seurakunnassa. Hän on nähnyt läheltä, miten epäeettisesti kirkon työntekijä on toiminut. Isoäiti haluaa kunnioittaa perheen ratkaisua, vaikka asiat eivät silloin mene niin kuin hän on tottunut pitämään oikeana. Vauvan juhla on herkkä ja täynnä tunteita. Vieraita pyydetään tuomaan mukanaan toive, runo tai laulu. Isä pitää puheen, jossa kertoo haastavista odotuksen vuosista ja kiitollisuudesta, jonka hän on vauvan syntymän kautta löytänyt. Vanhemmat kertovat lapselle valitsemistaan nimistä. Kummit, lapset ja muut vieraat laulavat ja soittavat, yksi lausuu runon, toinen esittelee vauvalle tekemänsä nukan. Isän suvun vanhaan kastepukuun puettua vauvaa ihastellaan. Jälkeenpäin isoäiti kertoo onnellisena, että juhla oli heidän kaikkien yhteinen ja täynnä rakkautta.

Tutkiessaan luterilaisuutta uskontojen maailmassa Komulainen käsittelee erästä kasteen kannalta merkittävää asiaa Lutherin lähetysajattelussa. Komulaisen mukaan Luther nimittäin ymmärsi, että kristityt voivat omalla väärällä käytöksellään estää toisin uskovia löytämästä Kristusta. Edellä kuvatussa esimerkissä vaikuttaa käyneen näin, vaikkei kyse olekaan varsinaisesti toisin uskovasta.

Kastamatta jättäminen on useimmiten hyvin tietoinen valinta, jonka kautta ihminen haluaa pysyä uskollisena arvomaailmalleen ja elämäntavalleen, joskus juuri kristilliseksi koetulle. Usein arvoissa korostuvat yhdenvertaisuus ja rakkaus. Kokemukset lapsen ensimmäisistä juhlista ilman kastetta voivat olla voimaannuttavia. Lehtori Helena Kauppila on tutkinut kasteita ja nimiäisiä tunteiden kokemisen ja ilmaisemisen näkökulmasta. Tutkimuksen mukaan erityisesti jaettu vastuu ja yhteisesti valmisteltu ohjelma lisäävät emotionaalista intensiteettiä, kun tarkastellaan nimiäisistä käytettyjä ilmaisuja blogikirjoituksissa. Vaikka kasteessa ilmaistaan Kauppilan mukaan nimiäisiä runsaammin sekä huolen ja pelon että rakkauden ja huojennuksen tunteita, voi itse suunnitellussa, ilman valmiita raameja rakennetussa juhlassa avautua mahdollisuus vahvaan osallisuuteen ja yhteyteen.

Esimerkki kuvaa myös vanhemmuuden usein mukanaan tuomaa kiitollisuutta. Osalla vanhemmista kiitollisuus suuntautuu siten, etteivät he koe mahdolliseksi nimetä sen kohdetta kristinuskossa käytetyillä sanoilla tai ylipäätään tärkeäksi määritellä sen kohdetta. Kirkossa on syytä miettiä, miten Jumalaa kuvataan elämän lahjan äärellä siten, että mahdollisimman monet voisivat tunnistaa sanat ja symbolit omaa elämäänsä koskettaviksi. Samoin on etsittävä tapoja tunnistaa kasteessa ne liittymäpinnat, jotka ovat luontevia vanhemmaksi tullessa.

Jos Jumala koetaan ainoastaan tuonpuoleiseksi, ei kaste juuri houkuttele. Sen sijaan ajattelu, jossa Jumala ei ole poissa maailmasta vaan toimii ja vaikuttaa sen keskellä, voi tehdä myös kasteesta merkityksellisen. Jumalan tapaa olla maailmassa kuvataan spirituaalisessa ja trinitaarisessa luomisen teologiassa usein panenteistiseksi. Näin vältetään dikotomia maallisen ja hengellisen välillä, samoin Jumalan rajaaminen vain jompaankumpaan liittyväksi. Panenteistisen ajattelutavan mukaan ihminen asuu ja elää Jumalassa ja Jumala asuu ihmisessä, vaikka häntä ei voi rajata pelkkään ihmisyyteen. Jumala asuu maailmassa, vaikka ei ole yhtä kuin maailma eikä häntä voi rajata näkyvään maailmaan: ”Hänessä me elämme, liikumme ja olemme”

(Apt. 17:28). Hammar muistuttaa vastavuoroisesta inhabitaatiosta, jota kirkkoisä Gregorios Nazianzilainen käytti paralleelina inkarnaatiolle: Jumala asuttaa tätä maailmaa ja toimii siinä, myös sen tyhjyydessä ja pimeydessä, samalla kun maailma elää Jumalassa.

Kaste koskettaa yksilöä, tiettyä erityistä ihmistä. Jeesuksen kastetta ja uutta elämää korostavan kasteen teologian mukaan jokaisessa kasteessa voi kuulla Jumalan äänen: sinä olet minun rakas lapseni, sinä olet minun iloni. Hammar toteaa, että kaste julistaa lapsen uniikkia elämänlahjaa ja tehtävää maailmassa olla Jumalan kuva ja kaltainen. Kastettu on kutsuttu olemaan Jumalan ja maailman erityinen kohtaamispaikka, joka antaa hahmon sekä Jumalan että ihmisen rakkaudelle ja ilolle. Yhtä aikaa Jumala on läsnä ihmisessä trinitaarisen luomisen teologian mukaan jo ennen kastetta, luomisesta lähtien.

Rohr nostaa esiin avaran inklusiivisen tekstin paitsi suhteessa Jumalan lapseuteen myös pelastukseen: ”Jeesus oli kuoleva kansan puolesta, eikä vain sen kansan puolesta, vaan kootakseen yhteen kaikki hajallaan olevat Jumalan lapset” (Joh. 11:52). Voi kysyä, eikö kaste kristillisessä perinteessä korostu liikaa Hengen vapauden kustannuksella. Onko Henki asetettu kasteen alapuolelle? Voiko kaste rajoittaa Hengen liikkumista missä tahoo?

Kirkko voi olla sidottu kasteeseen, mutta ei Jumala. Kirkon käytännöt ja rituaalit ilmaisevat Jumalan läsnäoloa, mutta eivät rajaa Jumalaa. Jumala on vapaa toimimaan maailmassa pelastuksen eteen kaikilla valitsemillaan tavoilla. Hammarin mukaan uskonnollisen moninaisuuden keskellä ei voi väittää omistavansa totuuden yksin, tai ainakin silloin sulkee ovet kunnioitavalta dialogilta ja yhteydeltä. Luterilaisuudessa Jumalan ydintribuuttina pidetty armollisuus voi myös muodostaa uskottavuusongelman. Voiko armollinen Jumala hylätä oman lapsensa, jota ei ole tuotu kasteelle tai joka ei ole itse halunnut tulla kastetuksi? Voiko Jumalan läsnäolo ihmisessä toteutua yhtä aikaa kuin pelastuksen ulkopuolelle jääminen?

Piispa emeritus Juha Pihkalan mukaan ne, jotka ovat eläneet ennen erityisen pelastushistorian aikaa tai muuten ilman omaa syytään sen ulottumattomissa, voivat pelastua. Pihkala liittyy Vatikaanin toisessa konsiilissa käsiteltyyn niin sanottuun anonyymin kristinuskon ajatteluun, jonka mukaan eri uskonnoissa ja kulttuureissa voi olla pelastuksen siemeniä. Pelastus ei Pihkalan mukaan kuulu vain erityisen ilmoituksen piirissä olleille, Israelin kansalle ja kristityille, vaan myös kaikille yleisen ilmoituksen piirissä pelastusta etsineille ja kaivanneille ihmisille. Pelastuuko siis nuori,

jota ei voida kastaa, sillä toiseen huoltajaan ei saada yhteyttä ja kaste käy mahdottomaksi uskonnonvapauslain puitteissa? Tai ihminen, joka on kyllä kuullut Jeesuksesta, mutta ei ole kokenut seurakunnassa rakastavan Jumalan läsnäoloa eikä siksi halua liittyä tuohon yhteisöön?

Jeesus nosti lapsen esimerkiksi Jumalan valtakunnan etsijöille. Tietävästi tuo lapsi ei ollut kastettu. Siitä huolimatta Jeesus valitsi hänet esikuvaksi. Monet Jeesuksen kohtaamista ihmisistä, varsinkin yhteisöjen ulkopuolelle ajetut, eivät olleet kastettuja eikä Jeesuskaan heitä kastanut.

Pihkalan mukaan Raamattu vakuuttaa ihmisen olevan tarkoitettu pelastukseen. ”Jos olemme uskottomia, hän (Jumala) pysyy silti uskollisena, sillä omaa olemustaan hän ei voi kieltää” (2. Tim. 2:13). Jokainen ihminen, joka pelastuu, pelastuu joka tapauksessa Kristuksen tähden.

Kylpy, jossa tulee likaiseksi

Lapsen kastekeskustelussa käydään läpi kasteen kaavaa. Vanhempi kysyy, miksi juuri ristinmerkin kohdalla puhutaan synnistä ja pimeyden vallasta vapauttamisesta – eikö ristinmerkki kuitenkin ole niin kuin siunaus tai rukous? Eikö voisi puhua enemmän niistä ja elämän arvokkuudesta?

Juuri pahuuden ja kuoleman käsitteleminen herättää kasteperheissä usein epärointiä ja kysymyksiä. Kuten edellä on todettu, korostavat lännen kirkot kastetta synnistä ja pimeyden vallasta vapauttamisena. Luterilaisessa teologiassa pelastuksen tähtäyspiste on vahvasti eskatologinen. Pelastus ratkaisee synnin, pahan ja kuoleman ongelman. Kaste avaa tien ikuiseen elämään. Pelastus eskatologisena todellisuutena on kuitenkin vain yksi näkökulma. Toinen näky ajatuksessa Jumalan valtakunnasta jo nyt ja ei vielä: pelastus on läsnä jo tässä elämässä, mutta ei vielä pääse täysin oikeuksiinsa eikä toteudu kaikessa kirkkaudessaan. Voiko pelastus ratkaista pahuuden ongelman jo tässä elämässä? Mikä on Jumalan ja ihmisen suhde maailmassa läsnä olevaan pahuuteen ja kärsimykseseen, joiden olemassaolo on totta myös syntymän ihmeen äärellä?

Kirkon tutkimuskeskuksen vuoden 2019 kastekyselyssä selvitettiin syitä kastepäätökselle. On kiinnostavaa, ettei kastettavan pelastuminen löydy edes vaihtoehtojen listalta. Sen sijaan vaihtoehtoa, jonka mukaan lapsesta

tulee Jumalan lapsi, piti tärkeänä yhteensä kolmannes vastaajista (13 % erittäin tärkeä, 20 % tärkeä). Merkittävimmät syyt lapsen kastamiselle olivat hieno perinne (38 %, 45 %), perheen tapa (36 %, 44 %), kummien saaminen (33 %, 47 %) sekä kaunis juhlahetki (24 %, 54 %).

Kastepäätöstä tehdessä eskatologinen pelastus ei ole olennainen kysymys, usein ei edes kovin kiinnostava. Kasteeseen ei liity vahvoja tuonpuoleisen tai pahasta pelastumisen mielikuvia. Kaste tuntuukin tarjoavan pelastuksen muodossa, jossa ihmiset eivät koe sitä tarvitsevansa. Vaikka sota Ukrainassa on ulottanut pahuuden 2000-luvulle ja lähellemme kamottavan konkreettisella tavalla horjuttaen monen perusturvallisuutta ja vaikka lasta halutaan suojella maailman pahuudelta, tuntuu kasteen saonitus pahasta silti monesta vieraalta tai ponnettomalta.

Rohr ihmettelee painopisteen siirtymistä tuonpuoleiseen: "Jostain syystä Jeesuksesta tuli suuri ongelmien ratkaisija ja vastausten antaja seuraavaa maailmaa varten, eikä ensisijaisesti opettaja, joka opettaa, miten elää rauhassa ja vapaana tässä maailmassa." Kastetun uusi identiteetti Jeesuksen oppilaana voisi näkyä juuri tässä. Boffin mukaan vain usko, joka johtaa rakkauteen Jumalaa ja toisia ihmisiä kohtaan, on pelastavaa (1. Joh. 3:17–18). Vapautuksen teologiassa kaste liittääkin toimimaan sen puolesta, että Jumalan valtakunta voisi olla totta jo tänään – ortopraksiaan ennemmin kuin ortodoksiaan.

Tuonpuoleiseen liittyvien ajatusten sijaan ihmisille, myös monille kristityille, on tullut tärkeäksi kaipaus merkitykselliseen elämään. Voisiko pelastus ratkaista sen ongelman, että koko ajan pitäisi menestyä, jotta kelpaisi muille tai edes omien vaatimusten edessä? Voiko pelastus ratkaista sorron, epätasa-arvon, yksinäisyyden, sairauden, työttömyyden, sodan tai ilmastonmuutoksen ongelman? Jos Jumalan valtakunta on totta jo nyt, voiko myös pelastus näkyä ja tuntua jo tässä elämässä? Tällä viittaa kokonaisvaltaiseen hyvinvointiin ja ihmisarvoiseen elämään, jossa jokainen Jumalan kuva voi kokea kelpaamista, riittämistä, kuulumista, liittymistä, arvostusta ja rakkautta. Kirkossa olisi hyvä tunnistaa, millaista pelastusta kaivataan näissä nahoissa, joissa elämme. Lutherin mukaan emme itse voi tuoda mitään pelastukseemme. Entä jos voisimme tuoda jotain maailman, yhteisöjemme ja lähimmäistemme pelastukseen?

Pelastuksen kytkeminen ainoastaan kasteeseen ja tuonpuoleiseen vaikuttaa yksilö- ja ihmiskeskeiseltä maailmassa, jossa riippuvuutemme luonnosta on ilmeinen ja paikkamme osana luomakunnan kokonaisuutta

käy meille koko ajan selvemmäksi. Raamattu viittaa koko luomakunnan pelastukseen (mm. Room. 8:19–21), joka ei kuitenkaan tapahdu kasteen kautta. Kenties ilmastokriisin ajan ihmisille olisi ymmärrettävää käsitellä pelastusta luomakunnan kautta.

Pahuuden ja kuoleman teemaa ei kasteessa kokonaan voi ohittaa. Miten kaste vaikuttaa siihen, kuinka elämme ja suhtaudumme pahuuteen? Teemaa lähestytään usein perisyntiopin kautta. Ihminen on kadottanut alkutilan (*status integritatis*), elää turmeltuneessa tilassa (*status corruptionis*) ja tarvitsee siksi kastetta päästäkseen yhteyteen Jumalan kanssa. Augustinuksen mukaan ihminen ei voi olla tekemättä syntiä. Voiko ihminen sitten saada aikaan hyvää?

Hammar etsii muita tulokulmia perisyntiin. Hän viittaa tutkijoihin kuten Thomas Ekstrand, Mattias Martinson sekä Sofia Camnerin, joiden mukaan perisynti ei selitä, miksi ihminen on paha tai miksi olemassa olevaa tuhoutuu. Pikemminkin perisyntiä voi heidän mielestään käyttää tulkitsemaan sitä faktaa, että ihmiset usein ovat pahoja ja että ihmiselämä on epätäydellistä. Rohr puolestaan ehdottaa, että perisyntin sijaan tulisi puhua perihäpeästä, joka liittyy omakuvaan ja käsitykseen itsestä vääränlaisena.

Vapautuksen teologiassa puhutaan perisyntin sijaan periarmosta ja perisiunauksesta. Samaan ajatteluun liittyy spirituaalinen luomisen teologia, esimerkiksi yhdysvaltalainen episkopaalipappi Matthew Fox. Hän nostaa esiin keskiajan mystikot ja toteaa, että uskonnollisen kokemuksen alkupiste on ihmetys, ihmettely ja ihastus (awe, wonder), mikä meidän tulee oppia uudelleen. Perisyntiajattelu ei Foxin mukaan auta tekemään pelastusta todeksi tässä ajassa. Ilman ihastusta kaikesta tulee kulutustavaraa. Fox palaa Franciscus Assisilaiseen ja kutsuu meidät rakastumaan uudelleen tähän paikkaan, jossa olemme, koko olemassaoloon.

Hammar lähestyy maailman pahuutta destruktion käsitteen kautta. Tuho, turmio ja perikato edellyttävät, että ensin on olemassa hyvää, joka sitten tuhoutuu. Pahuus on riippuvainen hyvästä, mutta hyvä ei ole riippuvainen pahasta. Hammar tuo keskusteluun perivastuun käsitteen. Se tarkoittaa perittyä, aiempien sukupolvien valintojen aiheuttamaa vastuuta, jonka joudumme kantamaan – vastuuta asioista, joita emme ole tehneet tai valinneet itse. Ekokatastrofin aikana esimerkkejä ei tarvitse hakea kaukaa. On ilmeistä, että kuluttamalla yli maapallon varojen kasvatamme tuleville sukupolville siirtävää perivastuuta.

Kasteen tulisi Hammarin mukaan varustaa kastettava yhdessä Jumalan ja muiden ihmisten kanssa kohtaamaan destruktio. Hammar toteaa, että tässä augustinolainen kasteen tulkintatapa on tarpeen: ihmisen rikkinäisyyden hyväksyminen ja syntien anteeksisaaminen ovat edellytys sille, että ihminen jaksaa omasta vajavaisuudestaan huolimatta kohdata perivastuunsa. Kasteessa saatu Henki antaa ihmiselle sekä inspiraatiota että voimaa vastustaa tuhoa ja kohdata se yhteisönä. Ehkä voisi puhua voimaantumisesta. Kastettua ei nähdä niinkään synnistä ja syyllisyydestä vapautuneena kuin varustettuna kohtaamaan tuhovoimat elämässä ja yhteiskunnassa ja vastustamaan niitä. Trinitaarista luomisen teologiasta syntyy oikeastaan trinitaarista vapautuksen teologiaa. Se ei anna kutistaa ihmistä eikä mitään elämää kuluttamiselle ja hyväksikäytölle.

Kaste näyttäytyykin Hammarin mukaan päinvastaisena kuin puhdistautuminen: kylpynä, jossa kaikki tulevat likaisiksi. Jumala ei ole erossa pahasta vaan läsnä kaikessa kärsivässä. Samalla hän vastustaa pahaa jo luovalla läsnäolollaan. Kaste kutsuu ihmisiä tunnustamaan tuhon, alistamisen ja synnin todellisuuden, tekemään sille vastarintaa ja olemaan solidaarisia, mutta näkemään myös pahuuden keskellä Jumalan rakkauden ja elämän antavan voiman. Kasteessa, jonka esikuva on Jeesuksen kaste, astutaan Jeesuksen tavoin alas kaikkien ihmisten tarpeiden luo, ei erilleen ihmisistä. Kaste ei erota muista vaan yhdistää kaikkeen ja kaikkiin. Kaste tekee kristityistä muiden kaltaisia, ihmisiä, jotka ovat Jumalan armon äärimmäisessä tarpeessa tuhon sävyttämässä maailmassa. Yhtä aikaa kaste kuitenkin osoittaa myös kohti rakkautta olemassaolon syvimpänä rakenteena, trinitaarisenä läsnäolona, jossa kastettu kutsutaan elämään. Hammarin mukaan kasteella siis on merkitystä ja siinä tapahtuu jotain olennaista, mutta se ei erota kristittyjä irralleen muista ihmisistä tai heidän yläpuolelleen.

Pohtiessaan kasteen vaikutuksia Hammar tuo esiin kaksi Uudessa testamentissa käytettävää käsitettä "uusi": *neos* merkitsee ajallisesti uutta, esimerkiksi nuorta ihmistä, *kainos* puolestaan laadullista muutosta. Hammar toteaa, että kaste on lähempänä *kainosta*, jolla myös Johanneksen ilmestyksessä viitataan uuteen taivaaseen ja uuteen maahan. Kasteen vaikutuksia ei siis pidä odottaa vasta ajallisesti uudessa todellisuudessa, vaan laadullisesti muuttuvassa maailmassa. Jumalan valtakunta on laadullista muutosta jo luodussa todellisuudessa ja se annetaan tämänhetkiseen olemassaolomme.

Kasteen teologian suuntia

Luterilaisen opin valossa kastetta on pidetty pelastavana tienä Jumalan yhteyteen eikä pelastuksen mahdollisuutta kasteen ulkopuolella juuri ole avattu. Kirkkojen historian ja tekstien valossa Hammar esittää kaksi perusteltavissa olevaa tulkintaa kasteen teologiasta. Eksklusiivisella tai torjuvalla tulkinnalla on kristologinen painopiste. Sen mukaan ihminen on erotettu pelastuksesta ilman kastetta ja uskoa. Toinen näkökulma on ei-torjuva ja luomista painottava: se ei sulje pois pelastuksen mahdollisuutta kirkon ulkopuolella ja ilman kastetta. Tässä tulkinnassa luotetaan siihen, että Jumalan luovaa ja pelastavaa työtä tapahtuu kaikessa olemassa olevassa ja kaikkien ihmisten kesellä koko ajan.

Onko Hammarin ajattelu kuitenkin vain kurkotus kohti yhtenäiskulttuuria, jonka aika meni jo? Yrittääkö hän sulkea kaikki kirkon helmaan? Onko hänen kasteen teologiansa kautta aidosti mahdollista syventää ymmärrystä kasteesta ja Jumalasta aikana, jolloin kirkosta on tullut Suomessa yksi katsomuksellinen toimija muiden joukossa ja opettelemme elämään kasvavan moninaisuuden keskellä? Kasteella on ollut erilaisia merkityksiä eri aikoina. Kristillinen perinne tukee erilaisia tulkintoja eikä kasteen ja pelastuksen suhde ole suoraviivainen. Katsomuksellinen moninaisuus haastaa tarkastelemaan kastamattomuuden vaikutusta uudelleen, samoin sitä, miten Jumalan läsnäolo luomakunnassa, myös ihmisessä, vaikuttaa pelastukseen.

Luterilaisessa traditiossa pelastukseen liitetään kastetun usko, oikea mielentila ja kasteeseen palaaminen. Ne voi tulkita myös muuten kuin yksilö- ja ihmiskeskeisesti. Voiko usko sisältää myös varmuuden siitä, että me voimme muuttaa maailmaa? Voiko oikea mielentila haastaa kohtaamaan koko luomakunnan hädän ja tarpeen pelastukselle? Voiko kasteeseen palaaminen olla aktiivista toimintaa Jeesuksen oppilaana paremman maailman puolesta? Vaikka luotamme Jumalan armoon pelastuksessa, voi kaste vahvasti motivoida myös oikeisiin teoihin. Kastetut ovat kutsuttuja seuraamaan ja jäljittelemään Kristusta niin, että maailma voisi olla hyvä ja oikeudenmukainen paikka kaikelle luodulle. Jeesuksen oppilaina kastetut voivat osallistua Jumalan pelastavaan toimintaan maailmassa.

Ekumeenisen *Baptism, Eucharist and Ministry* -asiakirjan mukaan Henki on läsnä kastetun elämässä jo ennen kastetta yhtä lailla kuin sen aikana ja sen jälkeen. Kastettu saa kuitenkin uuden eettisen suunnan Pyhän Hengen

johdatuksessa – kaste Kristuksen seuraajaksi johtaa kamppailuun olemassa olevaa pahaa vastaan.

Ihmiset peräänkuuluttavat oikeudenmukaista maailmaa, rauhaa ja kunnioitusta luomakunnan integriteettiä kohtaan. Kirkossa tarvitaan totutun ajattelun laajentamista, jotta voidaan löytää ratkaisut uusiin, entistä kompleksisempiin haasteisiin. Puhumalla kasteesta luomisen mysteerinä ja luomisen sakramenttina Hammar haluaa nostaa kasteen vastavoimaksi elämänkatsomukselle ja maailmankuvalle, joka pienentää ihmisen, maan ja luonnon hyväksikäytön välineiksi. Hammarin mukaan koko olemassaololla on sakramentaalinen luonne, ei ainoastaan liturgisella kastetapahtumalla.

Hammarille kaste on Jumalan antaman luomisen ja elämän lahjan julista vastaanottamista. Se on tehtävä puolustaa maailmaa, jossa jumalallinen huolenpito voi toteutua myös ihmisten kautta. Hammarin mukaan kasteen teologia voi olla enemmän kuin oppi – se voi olla teologiaa, joka ”laulaa”. Laulu jättää jälkensä sen kokijaan. Kaste voikin olla kylpy, jossa emme pelkää tulla likaisiksi, jotta voimme palvella Jumalaa tässä ja nyt.

Pohdintakysymyksiä

- Miten kasteen vaikutuksissa painottuu yhtäältä se, mitä kastettu saa, ja toisaalta se, miten kastettu voi toimia Jumalan työtoverina ja Jeesuksen oppilaana maailmassa eli mitä hän voi antaa?
- Mitä merkitystä artikkelissa kuvatuilla kasteen teologian näkökulmilla voi olla kristilliselle kasvatukselle?
- Miten on mahdollista huomioida katsomusten moninaisuus ja kasteen arvokkuus yhtä aikaa?

Lähteet ja kirjallisuus

- Aitlahti, Kaisa & Kahenvirta, Jenni & Mäkelä, Sini & Reinikainen, Kimmo (2020). *Kaste*. Helsinki: Kirjapaja.
- Augustinus (2018). *Kristinuskoo vasta-alkajille: Kasteopetuksen opas*. Suomentanut Timo Nisula. Helsinki: Sley-Media Oy.
- Augustinus (2018). *Tunnustuksia*. Suomentanut Otto Lakka. Helsinki: Aurinko Kustannus.
- Boff, Leonardo (1997). *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Translated by Philip Berryman. New York: Orbis Books.
- Boff, Leonardo & Boff, Clodovis (1987). *Introducing Liberation Theology*. Liberation and Theology 1. English translation © Search Press Ltd. New York: Burns & Oates.
- Churches in Times of Change -webinaarisarja* (2021). <https://churchesin-timesofchange.org/ressources-and-recordings-from-webinars> (avattu 18.11.2021).
- Fox, Matthew (1988). *The Coming of the Cosmic Christ*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Fox, Matthew (1995). *Wrestling with the Prophets: Essays on Creation Spirituality and Everyday Life*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Hammar, Anna Karin (2009). *Skapelsens mysterium, skapelsens sakrament: Dopteologi i mötet mellan tradition och situation*. Acta universitatis upsaliensis, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 22. Väitöskirja. Uppsala universitet. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-107704> (luettu 17.10.2021).
- Held Evans, Rachel (2015). *Searching for Sunday: Loving, Leaving and Finding the Church*. Nashville: Nelson Books.
- Huovinen, Eero (1991). *Fides infantium: Martti Lutherin käsitys lapsen uskosta*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 175. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Huovinen, Eero (2001). Sakramentin vaikutus. *Johdatus Lutherin teologiaan*. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja, 252–288.
- Jankko, Eriikka (2019). *Lapsi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto. Helsinki: Unigrafia.
- Kaste, ehtoollinen ja virka* (1982). Faith and Order -asiakirja nro 111. Kirkkojen maailmanneuvosto. Suomentanut Olli-Pekka Lassila. Helsinki: Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto.

- Katekismus* (2000). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita.
- Kauppila, Helena (2021). Ristiäiset, nimiäiset ja tunteet – tunteiden ilmaiseminen nimiäisiä ja ristiäisiä käsittelevissä blogikirjoituksissa. *Kasteen polulla: Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä*. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 70–107.
- Kirkollisten toimitusten kirja* (2003). Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 2003. Helsinki: Kirjapaja.
- Komulainen, Jyri (2016). Onko kirkon ulkopuolella armoa? Luterilaisena uskontojen maailmassa. *Armon horisontit: Huomisen luterilaisuus*. Toim. Anna-Kaisa Inkala & Jyri Komulainen. Helsinki: Kirjapaja, 169–185.
- Komulainen, Jyri (2021). Valaistumisen kylpy. Kasteen teologisia kehityslinjoja. *Kasteen polulla. Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä*. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 34–69.
- Luterilaiset tunnustuskirjat*. Suomen evankelis-luterilainen kirkko. www.tunnustuskirjat.fi (luettu 15.11.2021).
- Perinteet ja kummien saaminen tärkeimpiä syitä kastaa lapsi* (2019): *Raportti kastekyselystä 2019*. Kirkon tutkimuskeskus. <https://evl.fi/documents/1327140/40900428/Kasteraportti/80c6a035-88ce-57df-58d0-d01334ab126c> (luettu 15.10.2021)
- Pihkala, Juha (1992). *Johdatus dogmatiikkaan*. Espoo: Weilin+Göös.
- Pihkala, Panu (2016). Luonto ja luterilaisuus. *Armon horisontit: Huomisen luterilaisuus*. Toim. Anna-Kaisa Inkala & Jyri Komulainen. Helsinki: Kirjapaja, 103–132.
- Raamattu* (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piplia-seura.
- Rohr, Richard (2021). *Universaali Kristus*. Suomentaneet Sanna Bäckvall & Päivi Huuhtanen-Somero. Helsinki: Basam Books.
- Rohr, Richard & Feister, John (2011). *Muutos alkaa meistä*. Suomentanut Salla Korpela. Helsinki: Kirjapaja.



Taivas täytyy kuvitella

Isto Peltomäki

Tiedän ihanasta, kauniista, iloisesta puutarhasta, jonne menee monta lasta kultaiset viitat päällään. He poimivat puiden alle pudonneita upeita omenoita, päärynöitä, kirsikoita ja luumuja, ja he laulavat, hyppivät ja ovat iloisia. Heillä on myös hienot ponit, joilla on kultaiset ohjaket ja hopeiset satulat. Kysyin puutarhan isännältä, keitä lapset ovat. Hän vastasi: 'Nämä ovat lapsia, jotka rukoilevat ja opiskelevat mielellään ja ovat kunnollisia.' Sitten minä sanoin: 'Hyvä herra, myös minulla on lapsi, nimeltään Johannes Luther. Voisiko hän päästä puutarhaan, syödä upeita omenoita ja päärynöitä, ratsastaa näillä hienoilla poneilla ja leikkiä muiden lasten kanssa?' Mies vastasi: 'Jos hän rukoilee ja opiskelee ja on kunnollinen, hän voi päästä puutarhaan, samoin kuin Lippus ja Jost. Ja kun he ovat täällä kaikki, he saavat pillit, rummut, luutut ja kaikenlaisia muita soittimia, ja he tanssivat ja saavat ampua pienillä jousilla.' Hän näytti minulle puutarhan ihastuttavan nurmikon, valmiina tansseja varten, ja siellä oli monia kultaisia huiluja ja rumpuja ja hopeisia jousia. Aamu oli kuitenkin niin varhainen, ja lapset eivät olleet vielä syöneet, etten ehtinyt jäädä odottamaan ja näkemään tansseja. Sanoin miehelle: 'Ah, hyvä herra, minun on kiirehdittävä ja kirjoitettava tästä kaikesta rakkaalle pojalleni Johannekselle ja kehotettava häntä ahkeroimaan opinnoissa, rukoilemaan ja olemaan kunnollinen, jotta hän voisi päästä tähän puutarhaan. Ja niin, hänellä on Lene-niminen tati, jonka täytyy tuoda hänet mukanaan.'

Johdanto

Taivaskuvaukset ovat vankka osa kristillistä traditiota ja mielen kuvastoa. Taivaan ihanuutta, ikuisesti jatkuvaa täydellistä jumalallisen rakkauden tilaa on kuviteltu ja kuvailtu läpi kristillisen historian. Taivaan kuvastolla on luotu kristitylle elämän suunta yhdessä helvettiä, Jumalan rakkauden ulottumattomissa olevaa äärimmäistä kärsimyksen tilaa koskevien kuvausten kanssa. Pyrkimyksenä on pelastus, iankaikkinen elämä, ja panokset ovat kovat.

Taivas sisältää näyn siitä, mitä pelastus on. Siksi taivaskuvaukset kytkeytyvät tiiviisti käsitykseen pelastuksesta. Pastoraalisen työn kannalta on tärkeää, mitä ja miten taivaasta puhutaan. Kristilliseen uskoon ja pelastukseen orientoituminen kietoutuu odotukseen taivaaseen, Jumalan läheisyyteen ja jumalallisen rakkauden tilaan pääsystä. Siksi taivaasta täytyy puhua ja siksi taivas täytyy kuvitella. Mutta millainen taivas oikeastaan on – mitä pelastuksella siis tarkoitetaan?

Taivaaseen liittyy monia kiistanalaisia teologisia kysymyksiä. Niistä tärkeimpiä lienee erimielisyys siitä, mitä ihmisen kuoleman jälkeisenä ja tuomiopäivän välisenä aikana tapahtuu. Kuoleeko ihminen kokonaan ja hänet herätetään vasta tuomiopäivänä vai eteneekö ihminen jonkinlaiseen väli-tilaan ennen lopullista Jumalan luo pääsyä tuomiopäivänä? Luterilaisessa teologiassa on 1900-luvun alkupuolelta lähtien kannatettu ensimmäistä vaihtoehtoa, mikä ilmenee esimerkiksi Suomen evankelis-luterilainen kirkon hautaansiunaussanojen ensimmäisestä vaihtoehdosta kirkkokäsikirjassa: ”Jeesus Kristus, Vapahtajamme, herättää sinut viimeisenä päivänä.” Toisaalta esimerkiksi Luukkaan evankeliumin mukaisista Jeesuksen sanoista ristillä katuvalle rikolliselle voisi päätellä muuta: ”Jo tänään olet kanssani paratiisissa.” Myös tuonela, johon Kristus astui, on jonkinlainen kuolemanjälkeinen väli-tila.

Risto Saarinen on selittänyt näiden kahden kuolemanjälkeistä elämää koskevan tulkinnan rinnakkaisuutta luterilaisessa teologiassa sillä, että yhtäältä pyrkimyksenä on välttää puhumista Lutherin hylkäämästä väli-tilasta eli tuonelasta tai kiirastulesta. Tällöin opetetaan koko ihmisen ja myös sielun kuolemaa. Toisaalta toista linjaa edustavat haluavat opettaa sielun kuolemattomuutta ja painottavat Uuden testamentin kohtia, joissa viitataan heti ihmisen kuoleman jälkeen toteutuvaan uuteen elämään. Lopputuloksena on epäselvyys sen suhteen, mitä kirkon opetuksen mukaan kuoleman jälkeen oikeastaan tapahtuu.

Siitä on teologisesti yleinen konsensus, että ihminen säilyttää taivaassa minuutensa. Pelastus on henkilökohtainen ja koskee koko ihmistä, sielua ja ruumista. Taivaassa on edelleen erityinen, muista erottuva itsensä. Mutta missä muodossa taivaassa ollaan ruumiillisesti – mitä oikeastaan tarkoittaa Paavalin kertoma ylösnoussut hengellinen ruumis (1. Kor. 15)? Entä onko taivaassa seksiä, tai ruumiillista läheisyyttä lainkaan? Augustinuksen (354–430) mukaan taivaassa ei ole seksiä, mutta mies ja nainen kuitenkin nauttivat täydellisten vartaloiden kauneudesta, joka inspiroi Jumalan viisautta ja hyvyyttä. Entä onko taivaassa erityisiä ihmisuhteita, jatkuuko avioliitto tai parisuhde taivaassa, tai ovatko omat lapset edelleen omia lapsia, omat vanhemmat edelleen omia vanhempia?

Ensimmäiset taivasta koskeneet teologiset kiistat kiertyivät kysymykseen, tarkoitetaanko taivaalla Mooseksen kirjojen alussa kuvattua paratiisia vai onko taivaallinen Jumalan valtakunta jokin toinen todellisuus. Esimerkiksi Johannes Khrysostomos (n. 347–407) kannatti näkemystä, että Jeesus avasi syntiinlankeemuksen jälkeen sulkeutuneen paratiisin uudelleen. Taivaan tilaa olisi näin kuvattu Raamatun alkulehdillä ensimmäisen miehen ja naisen yhteiselolla Eedenissä, jossa nämä elivät saumattomassa sopu-soinnussa paitsi toistensa myös luonnon ja eläinten kanssa. Tämä käsitys on jäänyt historian aikana enimmäkseen alakynteen. Olisiko taivaassa kuitenkin luontoa ja eläimiä?

Tarkastelen taivasta ja pelastusta pastoraalisena kysymyksenä enkä niinkään dogmaattisena tai opillisena. Lähestyn taivasta koskevia käsityksiä pohtimalla, mitä taivaskuvasten katoaminen tai ainakin radikaali väheneminen merkitsee. Tästä avautuu kiinnostava näkökulma siihen, millaiselle perustalle pappien pastoraalinen työ tulisi muotoilla. Kohdistan katseeni pastoraaliseen työhön kysymällä, mitä siitä voi sanoa taivasta koskevan ajattelun valossa tämän hetken suomalaisen yhteiskunnan kontekstissa. Tutkin ensin, millainen tehtävä taivaskuvauksilla on kristillisessä ajattelussa ollut. En lainkaan pyri kattavaan esitykseen kristillisestä taivaskuvauksen historiasta, vaan teen poimintoja ja yleisiä huomioita.

Taivaskuvausten tehtävä

Näky kuoleman jälkeisestä ruumiin ylösnousemuksesta ja sielun iankaikkisesta elämästä on palvellut ensimmäisistä kristityistä lähtien maanpäällisen elämän koettelemusten hyvittämisen välineenä. Hyvittämisen lisäksi näky iankaikkisesta autuudesta oikeutti Jumalan kansan ja jokaisen kristityn omat koetut maanpäälliset kärsimykset ja vääryydet. Näin taivas, ja myös helvetti, ovat olleet keskeisiä kristillisen teodikean eli kärsimyksen selityksen kannalta. Teodikea ei ole vain kristilliselle uskolle ominainen seikka, vaan inhimillisen kärsimyksen, elämän sattumanvaraisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden selittäminen on jokaisen uskonnon ja maailmankatsomuksen ydintä. Taivas ja helvetti ovat toimineet melko suoraviivaisina hyvittämisen, oikeuttamisen ja selittämisen välineinä: hyvillä taataan paikka ikuisessa onnessa ja heidän kokemansa kärsimys hyvitetään taivaassa, pahat saavat rangaistuksen tekemistään vääryyksistä ja he joutuvat ikuisen kärsimykseen helvetissä.

Laajin Jeesuksen taivasta koskeva kuvaus on puhe viimeisestä tuomiosta, joka on kristillisen taivasta ja helvettiä koskevan opetuksen kiva-jalka. Viimeisellä tuomiolla ihmiset jaetaan lampaisiin ja vuohiin, iankaikkiseen elämään ja iankaikkiseen rangaistukseen sen mukaan, miten he ovat kohdelleet köyhiä, joihin suunnatut teot koskevat suoraan Kristusta itseään (Matt. 25:31–46). Toinen tärkeä Jeesuksen kuvaus taivaasta löytyy Markuksen evankeliumin kohdasta, jossa hän vastasi ylösnousemuksen kieltäneille saddukeuksille: ”Kun noustaan kuolleista, ei oteta vaimoa eikä mennä vaimoksi. Ylösnousseet ovat kuin enkeliä taivaassa (Mark. 12:25).” Lisäksi Jeesuksen paratiisi-sanan käyttö ristillä olevalle pahantekijälle luo miellelyhtymän Eedenin (Luuk. 23:43). Muuten Jeesuksen sanoista neljässä evankeliumissa ei juurikaan löydy tukea taivaan tilan kuvittelemiseen, eivätkä nämäkään ole erityisen informatiivisia sen suhteen, millainen taivas on. Mitähän tarkoittaa olla kuin enkeli taivaassa ja miten se suhteutuu paratiisiin – eivätkö ne ole vähintään jännitteisiä käsityksiä taivaasta?

Uudessa testamentissa laajin taivasta koskeva kuvaus on Johanneksen ilmestyksessä, joka kokonaisuudessaan keskittyy lopunaikoihin ja kuolemanjälkeisyyteen. Vaikka Johanneksen ilmestys lienee tunnetumpi apokalyptisesta kauhuntäyteisyydestä, symboliikasta ja mielikuvitusta kiihottavista otuksista, kuten seitsenpäisestä lohikäärmeestä, se on kuitenkin ennen kaikkea Jumalan suuruutta ylistävää liturgiaa, jossa jumalallinen

hyvä käy viimeiseen taistoon saatanallista paha vastaan. Johanneksen ilmestys antaa melko tarkan, symboliikalla kyllästetyn kuvauksen ”uudesta Jerusalemita” (luvut 21–22). Kuvauksen lopussa oleva elämän veden virta ja sen haarojen keskellä kasvava, kuukausittaisen hedelmäsadon antava elämän puu kytkee uuden Jerusalemin Eedeniin.

Kuoleman jälkeisen elämän merkitys hengellisessä elämässä tihentyi ensimmäisten vuosisatojen aikana. Esimerkiksi Gregorius Suuri (n. 540–604) kehitti teologiaa, jonka myötä kristillinen hengellisyys keskittyi omasta sielun tilasta huolehtimisen lisäksi kuolleiden läheisten taivaspaikan ansaitsemisen edistämiseen. Jo varhain kehittynyt ajatus kuolemanjälkeisestä vähittäisestä etenemisestä kohti taivasta ennakoி ja edelsi kiirastulioppia, joka oli keskeinen oppi lännen kirkossa ja on sitä edelleen roomalais-katolisessa kirkossa. Kiirastulioppi on syvällinen selitys, miten ihminen etenee kuoleman jälkeen sielun puhdistumisen kautta kohti lopullista taivaan tilaa ja Jumalan kohtaamista. Kiirastuliopin kehittymisen rinnalla muotoutui roomalais-katoliselle teologialle ja hengelliselle elämälle tärkeä ajatus, että kuolleiden läheisten sielun tilaa voi avittaa rukousten ja uskonnollisten menojen lisäksi rahalahjoituksilla. Näin kuolemanjälkeisyydelle muodostui olennainen rooli paitsi hengellisessä elämässä myös rikkaiden ja köyhien välisen suhteen teologisessa perustelussa. Rikkaat ansaitsivat lahjoituksillaan itselleen uskonnollista hyvää, köyhillä oli paikkansa hyvien tekojen kohteina ja Kristuksesta ruumiillisesti muistuttavina vähäisinä.

Taivaalla oli keskeinen rooli Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) teologiassa, jonka jälkivaikutus on tunnetusti ollut merkittävä. Akvinolainen nojautui augustinolaiseen Jumalan absoluuttisuutta korostavaan näkemykseen: kaikki on Jumalasta ja kaiken on määrä lopulta palautua Jumalaan. Luominen ja pelastus ovat siis tiiviisti sidoksissa toisiinsa. Akvinolainen kannatti vaiheittaista kuoleman jälkeistä etenemistä kiirastulesta lähtien kohti taivasta. Hän nojautui Augustinukseen myös pitäessään kuolemaa epäluonnollisena, vasta syntiinlankeemuksessa ihmisen osaksi tullessa asiana. Kiinnostavaa on, että Akvinolaisen teologiassa kuoleman epäluonnollisuuteen kuuluu ruumiin ja sielun irtaantuminen toisistaan. Kuolemassa ruumiinsa menettävä ihminen ei ole kokonainen ja kaipaa ruumistaan. Kuoleman jälkeen kohti taivaan tilaa vaiheittain etenevä siis saa samalla itsensä ikään kuin takaisin. Kuitenkin Akvinolaisen taivas on kenties yllättävällä tavalla ruumiiton – taivaassa ollaan liikkumattomia, koska lopulliseen

autuaalliseen lepoon pääseminen lopettaa kaiken tarpeen liikkeelle. Näin Akvinolainen rakensi taivaansa kontemplaation varaan.

Akvinolaisen lisäksi Dante Alighierin (k. 1321), eli Dantena tunnetun kirjailijan kuvaus taivaasta kirjassaan *Jumalainen näytelmä* vaikutti sellaisen taivasta koskevan näkemyksen kehittymiseen, jossa korkeimpana ideaalina on jumalallisen rakkauden jatkuva mielensisäinen täyteys. Taivaan tilan kuvasto kehittyi viimeistään sydänkeskijällä mielensisäiseksi autuudeksi, mikä oli yhdenmukaista kontemplatiivisen mietiskelyn pitämiselle hengellisen elämän korkeimpana muotona. Danten taivas oli samaan tapaan kerroksellinen kuin hänen länsimaiseen kulttuuriseen mielenkuvastoon juurtunut helvettinsä. Alemmissa taivaan osissa ollaan ruumiillisina yksilöinä, mutta ylimmässä, lähimpänä Jumalaa olevassa osassa ollaan ruumiin ylittävässä aineettomassa tilassa. Se ei kuitenkaan aivan tarkoita taivaan tilan täydellistä puhtautta maallisista ihanuuksista, vaan fyysisten objektien kauneudella on keskeinen rooli Danten ylimmässä taivaan osassa. Sinne ylennetyt yksilöt ovat itse jumalaisen kauniita ja he asuvat valtavassa kultaisessa ruusussa, jossa ihanat enkelit kiertelevät.

Maallisista iloista lähestulkoon täysin puhdistettu, mielensisäisen autuuden varaan rakentuva taivaskuvaus on vakiintunut tiiviisti länsimaiseen kristilliseen kuvastoon. Monet renessanssin, myöhäiskeskiajan ja uuden ajan alun teologit kuitenkin pitivät tällaista taivasta liian etäisenä ja maallisesta elämästä vieraana. Yleisesti ottaen toimintaa ja toimijuutta kontemplatiivisuuden sijaan korostanut renessanssin humanismi tuotti taivaskuvastoa, joka ammensi maallisista ihanuuksista ja jossa maallisilla iloilla on keskeinen sija. Näissä renessanssin ajan, esimerkiksi Lorenzo Vallan (1405–1457) ja Girolamo Savonarolan (1452–1498) kuvauksissa taivas esitetään ihanana paratiisina. Samalla pidettiin yllä alakynteen jäänyttä opetusta, että taivas on sama tila kuin Mooseksen ensimmäisessä kirjassa kuvattu alkuperäinen Jumalan luoma Eeden. Näistä myöhäiskeskiajan kuvauksista huolimatta kontemplatiivinen taivas lienee vakiintunut vahvemmin länsimaiseen kristillisyyteen.

Jo edellä lyhyesti mainituista kehityskuluista voi todeta, että taivaskuvaukset ovat palvelleet Jumalaa koskevien uskonnollisten käsitysten konstellaatioina tai ajatusharjoituksina ja hengellisen kontemplaation kohteina. Sen lisäksi taivaskuvauksilla on ilmaistu moraalisia ihanteita, ja siten ne ulottuvat koskemaan myös maallista elämää. lankaikkisen elämän kuvauksiin on tallennettu vallinneita uskonnollisia ja moraalisia ideoita ja ihanteita,

ja toisin päin, kuvauksia on hyödynnetty uskonnollisten käsitysten ja maallista elämää koskeneiden moraalisten ihanteiden perustelussa. Moraalista toimintaa ajatellen, taivaskuvauksissa ilmaistut ihanteet ovat ohjanneet rippikäytäntöjen kautta ihmisiä konkreettisesti koskettavaa pastoraalista työtä.

Taivaan mahdottomuus

Taivaalla ja pelastuksella on jatkuvasti pienempi merkitys suomalaisille. Kaikkien tuntemat tutkimustulokset osoittavat, että suomalaiset uskovat jatkuvasti vähemmän kuolemanjälkeisyyteen. Tämän taustalla olevat syyt kytkeytyvät tieteellisen maailmanselityksen omaksumisesta ja maallistumisesta johtuvaan uskonnollisen puheen merkityksen ja painoarvon romahdukseen historian aikana. Tarkoitan tieteellisellä maailmanselityksellä sitä, että arkiselle inhimilliselle elämänmenolle tärkeät asiat selitetään luonnontieteellisin menetelmin saadun tiedon avulla: sääilmiöt selitetään ilmamassojen liikehdintänä eikä yliluonnollisten voimien hallitsemisena, sairauksille etsitään lääketieteelliset syyt ja niitä hoidetaan empiirisen tutkimuksen avulla kehitetyin keinoin eikä niiden syynä pidetä esimerkiksi noidaksi uskotun naapurin pahat aikeet, ja niin edelleen. Tieteellisen maailmanselityksen yleisen omaksumisen ja valistuksen aikana esitettyjen filosofisten ajatusten vaikutuksesta uskonnollinen ajattelu ja puhe on ajautunut yleistä kulttuurista ajattelua hallitsevasta asemasta melko marginaaliseen rooliin yhteiskunnallisessa eetoksessa ja sen lähteissä.

Lyhyesti sanottuna kristillisen uskon paikka on muuttunut itsestään selvästä totuudesta yhdeksi, erikseen perusteltavaksi vaihtoehdoksi monien joukossa, ja siihen kunkin yksilön on halutessaan luotava oma suhde ja suhtautuminen. Tämä laaja länsimainen kehityskulku on teologiasta perillä olevalle kirkolliselle yleisölle tuttu. Kirkon pastoraalisen työn kannalta on aivan keskeisen olennaista, miten maallistuminen ja tieteellisen maailmanselityksen omaksuminen on muokannut uskonnollisuutta. Siitä käydään jatkuvaa keskustelua teologisen tutkimuksen ja kirkon piirissä, ja tähän keskusteluun haluan kytkeytyä taivaskuvausten näkökulmasta.

Valistukseen kytkeytyneiden kehityskulkujen pohjalta ja luonnontieteiden kehityksen vaikutuksesta uskonnollisuus on muokkautunut rationaaliseksi

maailmaa koskevaksi kokonaisnäkemykseksi. Kristillisen uskon on pitänyt uskomusjärjestelmänä selvittää suhteensa tieteen saavutuksiin esimerkiksi astronomiassa, biologiassa ja psykologiassa. Viimeistään 1900-luvun loppupuolella uskonnollisuus on alettu ymmärtää totuuskysymyksenä, johon yksilö ratkaisee kantansa rationaalisin perustein ja maailmaa koskevat toiseikat huomioiden. Suomalainen luterilaisuus ja uskonnollisuus ei toki tyhjene tällaiseen rationaaliseen sitoutumiseen, mutta etenkin nuorempi väki ymmärtää uskonnollisen uskon nimenomaan yksilön asiana ja rationaalisenä kysymyksenä. Toisin sanoen on korostunut näkemys, jonka mukaan kristittyinä olemisen tarkoittaa sitä, että yksilö päättää rationaalisten argumenttien perusteella, pitääkö kristillistä uskoa totuutena ja oikeana vastauksena todellisuuden olemassaolosta ja merkitystä koskeviin eksistentiaaliin kysymyksiin. Tällaisen ajattelutavan mukaan uskonnollisuus palautuu kysymykseen henkilökohtaisesta uskosta, jolla otetaan kantaa olemassaolosta koskeviin syviin kysymyksiin.

Uskonnollisuutta koskeva aatehistoriallinen kehitys on taivaskuvausten kannalta turmiollinen, koska taivasta on mahdotonta perustella rationaalisesti. Taivas on kristillisen uskon ytimessä oleva uskonnollinen idea, joka edellyttää uskonnollista kuvittelua. Ikuisesti jatkuva, yksilöllisen minuuden säilyttävä täydellinen onni on sekulaaris-rationaalisesti mahdoton idea. Taivaskuvaukset eivät kestä sekulaarin filosofian paineessa, vaan kaikki pyrkimykset perustella taivas sekulaarin ajattelutavan ehdoilla ovat tuomittuja häviämään. Martin Heideggerin (1889–1976) ajan finiittisyydelle eli rajallisuudelle perustuva filosofia ei ole nähdäkseni tältä osin kumottavissa.

Heidegger esitti, että elämän ajallinen rajallisuus on välttämätöntä, jotta elämä voisi olla inhimillisesti mielekäs. Mielekkäällä tarkoitetaan tässä yhteydessä vastakohtaa absurdiudelle, johon ajautuva todellisuus on vailla mitään merkitystä tai merkityksiä – joka siis on tyystin mieletön ja ajaisi ihmisen väistämättä johtopäätökseen päättää täysin merkityksetön elämänsä, minkä Albert Camus (1913–1960) esitti olevan filosofian lähtökohta ja ainoa tärkeä kysymys. Loputtomana jatkuva elämä olisi Heideggerin mukaan väistämättä mieletöntä, koska ei olisi mitään pakkoa tehdä mitään juuri nyt, kaiken voisi tehdä myöhemminkin, olisihan minkä tahansa asian tekemiselle loputtomasti aikaa. Siksi kaiken merkityksellisyys lopulta romahtaisi, millään ei olisi väliä juuri nyt eikä siten lainkaan. Tällä kaikella Heidegger siis tarkoitti, että elämän ajallinen rajallisuus, kuolema, on välttämätön mielekkään elämän kannalta.

Sami Pihlström on vienyt finiittisyyden välttämättömyyden argumenttia eteenpäin ja esittänyt, että ikuisessa täydellisyydessä jatkuva minuus on mahdotonta, koska lopulta kaikki ikuisessa täydellisyydessä olevat minuudet tekevät ja kokevat kaiken saman kuin kaikki muutkin minuudet. Näin kaikki minuudet sulautuvat toisiinsa eivätkä säilytä erityisyyttään eli minuuttaan. Siksi minuuden ajallinen rajallisuus on minuuden kannalta välttämätön käsitteellinen ja pragmaattinen ehto. Tulkinta nojautuu heideggerilaisen kuoleman filosofian lisäksi argentiinalaisen kirjailijan Jorge Luis Borgesin (1899–1986) kuvaukseen taivaasta novellissa *Kuolematon*, jossa ajan loppumattomuus on vienyt merkityksen kaikelta: kaikki on tois-toa aiemmasta, mitään uutta ei enää tapahdu. Filosofisena taustana on erityisesti Friedrich Nietzschen (1844–1900) formuloima ajatusleikki, että kaikki ihmiskunnan historiassa tapahtuva on toistoa. Milan Kunderan (s. 1929) *Olemisen sietämätön keveys* käänsi ajatuksen toisin päin ja esitti, että ihmiselle kaikki, ja ylipäätään ihmiselämä, tapahtuu vain kerran, ja siksi oleminen on sietämättömän kevyttä.

Ei tarvitse syventyä Heideggerin ja Pihlströmin argumentointiin ymmärtääkseen taivaan idean mahdottomuuden uskonnollisesta imaginaatiosta puhdistetun ajattelutavan puitteissa. Sekulaarille ajattelijalle ikuisesti jatkuva elämä on kauhistus, koska miten ikuisesti jatkuva elämä voisi olla muuta kuin pohjattoman tylsää.

Juuri taivaan rationaalista mahdottomuudesta johtuu taivaskuvausten sanomaton tylsyys lähes kautta linjan läpi kristillisen historian. Kuka haluaisi leijua loputtomasti kultaisessa ruusussa, jossa enkelit kiertelevät, tai leijua liikkumattomana autuudesta täyteisenä. Toisaalta kaikkia maallisten ilojen täyttymistä on tietysti helppo fantasioida, mutta miten niiden täydellinen ilo voisi kestää ikuisuudesta ikisuuteen? Julian Barnesin kaunokirjallinen kuvaus taivaan tylsyydestä kirjan *A History of the World in 10½ Chapters* viimeisessä luvussa on loisteliaa ja vastaansanomattoman osuva. Barnesin taivaaseen pääsevä päähenkilö päätyy tuskailemaan päivittäisen täydellisen seksin ja täydellisten hedelmien tylsyyttä. Ja mitä täydellinen maallisten ilojen toteuttaminen voisi tarkoittaa moraalien kannalta – tätäkin Barnesin päähenkilö pohtii ohimennen. Ikuista onnea, oli se sitten mielensisäistä autuutta tai maallisten ilojen täyttymistä, helpompaa ja vakuuttavampaa on esittää, millaista olisi ikuinen kärsimys ja piina. Kristillisen historian aikana tuotetut kuvaukset helvetistä ovatkin paljon mielikuvituksellisempia ja sillä tavoin vakavasti otettavampia kuin taivaskuvaukset.

Joka tapauksessa kaikki vakavat pyrkimykset esittää, millaista loputtomasti jatkuva täydellinen elämä on, törmäävät ratkaisemattomiin ongelmiin. Heideggerin ja Pihlströmin esittämän mielekkyyttä ja subjektiviteettia koskevien ongelmien lisäksi voi eritellä, että taivaan rationaalinen mahdottomuus johtuu ikuisuuden ja täydellisyyden käsitteiden mielettömyydestä inhimilliselle järjelle. Ikuisuuden ja täydellisyyden voi ymmärtää matemaattisina käsitteinä. On loputtomasti jatkuva aika tai lukujono, ja on täydellinen geometrinen kuvio, kuten neliö ja kolmio. Mutta yksilöllinen kokemus täydellisessä iankaikkisuudessa ei taivu inhimillisen järjen hahmotettavaksi. Ylipäätään täydellinen, kaikkien inhimillisten halujen täyttymisellä kyllästetty elämä ei ole ajateltavissa, vaikka se olisi ajallisesti rajallista ja päättyisi kuolemaan. Halujen täyttymättä jääminen, väsymys, uupumus, tylsistyminen ja ristiriidat toisten ihmisten kanssa ovat väistämätön osa inhimillistä todellisuutta. Taivaan kuvaaminen mielensisäisenä autuutena on tietysti toiminut ratkaisuna halujen täyttymisen ajatukselle perustuvan taivaan ongelmille, mutta miten minuutta voisi olla ilman haluja ja toiveita (ja miten se voisi olla muuta kuin kauhistuttavan tylsää)?

Suomalainen luterilaisuus elettyinä uskontona

Sekularisaation ja modernin länsimaisen filosofian ja ajattelun vaikutus ilmenee uskonnollisen uskon kannalta dramaattisimmillaan ehkä juuri siinä, miten pelastukseen asennoidutaan, ja se paljastuu taivaskuvausten näkökulmasta: taivas on mahdoton idea ajattelua hallitsevien maallis-rationaalisten ehtojen puitteissa, mikä kytkeytyy siihen, että kristillinen usko ja pelastus ovat suomalaisille jatkuvasti vähemmän merkityksellisiä. Miten pappien työtä pitäisi muovata se, että pelastus on merkityksellinen jatkuvasti vähemmälle joukolle kirkon jäseniä? Lisäksi, mitä pitäisi sanoa siitä, että taivas on mahdoton rationaalisena ideana?

Viittaan suomalaisella luterilaisella uskonnollisuudella niin sanottuun valtakirkolliseen uskonnollisuuteen eli siihen tilastollisesti selvästi suurimpaan kirkkoon kuuluvien osuuteen, joka käy kirkon uskonnollisissa tilaisuuksissa vain harvoin. Tyydyn tässä siis puhumaan suomalaista uskonnollisuutta

koskevista asioista siten kuin ne ovat yleisesti ottaen. Uskonnollisuutta koskevan tutkimustiedon mukaan on ilmeistä, että kristillisellä kuoleman jälkeistä elämää koskevalla opetuksella on jatkuvasti pienempi merkitys suomalaisille luterilaisille. Merkitys vähenee sitä enemmän mitä nuoremasta väestä on kyse.

Esittämiini pastoraalista työtä koskeviin kysymyksiin vastaaminen ei ole aivan mutkatonta. Kirkko, sen papit ja kaikki hengellisen työn tekijät ovat valtavan haasteen edessä: miten uskosta ja pelastukseen orientoitumisesta voisi tulla merkityksellinen asia yhä sekularisoituvammassa yhteiskunnassa? Lähestyn aihetta purkamalla ensin valistuksen filosofian ja luonnontieteellisen maailmanselityksen omaksumisen vaikuttamia uskonnollisuutta koskevia kehityskulkuja ja tutkin lähemmin, mitä uskonnollisuudella oikeastaan tarkoitetaan.

Uusimmassa uskonnollisuutta koskevassa tutkimuksessa on havaittu, että henkilökohtaisen ja maailmaa koskevien tosiseikkojen rationaaliseen arviointiin perustuvan uskon odottaminen on uskonnollisuudelle oikeastaan vierasta tai ainakin kehällistä. Näin on ollut erityisesti historiallisesti: tavalliselle kansalle usko on merkinnyt ennen kaikkea uskonnollisten tapojen noudattamista, ja uskon rationaalisuudella on tarkoitettu uskomusjärjestelmän sisäisen logiikan toimivuutta eikä uskon arvioimista avoimesti. Parina viimeisenä vuosisatana henkilökohtaisen uskon edellyttäminen on ollut leimallinen piirre lähinnä herätysliikkeiden edustamalle pietismille, jossa elämyksellinen tunnekokemus on henkilökohtaisen uskon keskeisin ominaisuus. Kiinnostavasti, tunnekokemuksen keskeisyydestä huolimatta, pietististä tai pietistishenkistä uskontapaa edustavat liikkeet ovat näyttäneet omaksuneen rationaalisuuden vaateen, jonka mukaan kristillinen usko on tosiasioihin vetoamalla perusteltava totuus olemassaolosta. Kyse ei ole aivan uudesta kehityskulusta, vaan esimerkiksi jo Lars Levi Laestadius (1800–1861) nojautui tiedemiehenä ajankohtaiseen lääkäreiden tuottamaan tietoon ihmisestä ja perusteli kristillisen uskon sen avulla.

Uskonnollisuuden tarkastelu henkilökohtaisena rationaalisenä uskonkysymyksenä on hylätty niin sanottuun eletyn uskonnon paradigmaan nojautuvassa teologian ja uskonnon tutkimuksessa. Eletty uskonto -tulokinnan mukaan uskonnollisuus on ennen kaikkea yhteisöllistä, toiminnallista ja kokemuksellista, mikä kaikki kietoutuu osaksi arkista elämää. Näin uskonnollisuutta tarkastellaan siitä näkökulmasta, mitä se tosiasiasa on, eli sellaisena kuin se näyttäytyy toiminnan ja kokemuksen tasolla. Siten

hylätään sellainen näkemys, jonka mukaan kristittynä oleminen olisi pohjimmiltaan joidenkin historian aikana, uusimmassa teologisessa tutkimuksessa tai kirkon asiantuntijaelimissä muotoiltujen ihanteiden omaksumista ja soveltamista omassa elämässä.

Eletty uskonto on alun perin Robertin Orsin 1980-luvulla formuloima teologisen tutkimuksen teoreettinen lähestymistapa. Kuitenkin nähdäkseni jo toisen maailmansodan jälkeinen, Osmo Tiililään ja Erkki Niinivaaraan henkilöitynyt keskustelu kirkon tehtävän toteuttamisesta kiteytyy siihen, miten suhtaudutaan eletty uskonto -paradigman mukaiseen uskonnollisuuteen. Uusi kansankirkkoajattelu ja sen edustama sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden projekti näyttää pitkälti noudattavan eletyn uskonnon periaatteita. Toisen maailmansodan jälkeen muotoillun kirkon teologisen itseymmärryksen lähtökohtana on evankeliumin toteutuminen jo sinällään uskonnollisessa sosiaalisessa toiminnassa, minkä varassa alettiin kehittää nykyisenlaista seurakunnallista työtä, kuten lapsi-, nuoriso- ja rippikoulutyötä, sielunhoitoa ja diakoniatyötä. Toisena lähtökohtana on kaste jo sinänsä riittävänä kristittynä olemisen ehtona. Näin seurakunnallinen työ ei keskity palvelemaan niin sanottua tosiuskovien joukkoa, joka täyttää jotkin teologiset kristittynä olemista koskevat ihanteet, vaan seurakuntien tehtävänä on palvella kaikkia seurakuntalaisia.

Eletty uskonto -paradigma ei tietenkään ole ainoa tapa tutkia uskonnollisuutta. Esimerkiksi anglosaksinen analyyttinen teologia keskittyy nimienomaisesti tutkimaan uskoa rationaalisesti perusteltavana totuuskysymyksenä. Analyyttisen teologian ja eletyn uskonnon lähestymistavat eivät ole tutkimuksessa toisiaan poissulkevia. Molempien lähestymistapojen perustalta esitetään tärkeitä ja kiinnostavia kysymyksiä. Kuitenkin on harvittava, kumpi on suomalaisen luterilaisen uskonnollisuuden tarkastelussa mielekkäämpi lähtökohta ja kumman perustalta muotoillaan pastoraalisen työn periaatteet.

Nähdäkseni ei ole ajateltavissa, että kirkon kokonaistehtävän toteuttaminen rakennettaisiin henkilökohtaisen, rationaalisesti perustellun uskon omaksumiselle. Ehkä kirkon tulisi teologisessa itseymmärryksessään muutenkin lähestyä sellaista kantaa, että kristinusko ei ole minkään sekulaarin syyn takia parempi, oikeampi ja totuudellisempi uskomusjärjestelmä kuin mikään mukaan – lukuun ottamatta uskomusjärjestelmästä johdettavia moraalisia ihanteita, joita voidaan ja on syytä arvioida. Joka tapauksessa kirkon pastoraalisen työn lähtökohtana täytyy nähdäkseni olla se, että

suomalaisen luterilaisuuden perustana on ihmisen kokemukseen, osallisuuteen ja arkiseen toimintaan pohjautuva uskonnollisuus. Mitä se merkitsee taivaskuvausten sekä taivaan ja pelastuksen merkityksellisyyden kannalta?

Näky taivaasta

Koska traditionaalista kristillistä taivasta on mahdotonta kuvitella ajateluamme määrittävän sekularisaation puitteissa, puhe pelastuksesta ja taivaasta jää helposti pienen kirkollisen piirin keskusteluksi. Taivaasta on kuitenkin puhuttava tavalla, joka tavoittaa myös kirkosta ja kristillisestä uskosta pitkälti vieraantuneet suomalaiset luterilaiset. Taivaasta puhuminen on olennaista siksi, että taivaan edes alustava ja vähäinen kuvittelemineen on välttämätöntä pelastukseen orientoitumisen kannalta. Miten pelastus voisi olla merkityksellinen asia ilman näkyä siitä, mitä se on? Taivaskuvaukset ovat olennainen osa kristillistä kuvastoa myös siksi, että niissä ilmaistaan syvimmit inhimilliset toiveet ja odotukset, kuten Werner G. Jeanrond esittää. Lisäksi taivaskuvaukset voisivat edelleen toimia moraalisten ihanteiden muotoilujen formaatteina ja lähteinä.

Jeanrond esittää myös, että traditionaaliset kuvaukset taivaasta noudattavat yleisesti ottaen "uskon orientoimaa lähestymistapaa", jota hän pitää vahingollisena. Tällaisen lähestymistavan seurauksena taivaasta tulee oppineen teologisen debatoinnin areena, jossa kysymyksenä on, mikä on opillisesti oikein. Moderni sekulaari filosofia on tunnistanut taivaan tilaa koskevan opillisen formuloinnin ongelman: taivas on inhimilliselle järjelle mahdoton idea, joten pitkälle menevien taivasta koskevien oppien muodostaminen ei ole mielekäs projekti. Juuri uskon orientoiman lähestymistavan takia useimmat traditionaaliset taivaskuvaukset ovat loputtoman tylsiä. Lähestymistapa on vahingollinen siksi, että se motivoi maallista kristillisyyttä taivaan ihanuuksilla ja helvetin kauhuilla, mihin myös apokalyptista lopunaikojen tuhoa profetoivat saarnaajat tukeutuvat jakaessaan uskovia ja muita lampaisiin ja vuohiin. Tällainen puhe on kristillisyydessä vahvaa etenkin globaalisti mutta löytänyt sijaa myös Suomessa.

Jeanrondin mukaan uskon orientoiman lähestymistavan sijaan taivasta ja siten myös pelastusta pitäisi lähestyä kristillistä opetusta kaikkein syvimmin määrittävän seikan perustalta: rakkauden. Rakkauden orientoiman

lähestymistavan puitteissa voidaan suhtautua välinpitämättömästi taivasta koskevan kuvittelun rationaaliseen paikkansapitävyyteen ja yksittäisiin opillisiin kysymyksiin. Voidaan yksinkertaisesti jättää vastaamatta kysymykseen, miten ikuisesti täydellisyydessä jatkuva minuus voi olla mahdollista. Taivaan tila on joka tapauksessa mysteeri, jonka selittäminen ei taivu inhimillisen järjelle. Samalla voidaan suhtautua jokseenkin välinpitämättömästi siihen dogmaattiseen kysymykseen, kuoleeko ihminen kuolemassa kokonaan ja herää vasta tuomiopäivänä vai eteneekö tämä heti kuoleman jälkeen jonkinlaiseen tilaan. Pastoraalisessa työssä on unohdettava opillinen keskustelu ja tukeuduttava ihmisille ymmärrettävään ja lohdutusta tuovaan yksinkertaiseen näkyyn siitä, että läheinen on päässyt Jumalan luo. Kiirastuliopin hylkääminen ei edellytä kuolemanjälkeisen välitilan idean hylkäämistä. Myös Risto Saarinen on esittänyt tällaista ratkaisua pastoraalisiin syihin vedoten.

Taivaan tilaa kuvitellessa olennaista on se ja vain se, että taivas on jumalallisen rakkauden täydellistymä: taivaassa toteutuu ihanteellisina pidetyt inhimilliset toiveet. Tästä näkökulmasta taivasta koskevalle kuvastolle löytyy paikkansa suomalaisesta luterilaisuudesta ja se voi kiinnittyä kirkon jäsenten elettyyn uskoon. Kaikkien inhimillisten toiveiden joukkoon lukeutuu esimerkiksi toive kuolleiden läheisten jälleennäkemisestä – vaikkapa toive saada pienenä kuollut lapsensa vielä omaan syliin. Kuka sanoisi tällaisen toiveen esittäväälle, että oikeastaan se ei ole mahdollista, koska taivaassa ei ole mitään erityisiä ihmissuhteita? Lisäksi rakkauden orientoimaan taivaskäsitykseen voi ladata moraalisia ihanteita, jotka koskettavat myös kristillisestä uskosta vieraantuneita: millaista esimerkiksi olisi sovinto niiden kanssa, jotka ovat loukanneet minua tai joita itse olen loukannut. Rakkauden orientoima taivaskäsitys myös hylkää tiukan teodikismin eli kärsimyksen selittämisen ja omaksuu antiteodikealaisen lähestymistavan: Taivas ei ole kärsimyksen oikeuttamisen väline eikä helvetti toimi pahaa tehneiden rangaistuslaitoksena. Sen sijaan taivas sisältää sen inhimilliselle järjelle hankalasti ymmärrettävän asian, että myös pahaa tehneet voivat päästä ikuisen autuuteen.

Kirjoitukseni alussa siteeraamani Martti Lutherin sisäoppilaitoksessa olleelle juuri neljä vuotta täyttäneelle pojalleen kirjoittama, loistelas kirje on erinomainen esimerkki rakkauden orientoimasta taivaskuvauksesta, joka kiinnittyy ihmisen omaan elämään ja uskoon. Luther ei kuvauksessaan jumittanut teologisiin debatteihin, vaan kuvasi autuaallista taivaan tilaa sellaisena kuin hänen pieni lapsensa sen saattoi ymmärtää ja sellaisena

kuin hänen lapsensa mitä ilmeisimmin halusi sen olevan. Mukana ovat myös parhaat kaverit, Lippus ja Jost, reformaattorikollegoiden Philipp Melanchthonin ja Jonas Justuksen saman ikäiset pojat, jotka olivat samassa oppilaitoksessa. (Luther, Martti WA, Br 5, 377–378.)

Taivaan tilaa koskeva opillinen keskustelu ei ole kuitenkaan pelkästään turhaa ja vieraannuttavaa, vaikka taivaaseen suhtautuisi rakkauden orientoiman lähestymistavan perustalta ja vaikka painottaisi pastoraalisia syitä kuolemanjälkeistä ja tuomiopäivän välistä aikaa koskevan kysymyksen ratkaisemisessa. Taivaan tilaa koskevassa keskustelussa tulisikin huomioida, että puhtaan opillisen tulkinnan ohella aiheena on yhtä lailla maalliset ja uskonnolliset ihanteet. Keskustelu taivaasta on keskustelua onnesta joko maallisten halujen toteutumisenä tai mielensisäisenä autuutena, luonnosta ja eläimistä, erityisistä ihmissuhteista, parisuhteesta ja avioliitosta sekä ruumiillisuudesta, ruumiillisesta läheisyydestä, kauneudesta ja seksistä. Keskustelu taivaasta tarkoittaa keskustelua siitä, mitä pidetään näitä asioita koskevinä kristillisinä ihanteina, joita on vaalittava myös maallisessa elämässä.

Pohdintakysymyksiä

- Miksi taivaasta täytyy puhua?
- Miksi taivaasta on vaikea puhua?
- Millainen on sinun taivaasi? Perustuuko se opilliseen tulkintaan vai käsitykseen Jumalan rakkaudesta?

Lähteet ja kirjallisuus

- Barnes, Julian (1989). *A History of the World in 10½ Chapters*. Lontoo: Cape.
- Camus, Albert (1990). *The Myth of Sisyphus*. Transl. Justin O'Brien. Lontoo: Penguin.
- Casey, John (2009). *After Lives: A Guide to Heaven, Hell, and Purgatory*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (2010). *Being and Time*. Kääntänyt Joan Stambaugh. New York: State University of New York.
- Jeanrond, Werner G. (2020). *Reasons to Hope*. Lontoo: T&T Clark.
- McGrath, Alister E. (2003). *A Brief History of Heaven*. Malden: Blackwell Publishing.
- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Orsi, Robert A. (1985). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Peltomäki, Isto (2021). *Kärsimys ja rakkaus: Cura animarum mundana*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Pihlström, Sami (2014). Kuoleman pahuus. *Kuoleman kulttuurit Suomessa*. Toim. Outi Hakola, Sari Kivistö & Virpi Mäkinen. Helsinki: Gaudeamus, 215–239.
- Russell, Jeffrey Burton (1997). *A History of Heaven: The Singing Silence*. Princeton: Princeton University Press.
- Saarinen, Risto (1988). Kuollaanko kuolemassa kokonaan? Suomalaisen dogmatiikan vastauksia. *Lopun ajat eilen ja tänään*. Toim. Risto Saarinen & Risto Uro. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus A 48, 137–149.
- Vasquez, Manuel (2011). *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vuola, Elina & Hintsala, Meri-Anna (2020). *Eletty uskonto: Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Walls, Jerry L. (2007). *Heaven: The Logic of Eternal Joy*. Oxford: Oxford University Press.

3 Maailman pelastus





Jumalan valtakunta – ikkuna globaaliin teologiaan

Mari-Anna Auvinen

Prologi

Isäni kuoli syyskuussa 1999. Maa oli autio ja tyhjä. Jossain hengittivät Afrikan kukkivat puut vieden ilmassa leijuvat voimakkaat tuoksut sierainteni ulottumattomiin kuin koko elämän, joka juuri oli kukkinut kaikkien jäsenteni kautta tähän punaiseen santaan ja heräävään keskikesän aurinkoon. Pysähtyneeseen aamuhetkeen surujen yön jälkeen astuivat ensin naiset. Tulivat itkien keittiöni, kukin surren sitä menetystä, joka minulle ja pojilleni oli niin raskas. Täällä kaukana kotoa Afrikan sisaret ja veljet ympäröivät meitä kuin taivaan valtakunta olisi koskettanut kipuamme varovasti ja hiljaa. Iltahämärässä tumma joukko hitain ja arvokkain askelin astui vuorotellen ovestani sisään ja istuutui kuin heille varatuille paikoille olohuoneeseeni minun tekemättäni mitään. He täyttivät koko huoneeni vahvalla maanläheisellä virrellä, moniäänisellä huudolla Jumalan puoleen. Virsi rummutti huoneeni kattoa ja seiniä kuin pyrkiäkseen ulos ja kuuluttavaksi taivaan holviin. Olivat tuoneet mukanaan naapureita, joita en ollut aiemmin tavannut, ja puhujaksi pastorin, Morutin, kauempaa kylää. Minua tervehdittiin kädestä vain ovella tultaessa ja lähtiessä; kukaan ei katsonut silmiin, arvostavasti katsoivat pois päin kuten tapana oli, ja varmistivat, etten joutuisi sanomaan mitään. Oli muiden vuoro sanoa, veisata puolestani ja kantaa tätä yhteistä tuskaa. Myöhemmin opiskelijani kysyi, tiesinkö,

miksi he olivat tulleet? Osasin jo vastata, etten tiedä, jotta oppisin. ”Sinä menetit isäsi, hänen paikkansa on nyt tyhjä. Tulimme kaikki, jotta voisit valita meistä kenet tahansa siihen kohtaan, jossa häntä tarvitset.” Maani ei enää ollut autio ja tyhjä, kuoleman liekit hiipuivat nuolemasta kotiani ja pihapuiden tuoksut hengittivät lämpimästi surua ja kaipausta ulos ja sisään. Jakamisen voima kantoi meidät hautajaisiin ja kotiin. Myöhemmin opiskelijani muistelivat karjalaista isääni, jonka elämäntäyteistä voimaa ja kykyä liittyä ympäröiviin ihmisiin ja luomakunnan kauneuteen olivat niin ihailleet. Heidän muistoihinsa piirtyivät myös isäni kasvot yhdessä kaikkien niiden kanssa, jotka he olivat menettäneet: Oli kunnia kuolla vanhana ja elämästä rikkaana siirtyä meitä ympäröiviin pyhiin.

Johdanto

Köyhien sisarkirkkojemme keskuudessa kuolema on tutumpi vieras kuin omassa läntisessä kokemuspiirissämme. Linearisessa ajanlaskussa kukin piirtää oman matkansa elämän alusta sen loppuun, kun taas kääntöpiirien toisella puolen aikakäsitysten erilaisuus antaa mahdollisuuden elää annettua aikaa ikään kuin kerroksittain ja yhteydessä toisiin. Viime vuosikymmeninä sisarkirkkojamme eteläisessä Afrikassa ovat kohdanneet niin ilmaston lämpenemisestä johtuva kuivuus kuin Aidsin tekemät tuhot perherakenteissa. Koronaan menehtyneet ovat joutuneet lähtemään vailla riittävää sairaalahoitoa; rokotteista on pulaa. Kirkkojen työntekijät ovat tehneet valistustyötä, jakaneet saippuaa ja desinfiointiaineita, vierailleet sairastuneiden äärellä, lohduttaneet surevia ja haudanneet kuolleet. Moni heistäkin on kuollut. Suru menetetyistä on kaikkialla yhtä suuri. Näkökulma suruun ja kuolemaan sen sijaan on erilainen. Käsitys ihmisyydestä ja Jumalasta on myös erilainen. Tässä artikkelissani käsittelen jumalakuvaa ja ihmis-käsitystä erityisesti eteläisen Afrikan tswanojen keskuudessa. Pohdin myös globaalin teologian yhteyttä Jumalan valtakunta -ajatteluun ekumeenisessa missiologiassa ja sen haastetta oman kirkkomme uudistumiseen.

Jumala, elämän synnyttäjä ja lähde

Kun ensimmäiset lähetyssaarnaajat saapuivat Afrikkaan, heidän hämmästykseseen paikallisilla heimoilla oli nimi kaikkein Korkeimmalle. Afrikkalainen traditionaalinen uskonto sen eri ilmenemismuodoissaan on selkeän monoteististä joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta. Tarkemmin sanottuna voisi puhua panenteismista erotuksena panteismiin ja animismiin, joiksi eurooppalainen yleisö aikoinaan afrikkalaisen perinteisen uskonnon määritteli. David Livingstone kutsui tätä määrittelyä ja puhetta pakanoista ”Moffatin virheeksi”. Robert Moffat, Livingstonen appi, työskenteli Lontoon lähetysseuran saarnaajana 1800-luvun alkupuolella eteläisessä Afrikassa. Hän kuvaili lähetyskirjeissään eurooppalaiselle yleisölle valtavaa tietämättömyyttä ja pakanuutta afrikkalaisten heimojen parissa. Yllättäen, kuten hän sanoi, Jumalalle oli kuitenkin annettu nimi, vaikka kansasta kukaan ei häntä tuntenut. David Livingstone, samoin kuin eräät muutkin aikakauden lähetyssaarnaajat, yrittivät turhaan muuttaa eurooppalaisten keskuudessa syntynyttä uskomusta pakanoista. Heidän mukaansa eteläisen Afrikan heimot olivat uskoneet yhteen Jumalaan paljon kauemmin kuin perimätiedon mukaan oli mahdollista edes tietää. Mackenzie jopa puhuu samansuuntaisesta uskonosta kuin juutalaisuus. Livingstone oli varma siitä, että jopa yksikertaiset metsästäjät olivat rukoilleet Jumalaa paljon ennen kristittyjen saapumista.

Lukiessani vanhoja leirisavulta tuoksuvia kirjeitä Lontoon kirjaston uumenissa, myöhemmän ajan tutkijalle näyttäytyi selvästi, mistä oli kysymys: myytti pakanuudesta perustuu kulttuuriseen väärinymmärrykseen. Kun lähetyssaarnaajat puhuivat avoimesti Jumalasta käyttäen hänen nimeään, he pyrkivät keskusteluun uskosta. Paikallisille tilanne oli varsin kiusallinen. Tswanaojen perinteessä kaikkein Korkeinta kunnioitettiin siinä määrin, että Jumalan nimen ääneen mainitseminen oli tabu. Vain uskonnolliset tietäjät saivat lausua ääneen Korkeimman nimen, samoin kuin ne, jotka elivät surun keskellä tai olivat eksyneet armottomaan luontoon. Muille rukoukseksi riitti sormen kohottaminen Korkeimman puoleen, joka näkee ja tietää kaiken, ihmisen syvimät ajatuksetkin. Moffatin kanssa keskustellessaan paikalliset yrittivät monin eri tavoin sanoa, että uskontonne on kyllä hieno, mutta ei poikkea omastamme. Heidän oli vaikeaa ymmärtää, miksi vieraat eivät kunnioittaneet kaikkein Korkeinta, vaan alituisesti turhaan lausuivat hänen nimeään. Lähetyssaarnaajat puolestaan olivat turhautuneita keskusteluun, joka ei johtanut mihinkään.

David Livingstone keskusteli uskonasioista kuuluisan heimopäällikön Sechele I:n kanssa. Sechele on tunnettu siitä, että hän esti buurien etene-
misen syvemmälle Afrikkaan lyömällä nämä Dimawen verisessä taistelusa
vuonna 1852. Päiväkirjoissaan Livingstone kuvaa sanatarkasti keskus-
teluja tämän viisaan päällikön kanssa, joka oli myös perinteinen tietäjä.
Keskusteluista avautuu suullisen viisauksiperinteen rationaalisuus ja opittu
argumentoinnin taito. Tunnetusti älykkäänä pidetty Sechele oli muuta-
missa viikoissa opetellut englannin kielen pystyäkseen keskustelemaan
Livingstonen kanssa, mutta kielitaito ei riittänyt syvälliseen keskusteluun.
Livingstonen mukaan Sechele oli ainoa paikallinen, jonka hän koskaan sai
käännetyksi kristinuskoon. Heimopäällikkö Secheleä taas voi hyvällä syyllä
kutsua ensimmäiseksi tswanojen lähetysaarnajaksi ja kontekstuaalisen
uskontulkinnan edistäjäksi. Hänen ansiostaan kristinusko levisi laajasti ete-
läiseen Afrikkaan. Professori Neil Parsonin mukaan Sechele ”teki enemmän
kristinuskon julistamiseksi eteläisessä Afrikassa 1800-luvulla kuin yksikään
eurooppalainen lähetysaarnaja”. Sechele kuitenkin tulkitsi kristinuskoa
omasta perinteestään käsin ja joutui lopulta hankauksiin Livingstonen kans-
sa. Kun Livingstone rangaistustoimena erotti hänet ehtoollisyhteydestä,
Sechelen tulevaisuutta luotaavat sanat ystävälleen kuuluivat näin: ”En aio
koskaan luopua Jeesuksesta. Lopulta sinä ja minä seisomme yhdessä hän-
nen edessään.”

Afrikkalaisten kirkkojen jumalakuva pohjautuu edelleen juurevaan us-
konnolliseen perinteeseen. ”Jumalaa ei ole koskaan tuotu Afrikkaan”, pai-
kallinen piispa Robinson sanoo. Piispa Moenga puolestaan kysyy, miten
afrikkalaiset olisivat olleet Jumalalle vieraat? Jo luodessaan maailmaa hän
oli täällä, koko elämämme pohjautuu häneen. Afrikkalaisten kristittyjen
kanssa keskustellessa on hyvä muistaa, että syvään juurtunut usko Juma-
laan liittyy tuhansien vuosien perinteeseen, joka on ollut paljon kauem-
min monoteistinen kuin omamme. Eteläafrikkalainen professori Gabriel
Setiloane jopa kutsuu länsimaisia kristittyjä tswanakouluun kapeutuneen
jumalakuvan vuoksi.

Tswana-perinteessä Jumalaa kutsutaan nimellä Modimo. Modimo on
kaiken alku ja juuri. Hän on yhtä aikaa käsittämätön suuruus, kaikkein
korkein, the Most High, ja kaikessa läsnä oleva immanenttinen voima, joka
kantaa kaikkea olevaa ja sitoo sen yhteen. Hän on kaiken elämän lähde ja
synnyttäjä. Ilman häntä ei olisi mitään. Joka päivä hänen luotunsa ottavat
vastaan sakraalin elämän lahjana Eläältä itseltään, niin kauan kuin hän

haluaa sen antaa. Hän on kuin hellä äiti, Mme, joka hoitaa lastaan, ja isä, Rre, joka jakaa luoduille lahjojaan. Hän on myös kuin asia tai henki, Selo, sillä kaikki luotu on hänen kuvaansa. Hän on elämän synnyttäjä ja sen kättilö, kaiken olevaisen vaikuttaja ja juuri. Hänen suuruutensa on mysteeri, jota luodut eivät voi omistaa tai ymmärtää. Setiloane kuvaa Modimoa käyttäen apunaan Rudolf Oton käsitettä *mysterium tremendum et fascinans*, kauhistuttava ja kiehtova mysteeri, jonka hurjuutta ja voimaa ei voi kyseenalaistaa, mutta jolla on myös lempeät kasvot.

Tswanojen luomiskertomuksessa Modimo ikään kuin asettelee kaiken luomansa paikoilleen kosmoksessa, harmoniseen yhteyteen toistensa kanssa. Spiraalin korkein on luojajumala itse, hänen jälkeensä tulevat edesmenneiden esivanhempien yhteisö, badimo, sitten ihmisten yhteisö, eläimet, kasvit ja eloton luonto, kaikki tässä järjestyksessä. Tswanojen maailmankuvassa ei ole erikseen tämän ja tuonpuoleista, hengellistä ja maallista, ruumista ja sielua, vaan näkyvä ja näkymätön maailma ovat ikään kuin sisäkkäisiä todellisuuksia. Ajattelua leimaa dualistisen jaottelun sijaan monistinen käsitys maailmasta. Kyseessä ei kuitenkaan ole perinteinen monismi, vaan ykseys liittyy kokonaisuuteen, sen osiin ja näiden välisiin suhteisiin. Holismin määritelmän mukaan kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa. Suomenkielinen sana ”kokonaisvaltaisuus” kuvaa kuitenkin huonosti holistista ajattelua. Kokonaisvaltaisuus omassa arkikielessämme merkitsee usein sitä, että laskemme yhteen erilaisia elämän osa-alueita ja myös arvotamme niitä eri tavoin, mutta emme luonnostamme näe niitä kokonaisuuden kautta, joka on enemmän. Tswanaperinteessä ruumiin tarpeet ovat aina yhteydessä hengelliseen todellisuuteen. Hengellisyys korostaminen ruumiillisuuden vastakohtana on piispa Robinsonin mukaan uskonnollisuutta, jolla pyritään pitämään Kristus taivaassa. Näin ollen se on vastakkaista kristilliselle uskolle.

Jumalakuvasa todellisuuden jakamattomuus merkitsee sitä, että Modimo ei ole luonut kaikkea tyhjästä, *ex nihilo*. Monistisessa ajattelussa tyhjiys on mahdottomuus. Usko luojajumalaan on mahdollista siten, että Modimo luo jatkuvasti uudelleen sekä itsensä että kaikki manifestaationsa, kuin lähde, joka pulppuaa jatkuvasti uutta elämää sekä itselleen että kaikelle olevalle. Tämän vuoksi kaikki oleva on jatkuvassa riippuvuussuhteessa Korkeimpaan ja hänen tahtoonsa. Modimo on Elämä itse, ja se kosmista kokonaisuutta jatkuvasti ylläpitävä ja uutta luova ”enemmän” holistisen ajattelun mukaan.

Uskonnollinen ajattelu vaikuttaa myös aikakäsitykseen. Myyttinen ajatus siitä, että afrikkalaiset ikään kuin istuisivat viimeisessä junavaunussa katsellen menneeseen – ei tulevaan – perustuu kenialaisen John Mbitin käsitykseen. Taitavan teologin viisaudella Mbiti riisuu eurooppalaisia negatiivisia myyttejä afrikkalaisten kulttuuristen ja uskonnollisten perinteiden osalta, mutta samalla hän tulee luoneeksi uuden myytin yhtenäisestä afrikkalaisesta aikakäsityksestä panafrikkalaista ajattelua myötäillen. Panafrikkalainen ideologia sai syntynsä Amerikan afrikkalaisten pastoreiden Alexander Crummerin, Wilmot Blydenin sekä W. E. B. Du Boisin työskentelystä rasismia vastaan 1800-luvulta alkaen. Se loi tietoisesti positiivisia myyttejä afrikkalaisesta identiteetistä heikentääkseen rassistisia uskomuksia, joihin rationaalisuus tuntuu vain harvoin purevan. Panafrikkalaisella liikkeellä on ollut vahva vaikutus afrikkalaisten maiden itsenäistymiseen ja sen metodi rasismin purkamisessa on edelleen ajankohtainen. Sen sijaan menneeseen suuntautuvan yhtenäisen aikakäsityksen afrikkalaiset filosofit ovat myöhemmin todistaneet vääräksi. Tswanojen aikakäsityksessä katse kohdistuu tähän hetkeen ja tulevaan, joka on Jumalan. Vaikka harmonia menneen kanssa on tärkeää, elämään ja tulevaisuuteen voi astua vain tässä ja nyt. Kyse on eksistentialismista, mutta ei tyhjyyteen astumisena, vaan sakraalin elämän vastaanottamisena tässä hetkessä. Myös Jumalan valtakunta on läsnä ainoastaan tässä ja nyt, josta se avautuu tulevaan.

Ristin fasinoiva rakkaus

Sechelen sanoissa Livingstonelle kuvastuu kristinuskon luovuttamaton keskiö. Sechele oli joutunut karkotetuksi ehtoollisyhteydestä pitäessään kiinni kontekstuaalisesta uskontulkinnasta ja kulttuurisesta identiteetistään. Hän oli voittanut buurit taistelussa eikä suostunut myöskään sisäiseen kolonialisaatioon ja alistussuhteeseen kulttuurisen perintönsä vuoksi, vaan jäi mieluummin pois eurooppalaisten kristillisestä yhteydestä. Jeesuksesta hän ei kuitenkaan luopunut ja toivoi myös Livingstonen ymmärtävän tämän suuremman ykseyden uskon keskiöstä käsin.

Samaan tulokseen tuli myöhemmin myös edellä mainittu eteläafrikkalainen Gabriel Setiloane. Hän kuvaa kristinuskoa vähemmän rationaaliseksi kuin traditionaalinen uskonto on. Kärsittyään kristittyjen fasilitoimaa vihaa

ja rotuerottelua omaa kansaansa kohtaan, Setiloane kysyy itseltään, miten voi olla mahdollista, että hän silti on kristitty ja kuin kristinuskon sisäisesti "riivaama". Hän vastaa siihen itse kauniilla ruonollaan *I am an African*. Runossaan hän kuvaa ensin perinteistä uskoa Jumalaan ja päätyy eurooppalaisten tuomaan kalpeaan Jeesus-lapseen. Tämä lapsi on suloinen, mutta niin monella tavoin kovin vieras, kuten olivat heidän tapansa, jotka hänestä puhuivat. Lopulta Setiloane kuvaa käännekohtaa ja sen hetkeä näin:

Ja meille tuli se hetki, kun näimme Hänet ristillä, tämän Jeesus Nasaretilaisen, lävistettyine käsineen ja avattuine kylkineen, kuin eläin teuraalla Hän oli. Hänet oli riisuttu alasti kuten meidätkin, auringon polttama Hän oli, hikoillen vettä ja verta polttavassa kuumuudessa. Niin hiljaa hän oli, ettemme voi häntä vastustaa.

Miten samanlainen kuin me, hän on, tämä Jeesus Nasaretilainen hakattu, kidutettu, vangittu, taisteltu, lyöty, omiensa kieltämä ja yöhön ajettu kuin varas, halveksittu ja torjuttu kuin kirppuinen koira, ilman omaa syytään.

[...] Kuin lammas tai vuohi, jonka tarjoamme uhriksi hiljaa ja valittamatta, uhriveren valuessa maahan sen puhdistaan, ja meidät, tehden rauhan meidän ja esi-isiemme kanssa, kauan jo poisnukkuneiden.

Hän juuri on tämä lammas! Hänen verensä puhdistaa, ei vain meitä, ei vain klaania tai heimoa, vaan koko ihmiskunnan: mustat ja valkoiset, ruskeat tai punaiset, koko ihmiskunnan!

[...] Jeesus, Herra, Ihmisen ja Jumalan Poika, tee rauha verelläsi, hielläsi ja kärsimykselläsi Jumalan, Uvenlinghoakin, Unkulunkulun [Modimon] kanssa

*ihmiskunnan syntien vuoksi, esivanhempiemme ja meidän.
Seisomme samassa lapsen asemassa koko ihmiskunnan ja sinun
kanssasi.
Yhdessä kanssasi voimme rukoilla häntä, joka on Korkein:
Isä, anna meille anteeksi!* (kääntänyt M-AA)

Jotta ymmärtäisimme oikein, mitä Setiloane tarkoittaa synnillä, on syytä palata tswanojen maailmankuvaan. Monistisessa kosmoksessa, jossa kaikki oleva on luotu tarkasti oikeille paikoilleen, harmonia määrittelee olevaisten suhteita toisiinsa. Modimo, joka jatkuvasti lahjoittaa elämän luomakunnalleen, myös voimaannuttaa luomakuntaa harmonisten suhteiden kautta. Voimaannuttaminen ikään kuin valuu Kaikkein Korkeimmasta olevaisten ketjua pitkin alaspäin kuin energisoiva ja uutta luova elämänvoima, Seriti. Näin ollen luomakunnalla itsellään on siis myös Luojan antamaa elävöittävää voimaa, ja ihmiset voivat myös voimaannuttaa ja elävöittää toinen toisiaan. Kun harmonia katkeaa jossain kohden, sen heijastusliike leviää laajalle. Tswanojen syntikäsitystä leimaa ajatus elämää vastustavista voimista ja teoista, jotka rikkovat relaatiot ihmisten välillä ja ihmisten relaatiot muuhun kosmokseen. Harmonian puute ja relaatioiden heikkous estävät elämän liikettä. Ihmisyhteisöissä toisten ihmisyyden ja arvon kieltäminen, viha ja rakkaudettomuus rikkovat luotua harmoniaa. Niin kauniin maailman, jonka saimme, olemme kykenemättömät säilyttämään: harmonia ihmiskunnan ja luomakunnan kanssa on rikkoutunut. Holistisessa ajattelussa kaikki kärsivät, kun yksi osa kärsii. Kun rauha rikkoutuu yhdessä yksikössä, heimossa tai maassa, sen heijastusvaikutukset ympäristöön ovat moninaiset.

Ihmisyhteisöissä luotuna todellisuutena vallitsee ihmisyyden yhdenvertaisuus ja jakamattomuus. Tuhansia vuosia vanha eettinen periaate, botho, joka on samanlainen moraaliperiaate kuin kultainen sääntö, valvoo ihmisten välisiä suhteita. Bothon mukaan ihminen on ihminen vain toisten ihmisten kanssa, "motho ke motho ka batho ba bangwe". Yhteinen ihmisuus tulee todeksi kohtaamisissa. Afrikkalainen ystävällisyys on lapsuudesta saakka opittua ihmisten välistä kanssakäymistä, jossa harjoitellaan ihmisyyden jakamista, toisen oikeaa näkemistä, empatiaa ja avun antamista. Empatian tunteminen on mahdollista identifikaation kautta ja sen syvällistä tuntemista pidetään sivistyksen mittana. Yhdenvertaisuus ihmisyydessä liittyy tswanamoraalissa luomiseen. 1800-luvulta säilyneessä kertomuksessa tswanaperinteen tietäjä selittää ihmisen luomista lähetyssaarnaajille

yksikertaisen vertauksen kautta: Samalla tavoin kuin teillä on mustetta, jota vuodatatte imupaperiin, Modimo luodessaan vuodatti itseään ihmiseen. Vaikka kääntäisitte paperin ylösalaisin, muste ei häviä paperista. Samalla tavoin Modimon jälki pysyy ihmisessä. Jokainen ihminen siis kantaa Jumalan jälkeä itsessään ja on siksi syvän kunnioituksen kohde. Arvojen listauksessa afrikkalaisten opiskelijoitteni kohdalla jokaisella oli ensimmäisellä sijalla kunnioitus toista ihmistä kohtaan, vasta sen jälkeen perhe ja kaikki muu. Yhteinen ihmisyyksi aktualisoituu kunnioituksen kautta ja avautuu harmonisessa yhteydessä ja elämän jakamisessa. Kieltäessään toisen ihmisyyden ja hänen tarpeensa tai vahingoittaessaan toista ihmistä, yksilö tulee kieltäneeksi oman syvimmän olemuksensa ja osallisuutensa ihmisyyteen. Rikkomus ihmisyyttä vastaan irrottaa yksilön itsensä ihmisyyden kehästä.

Tswanaperinteessä uskonnon harjoitus on harmonian ja rauhan palauttamisen väline. Huomatessaan kirkkojen väliset ristiriidat eurooppalaisessa uskonnollisuudessa Sechelen aikaiset tswanapäälliköt päätyivät sopimaan, että yhden heimon alueelle kutsutaan edustajia vain yhdestä kirkkokunnasta. Näin he pyrkivät säilyttämään uskontorauhan heimoalueillaan. Lähetysaarnajia taas kutsuttiin, jotta tiedettäisiin enemmän uusien vihollisten ajattelutavoista ja aseista, jotka olivat välttämättömiä turvaamaan alueiden itsenäisyys. Tswanojen kiehtovan historian saatossa he kykenivätkin pysyttämään alueensa valloittamattomina eikä Botswanasta koskaan tullut siirtomaata.

Turvattaessaan alueensa itsenäisyyttä Secheleä oli kuitenkin kohdannut sama näky, josta Setiloane puhuu: Jeesus Nasaretilainen, joka ei ollut eurooppalainen eikä afrikkalainen, kutsui luokseen kuin magneetti. Hänessä näkyy Modimon äidinsydän, Jumalan hellyys ja syvä rakkaus ihmiskuntaa kohtaan. Paradoksaalisesti Kaikkein Korkein, the Most High, laskeutuu itse korkeudestaan alas luomaansa maailmaan, ihmiseksi ihmisen rinnalle, veljeksi elämän kipuun ja kaipaukseen. Hän myös täyttää tswanamoraalin korkeimman periaatteen yhteisen ihmisyyden jakamisessa: hän katsoo jokaista ihmistä ympärillään kasvoista kasvoihin, kykenee identifikaation kautta lukemaan sydänten syvimät tunteet, rakastamaan ja lopulta samaistumiseen, joka on syvempää kuin tavallinen empatia.

Kalaharin dekaani, pastori Lekutlane kuvaa kohtaamista Kristuksen kanssa näin: Hän tulee ihmisen viereen, ja näkee tämän, mutta samalla hän katsoo myös yhdessä ihmisen kanssa sitä elämän todellisuutta, jonka keskellä tämä elää. Nähtyään ihmisen kohtalon jo etukäteen, hän otti sen

itse kannettavakseen ja kuoli häpeällisesti ristillä. Sen korkeampaa moraalialia ja rakkautta ei ole. Jeesus Nasaretilainen, inkarnoitunut Modimo itse, rakkaudessaan pesee koko maan puhtaaksi ja eläväksi verellään ja uhrinsa kautta luo vihasta rikkirevityn ihmisyden uudeksi. Hän on ainoa välittäjä ihmisen ja Modimon välillä: Hänen ihmisyytensä fasinoi ihmiset rakkauden kautta yhteyteensä ja hänen jumaluuttansa uskon silmin katsovat liitetään Jumalan perheeseen, osallisuuteen Pyhästä Kolminaisuudesta. Enää ei tarvita uhrieläinten verta maan ennallistamiseen, jotta esivanhemmat puhuisivat Kaikkein Korkeimmalle anteeksiantavin sanoin ja elämä kulkisi esteettömästi näkyvässä todellisuudessa. Hän on se uhri ja Elämä itse, joka vuotaa Jumalasta yli koko maanpiirin. Hänen kauttaan esivanhempien yhteisö, badimo, liittyy pyhien yhteisöön ja näkymätön yhdessä näkyvän kanssa ylistää Kristusta.

Piispa Robinsonin mukaan traditionaalisessa uskonnossa usko Kaikkein Korkeimpaan on paralleeli kristinuskon jumalakuvalle. Toinen paralleeli on edesmenneiden yhteisö, badimo, ja Pyhien yhteisö, jossa kuolemakaan ei kykene yhteyttä murtamaan. Hänen mukaansa se, mikä oli uutta, on Kristus. Kolmanneksi paralleeliksi voisi hyvällä syyllä sanoa afrikkalaisessa traditionaalisessa uskonnossa, juutalaisuudessa ja kristinuskossa olevaa pelastuskäsitystä, jonka keskiössä on oikeudenmukaisuuden vaatimus ja puhdistautuminen uhraamisen kautta. Afrikkalaisessa kristillisyydessä Jeesuksen ruumis ja veri eivät ole symbolisia tai hengellisiä olemukseltaan, vaan syvästi ruumiillisina liittyvät ihmisen omaan kokemukseen kärsimyksestä, kuten Setiloanen runosta käy ilmi. Lutherin mukaan ihminen voi tuntee Kristuksen ristiä vain oman kärsimyksensä kautta. Paradoksaalisesti ristiinnaulittu kutsuu yhteyteensä ihmisiä myös kristittyjen harjoittaman väkivallan alta. Monelle väkivaltaa kärsineelle naiselle – myös länsimaissa – hänen alaspäin vääntyneet kasvonsa ovat ainoat miehen kasvot, joiden alle on hyvä jäädä.

Suhteessa Kristukseen ihmisen kokemus hänen parantavasta läsnäolostaan on tärkeää. Yhteyden kautta Suuri Parantaja, Nkaga, kuten Robinson korostaa, parantaa ihmisen sisäistä olemusta (inner being). Rakkaudessaan relaatiassa elämän rikkilyömät haavat hitaasti umpeutuvat, alistussuhteet ja vääristyneet suhteet avautuvat ja harmonia palautuu hitaasti myös ihmissuhteisiin. Joskus paraneminen voi kestää hyvinkin kauan. Robinson yksinkertaistaa ajatteluaan sanomalla, että Kristus ei syö vain ihmisen päätä eli intellektiä, vaan sekä ”pään, sydämen että kontekstin”. Intellekti tunnistaa

oikean Messiaan, mutta usko asuu sydämessä ja ihmisen tunnekokemuksessa. Siksi Robinsonin mukaan tunne yhteydestä Kristukseen on tärkeää:

Kun me näemme itsemme yhteydessä Kristukseen, me myös tunnemme, että elämme harmoniassa hänen kanssaan. Harmonia on siinä, juuri siinä! Kun hän tulee luoksemme, hän sanoo: "Minä olen veljesi ja seison sinun rinnallasi. Ei haittaa millaisista olosuhteista tai elämäntilanteesta sinä tulet, olen aina kanssasi. Ja kun itket itkujasi, minä otan kyyneleesi, ja kun hymysi on kadonnut, minä annan sen sinulle takaisin. Silloin sinä tunnet jälleen harmonian, se palautuu luoksesi." Me siis myös elämme hänen kanssaan harmoniassa ja on tärkeää, että me tunnemme näin Kristuksen kanssa. (kääntänyt M-AA)

Piispa Robinson kuvaa kristinuskkoa "uudeksi energisoivaksi voimaksi, joka läpäisee koko afrikkalaisten yhteisöjen elämän." Hänen käyttämänsä käsite vital force (force vitale) viittaa Placide Tempelsin tutkimukseen bantufilosofiasta, joka julkaistiin ranskaksi vuonna 1945. Tempelsin perusajatus liittyi bantujen ontologiseen ajatteluun ihmisestä, joka ei ole vain olemus, vaan myös energia. Dynaamisen energian lähde oli Korkein Oleva, Supreme Being, josta kaikki muu oleva oli riippuvaista. Afrikkalaiset teologit ovat käyttäneet tätä käsitettä myöhemmässä tutkimuksessaan. Seriti, elämän voima, tulee Setiloanelta ja Vingent Mulago puolestaan käytti käsitettä vital participation. Kun Robinson puhuu kristinuskosta uutena energisoivana voimana, se sisältää ajatuksen traditionaalisen uskonnon tavasta uhraamisen kautta päästä takaisin harmoniaan ennen Kristusta.

Energisoiva voima on yhteydessä ajatukseen henkipossessiosta. Yhteydessä Kristukseen kristityn sisäinen olemus tulee ruokituksi ja Kristuksen läsnäolo täyttää hänet. Piispa Moengan mukaan tämä possessio tulee täyteen mittaansa viimeisessä luomakunnan vapautuksessa. Kristuksella täyttyminen ja ontologinen ykseys, *unio*, kuten Tuomo Mannermaa huomauttaa, on usein kokonaan unohdettu myöhemmässä luterilaisuudessa. Kontekstuaalisessa uskontulkinnassa Botswanan luterilaisessa kirkossa sekä paradoksien teologia että ykseys Kristuksen kanssa on ilmeinen. Kalaharin köyhyyden keskellä paljon kärsimystä nähnyt ystäväni pukee Jumalansa sanoihin: "Hän on täällä alhaalla minun kanssani." Yhteyttä Kristukseen puolestaan kuvataan usein Galatalaiskirjeen sanoin, "En enää elä minä, vaan Kristus elää minussa". Piispa Robinsonin mukaan kristittyjen

valtava tehtävä maailmassa on elää Kristusta sisältä ulospäin omissa yhteisössään ja yhteiskunnissaan. Hän korostaa, että kristittyjen ei tule ”saarnata Kristuksesta” vaan ”saarnata Kristusta”.

Pyhä Henki ja kirkkojen profeetallinen missio

Moenga puhuu radikaalista kristityn elämästä, jossa Pyhä Henki inspiroi kristittyjä profeetalliseen missioon maailmassa. Käsite vital force viittaa tswanateologiassa Pyhään Henkeen, joka ”energisoii” ja ”inspiroi” kristittyjä. Pyhä Henki tekee työtään kristittyjen sydämessä, kun he uskon kautta liittyvät Kolmiyhteiseen Jumalaan. Moengan mukaan Kolminaisuuden teologia on relaatioiden teologiaa *par excellence*. ”Kolminaisuusoppi ei ole opetusta Jumalan abstraktista olemuksesta, ei Jumalasta, joka on eristynyt kaikesta muusta paitsi hänestä itsestään, vaan opetusta Jumalan elämästä meidän kanssamme ja meidän elämästämme toistemme kanssa.” Kun Kristus täyttää ihmisen Pyhän Hengen kautta, Henki hoivaa sydämen elämää kristityssä ja vapauttaa hänet vääristä alistavista suhteista ja ihmisten orjuudesta. Moengan mukaan tämä vapautus voi johtaa myös alistajien vapautukseen heitä kahlitsevista tuhoavista asenteista ja vääristä valtarakenteista. Näin Jumala toimii syrjäytettyjen ja köyhien kautta Vapauttajana maailmassa.

Sama ajatus nousee myös Kirkkojen maailmanneuvoston asiakirjassa *Yhdessä kohti elämää* (2012) ja sen marginaalien missio -käsitteestä. Asiakirjan mukaan maailma on jakautunut hyvinvoivien valtakeskiöön, jossa ihmisillä on pääsy ihmisarvoiseen elämään, ja marginaaliin tämän kehän ulkopuolella. Marginaaliin ajatut ovat vailla pääsyä ihmisarvoa vahvistaviin elämän rakenteisiin. Eriarvoisuutta ja ulos sulkemista oikeutetaan ja tietoisesti ylläpidetään keskiöstä käsin saavutettujen etujen säilyttämiseksi. Asiakirja kehottaa kirkkoja ja kristittyjä purkamaan kaikki ne ajattelusysteemit ja asenteet, joilla oikeutetaan väriä valtarakenteita ja oman ryhmän status quota suhteessa muihin ihmisiin. Vääristävästä ajattelun rakenteista asiakirja luettelee paternalismin, patriarkalismin, rasismin, kastilaitoksen, alkuperäiskansojen, sairaiden ja vammaisten diskriminoinnin sekä epäoikeudenmukaisen talouden. Asiakirjan mukaan kirkkojen tehtävä ei ole

siirtää joitakin yksilöitä marginaalista keskiöön, kuten aiemmin tehtiin, vaan tietoisesti purkaa eriarvoisuutta ylläpitävä muuri. Kirkkojen mission tavoite on paljastaa paternalistiset ja patriarkaaliset asenteet ja niiden mukainen toiminta myös omissa järjestelmissään ja työskennellä yhteiskunnissa niin, että se johtaa oikeaan ”näkemiseen ja naamioiden purkamiseen kaikilta niiltä demoneilta, jotka käyttävät hyväkseen ja orjuuttavat ihmisiä”.

Yhdessä kohti elämää -asiakirja ilmentää marginaalien missio -ajatusta liittymällä kontekstuaalisten teologioiden tapaan hahmottaa maailmaa ja Jumalaa. Asiakirja on ensimmäinen ekumeeninen dokumentti, joka tietoisesti siirtyy Eurooppa-keskeisestä ajattelusta globaaliin kristinuskon tulkintaan. Asiakirja puhuu Jumalasta Elämä -käsitteen kautta ja kirjoittaa sen isolla kirjaimella. *Yhdessä kohti Elämää* viittaa siis jo otsikkotasolla Jumalan valtakuntaan. Asiakirja muistuttaa, että koko luomakunta on Jumalan rakkauden kohde ja osallistuu ihmisen rinnalla Jumalan missioon maailmassa. ”Lähetys alkaa Kolmiyhteisen Jumalan sydämessä ja rakkaus, joka sitoo yhteen pyhän Kolminaisuuden, vuotaa ylitse kaiken ihmisyiden ja luomakunnan.” Kirkko puolestaan on toivon yhteisö ja elävä todistus Jumalan valtakunnasta maailmassa. Se juhlii Jumalan elämää ja määrätietoisesti vastustaa kaikkia elämää tuhoavia voimia. Lähetyskomission intialaisen puheenjohtajan, metropoliitta Geevarghese Cooriloksen mukaan rakkauden voima ja toivon näköalat voittavat ”kuolemaa kylvävät voimat” ja ”pelon politiikan”.

Jotta dialektista näkökulmaa ja marginaalien missio -ajattelua voitaisiin paremmin ymmärtää, on syytä tarkastella postkoloniaalia puhetapaa, joka terävöittää asiakirjan sanomaa. Postkoloniaalia teoriaa on hyödynnetty alistussuhteiden purkamisessa erityisesti Etelä-Afrikan mustan teologian piirissä. Karibialaisen filosofin Frantz Fanonin mukaan alistajat ja alistetut ovat dialektisessa ja vastavuoroisessa riippuvuussuhteessa toisiinsa. Alistaja toimii projektoidensa varassa ja hänen heijastamansa mielikuvat alistetusta vaikuttavat tämän identiteettiin vieraannuttavalla tavalla. Näin alistaja saa otteen toisesta ihmisestä. Kysymys on samasta systeemistä kuin koulukiusaamisessa, jossa kiusaaja näkee kiusatun erilaisena kuin itse on. Erilaisuus voi olla joko totta tai kuviteltua, mutta juuri tämä mielikuva ”oikeuttaa” kiusaamisen. Leimatessaan kiusatun kiusaaja alkaa myös nähdä syyn kiusaamiseen kohteessaan. Mikäli asiaan ei puututa ajoissa, kiusatun identiteettiä muodostuu projektoiden tuottamaa leimaa ja vierautta, joka vahingoittaa hänen identiteettiään.

Vastavuoroisen riippuvuuden estämiseksi Black Consciousness -liike käytti hegeliläistä dialektiikkaa, jossa teesiin vastattiin antiteesillä. "Valkoiseen rotusortoon" vastattiin "mustalla solidaarisuudella". Identiteettiä muovaavista projektioista tietoisesti kieltäydyttiin, samoin kieltäydyttiin vastaamasta väkivaltaan väkivallalla. Tietoista vastustusta kutsutaan resistenssiksi. Historiasta tiedämme, että rauhanomainen ja voimaannuttava antiteesi, musta solidaarisuus, kumosi valkoisen rotusorron. Postkoloniaalin teorian keskiössä on tietoisuuden korostaminen ja valokeilan suuntaaminen oikeaan kohteeseen sortajassa. Koulukiusaamisessa, kuten kaikessa muussakin kiusaamisessa, ongelma on kiusaajan henkilössä, vihamielisyydessä, kateudessa, mustamaalaamisessa, vähättelyssä ja maineen tuhoamisessa, ei koskaan kiusatun identiteetissä. Amerikassa ei ollut mustaa ongelmaa, vaan valkoinen ongelma. Vain näkemällä ja kohdistamalla työskentely oikeaan kohteeseen sekä paljastamalla todellisuutta vääristävät "naamiot" muutosta voidaan saada aikaan.

Yhdessä kohti elämää -asiakirja esittää antiteesin tämän maailman missiolle, egoistiselle vallan ja "mammonan palvonnalle", joka orjuuttaa ihmiskuntaa. Jumalan missio on marginaalien missiota ja köyhien juhlaa. Se toimii paradoksaalisella tavalla suhteessa maailman hyvään ja murtautuu esiin siellä, missä on heikkoutta, hulluutta ja vähäpätöisyyttä. Se vapauttaa kuoleman omat ja tekee orjista vapautuksen agenteja maailmaan. Luterilaisissa kirkkoissa on harvoin ymmärretty, että marginaalien mission teologinen pohja on luterilaisessa ristin teologiassa, josta se on lainattu ekumeeniseen käyttöön. Asiakirjan mukaan sorron, diskriminaation ja kivun alla kärsiville Kristuksen risti on Jumalan voima. Risti myös kutsuu parannukseen niitä, jotka käyttävät valtaa orjuuttamalla muita. Risti voimaannuttaa voimattoman ja haastaa vallan keskiössä olevat tyhjentämään itsensä etuoikeuksista kärsivien hyväksi. Jumalan missio on marginaalien missiota, jossa viimeiset tulevat ensimmäisiksi ja jossa Jumala valitsi sen, mikä on hullua, heikkoa, "vähäpätöistä ja halveksittua, mikä ei ole yhtään mitään, sen Jumala valitsi tehdäkseen tyhjäksi sen, mikä on jotain" (1. Kor. 1:28).

Kirkkojen maailmanneuvoston Arushan konferenssissa vuonna 2018 metropoliitta Geevarghese Coorilos kutsui kaikkia kirkkoja ja kristittyjä ei vain kääntymään Jumalaan päin ja sitten maailmaan päin, vaan kääntämään "maailman ylösalaisin". Hänen mukaansa juuri nyt on oikea aika yhteiseen työhön: "Voimme osallistua tähän Jumalan missioon merkittävällä tavalla vain, jos osallistumme siihen yhdessä." Myös komission johtajana viimeistä

vuottaan toiminut Jooseop Keum puhui vakavasti aikakautemme murroksesta, jonka keskiössä kristittyjen yhteinen työskentely on äärimmäisen tärkeää:

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

(kääntänyt M-AA)

Paavi Franciscus on samoilla linjoilla Kirkkojen maailmanneuvoston asiakirjan kanssa puhuessaan köyhyyden ongelmasta. Suurten ihmisryhmien syrjäytyminen on hänen mukaansa seurausta egoistisesta talouselämästä ja sen systeemisestä marginalisaatiosta, jossa osa ihmisistä vääjäämättä päätyy poisheitetyiksi ja "hylkiöiksi". Muutosta etsiessään hän puhuu parannuksen tärkeydestä itsekkyydestä ja ilottomuudesta kristittyjen keskuudessa ja erityisesti hengellisessä säädysä:

Monella ja painostavalla tavalla kulutuskeskeisessä nykymaailmassa suuri vaara on individualistinen masentuneisuus, joka syntyy mukavuuteen tottuneesta ja saidasta sydäimestä, sairaalloisesta pinnallisten mielihalujen etsinnästä ja eriytyneestä omastatunnosta. Jos sisäinen elämä sulkeutuu oman edun etsimiseen, ei ole enää tilaa toisille, ei välitetä köyhistä, ei kuunnella enää Jumalan ääntä eikä tunneta hänen rakkautensa suloista iloa. Ei ole intoa tehdä hyvää. Tämä on pysyvä vaara myös uskoville. Monet lankeavat siihen [...] Kutsun jokaista kristittyä, missä ja millaisessa tilanteessa hän onkin, uudistamaan henkilökohtaisen kohtaamisensa Jeesuksen Kristuksen kanssa, tai ainakin päättämään antaa hänen kohdata itsensä, etsiä häntä joka päivä lakkaamatta. Ei ole syytä kenenkään ajatella, että tämä kutsu ei ole häntä varten, koska "ketään ei ole suljettu pois Herran tuomasta ilosta". (Evangeliin Gaudium § 2-3)

Franciscuksen lääke muutokseen itsekeskeisyydestä on jokapäiväinen keskustelu Kristuksen kanssa. Jumalan armahtava hellyys vapauttaa kapeatuneesta ja itseensä kietoutuneesta minästä. Kristus ikään kuin vie ihmisen itsensä ulkopuolelle, jossa ihminen löytää takaisin elämänsä merkityksellisyyden ja tulee autenttisemmin omaksi itsekseen. Robinsonin tavoin Franciscus korostaa Kristuksen parantavaa ja iloa antavaa läsnäoloa. Yhteydessä Vapahtajaan ihminen kykenee myös näkemään toiset ihmiset ja koskettamaan Kristuksen haavoja ja inhimillistä kurjuutta toisten ”kärshiväsä lihassa”, jotta tuntisimme hellyyden voiman. Ekumeeninen missiologia kokonaisuudessaan näyttää keskittyvän Jumalan valtakunnan muuttavaan voimaan ja marginaalien missioon. Marginaalien missio koskettaa meitä kaikkia. Riipumme Jumalassa kiinni siitä kohdin, mikä meissä on heikkoa ja tarvitsee Parantajaa. Vain oman elämämme marginaalissa tunnemme Kristuksen ja näemme hänet myös muissa.

Avain ekumeenisen missiologian ymmärtämiseen on paradigma Jumalan missiosta, *missio Dei*. Jumalan missio on rakkauden missiota haavoittuneessa ja rakkautta etsivässä maailmassa. Moenga puhuu Jumalan missiosta lähettämisenä, palveluna ja pelastamisena (sending, serving and saving). Jumala lähettää Kolminaisuuden ylitsevuotavasta rakkaudesta maailmaan, palvelee ihmisyyttä rakkauden solidaarisuudessa ja liittää luomansa jälleen rakkauteen eli itseensä. Tämä Jumalan missio ja rakkauden liike kohti syvyyksissä ja ahdingossa eläviä palauttaakseen heidät yhteyteensä jatkuu luomakunnan vapautukseen saakka. Kirkko ja kristityt ovat osallisia tähän Jumalan missioon. Moenga korostaa, että kirkon missio on palvella ihmisyyttä samalla tavoin kuin Kristus tuli palvelemaan ihmisyyttä. Tässä palvelussa Jumalan vapauttava läsnäolo virtaa kristityistä ulospäin:

Ymmärrän niin, että kristillinen missio huolehtii aina Jumalan vapauttavan läsnäolon etsimisestä jokaisen ihmisen elämäntilanteeseen. Tällä tavoin me annamme Pyhän Hengen inspiroida itsemme Jumalan missioon. Sen vuoksi on harmi, jos jotkut meistä alentavat tai pitävät vähempiarvoisina toisia ihmisiä Jumalan nimeen vedoten – Jumalan, joka on aina heikkojen puolella, oikeudenmukaisuuden puolella.

(kääntänyt M-AA)

Moenga rohkaisee kirkkoja kriittiseen itsetutkisteluun, jotta ne tiedostaisivat, mikä voima niiden työtä kuljettaa. Jumalan Henki, joka on vapauttava

voima, on vastakkainen kaikille sellaisille voimille, jotka pyrkivät kahlitsemaan ihmisiä tai hyötymään heistä joko taloudellisesti tai hengellisesti. Jälkimmäinen on Moengan mukaan pukeutunut monenlaisiin uskonnollisiin, taloudellisiin ja poliittisiin kaapuihin eikä se tunnusta tiettyä ihonväriä tai uskontoa. Usein se on perimmäinen ja alla oleva motiivi myös uskonnollisessa toiminnassa. Moenga ottaa esimerkiksi sellaisten kirkkojen toiminnan, joissa kristityt näkevät hengellisiä näkyjä, mutta eivät näe köyhiä seuraajiaan ja heidän kurjistuneita olosuhteitaan, vaan pyrkivät hyötymään näiden viimeisistä rovoista. Hän puhuu myös kolonialismin ajasta, jossa tapahtui kyllä antaumuksellista lähettämistä eurooppalaisista kirkoista, mutta vapauttava ihmisyyden kohtaaminen ja palveleminen jäi usein tekemättä. Jos identifikaatiota eli samaistumista ihmisiin ei tapahdu, kirkkojen työ johtaa ihmisten vieraantumiseen Jumalasta. Myös hyvän etsimisestä kirkoille voi tulla este ihmisten oikeaan näkemiseen. Ihmisyyden ohittavasta kirkkojen työstä on Moengan mukaan seurauksena elämän sijasta kuolemaa, syntiä ja vieraantumista. Se, joka katsoo ohi tai alentuvasti toista ihmistä, halveksii Jumalaa. Sellainen kirkko taas, joka harjoittaa jonkin ihmisryhmän epäinhimillistämistä, ei Moengan mukaan ole Kristuksen kirkko.

Moenga korostaa, että Pyhä Henki antaa kyvyn nähdä ihmiset ja heidän arvonsa. Pyhä Henki myös paljastaa negatiiviset myytit ja uskomukset, jotka hämärtävät tietoista ihmisyyden näkemistä. Positiiviset, kulttuuriset myytit auttavat kontekstuaalista uskontulkintaa ja tuovat jumalapuheen ihmisiä lähelle. Negatiiviset myytit taas kohdentuvat yleensä toisiin ihmisiin tai ihmisryhmiin ja niillä tavoitellaan omaa etua ja oikeutetaan väärää tekoja. Moenga ottaa esimerkiksi tutun myytin köyhästä Afrikasta. Afrika on kuitenkin maanosana valtavan rikas luonnonvaroineen ja myytti on luotu oikeuttamaan kotikutoista korruptiota ja kansainvälistä riistoa. Hyvän tekemisen varjolla rikkauksia siirtyy helposti väärin käsiin. Kuin varkain maita myydään kiinalaisille, venäläisille, englantilaisille ja amerikkalaisille sen sijaan, että tasaveroisessa kumppanuudessa mantereen rikkauksista saatu hyöty jäisi afrikkalaisille itselleen. Moenga tähdentää, että kirkkojen tulisi vahvasti puhua tämän ajan pakanoita vastaan, jotka myyvät ja ostavat ihmisten tulevaisuutta hyötyäkseen siitä itse. Omien yhteisöjemme ja yhteiskuntamme sisällä voimme tunnistaa negatiivisia uskomuksia ja puoltaa heikommassa asemassa elävien ihmisten oikeuksia. Lähetysyhteistyön kautta kirkkomme työskentelee ihmisarvoisen elämän puolesta sisarkirkkojemme kanssa.

Kontekstuaalinen teologia puhuu inkarnaation Jumalasta. Hän syntyy yhä uudelleen köyhien talliin ja lähelle jokaista ihmistä. Siksi kirkon tulee rakkauden hengessä kohdata ihmiset ja heidän vieraantumisen elämästä: heikkoudet ja synnit, ulkoinen kärsimys ja köyhyys. Paradoksaalisesti kuoleman kohtaaminen synnyttää elämää, relaatioiden puutteen näkeminen synnyttää yhteyttä. Kristuksen esimerkin mukaan näkemisellä ja solidaarisuuden osoittamisella luodaan rakkauden side. Oman kirkkomme teologinen tausta on paradoksien teologiassa. Myös paavi Franciscus puhuu samasta solidaarisuudesta ja rakkaudesta: ”Haluan mieluummin loukkaantuneen, haavoittuneen ja kaduilla kulkemisesta likaantuneen kirkon kuin sellaisen kirkon, joka on sairas sulkeutumisen ja mukavasti omaan turvallisuuteensa takertumisen vuoksi.” Näin kirkosta tulee ääni äänettömille, koti kodittomille, sairaala kärsiville sekä paikka niille, jotka ovat yksinäisiä. Jumalan valtakunnan mysteeri ja salaisuus on jatkuvasti keskellämme köyhissä ja syrjityissä. Sen valtava elämänliike kuljettaa Kristuksen läheisyyteen ja ihmiseksi ihmisen viereen.

Päätössanat

Köyhien sisarkirkkojemme teologia voi avata näkemään uskoa ja Jumalaa toisin silmin kuin mihin olemme tottuneet. Luterilainen teologia on inkarnaatiota ja identifikaatiota korostavaa ja monet globaalit teologit ovat seuranneet sen vapautuksen teologista linjaa erityisesti siellä, missä hengellistä elämää ei erotella ihmisten fyysisestä todellisuudesta. Köyhille ja syrjityille Jumalan valtakunta ei ole vain osuus tulevassa, ”pie in the sky”, kuten afrikkalaiset teologit sanovat, vaan muutosta ja oikeudenmukaisuutta jo tässä ja nyt. Ekumeenisen missiologian profeettallinen haaste antaa ajattelun aineksia siihen, miten itse näemme kristillisen uskon oman yhteiskuntamme ja kulttuurisen ajattelumme viitekehyksessä. Maailman kutistuessa globaalien haasteiden murroksessa kirkkojen yhteinen missio ja profeettallinen ääni on äärimmäisen tärkeää ihmiskunnan tulevaisuuden turvaamiseksi. Paikallisesti kukin kirkko toimii vastaten ihmisten hätään, turvattomuuteen sekä elämän ja kuoleman kysymyksiin.

Suomalaisen kirkollisen elämän murroksessa voisi kysyä, miten voisimme avoimesti kohdata ihmisten vieraantumisen kirkosta sekä kirkon

vieraantumisen yhteiskunnallisista kysymyksistä? Miten kohtaamme kirkossa toisemme? Aikoinaan David Livingstone erotti päällikkö Sechelen ehtoollisyhteydestä erilaisen raamatuntulkinnan vuoksi. On monia syitä, miksi emme pysty katsomaan toisiamme samalta tasolta, emmekä pysty identifiointiin ja rakkauden palveluun. Vain yhdessä ja yhteydessä toisiimme voimme voittaa kirkon haasteet. Vain solidaarisuudessa voimme jakaa työt ja käyttää saamamme tulot oikein. Ihmisten näkeminen, palveleminen ja rakkauteen kutsuminen ovat ne keskeiset. Maailman kääntämistä ”ylösalaisin” emme voi tehdä yksin, emme vastata yhteiskunnan haasteisiin, kuten meidän pitäisi.

Ekumeeninen missiologia kutsuu myös parannukseen. Jos näemme oman toimintamme kautta syrjäytettyjä lähimmäisiä, meillä on syytä riisua pelon naamiot, tunnustaa ja palata heidän luokseen. Joulusaarnassaan (2021) paavi Franciscus muistuttaa Rooman kuuriaa nöyrytyksen voimasta. Hän käyttää esimerkkinä mahtavan sotapäällikkö Naatanin saamaa ohjetta profeetta Elisalta peseytyä Jordanissa parantuakseen sairaudestaan. Naatan ensin kieltäytyi, mutta lopulta riisui valtansa merkit ja nöyryty peseytymään virrassa ja parantui. Sama pätee meihin. Nöyryyden kautta voimme uudistua armon virrassa ja pyytää kykyä suunnata katseemme itsestämme – ja myös kirkostamme – ulospäin. Sanomamme ei syrjäytä. Ristin rakkaus kutsuu yhä kärsivää maailmaa.

Jumalan valtakunta on Elämän, oikeudenmukaisuuden ja rauhan valtakunta, ihmisyyden ja luomakunnan valtakunta. Kirkkojen maailmanneuvoston asiakirja *Yhdessä kohti elämää* (§ 112) päättyy sanoihin:

Kolmiyhteinen Jumala kutsuu koko luomakuntaa Elämän Pitoihin Jeesuksen Kristuksen kautta, joka tuli ”antamaan elämän, yltäkyläisen elämän” (Joh. 10:10), ja Pyhän Hengen kautta, joka vahvistaa näyn Jumalan valtakunnasta: ”Katso, minä luon uuden taivaan ja uuden maan” (Jes. 65:17). Nöyryydessä ja toivossa sitoudumme yhdessä Jumalan lähetykseen, Hänen, joka luo kaiken uudeksi ja sovittaa kaiken yhteen. Me rukoilemme: ”Elämän Jumala, johda meidät oikeudenmukaisuuteen ja rauhaan!” (kääntänyt M-AA)

Elämän Pidot, joihin koko luomakuntaa kutsutaan, on näky Jumalan valtakunnasta, jossa uusi taivas ja uusi maa ympäröi taipaleensa päättäneitä ja yhteen sovitettua luomakuntaa. Asiakirja kuvaa kauniisti oikeudenmukaisuutta ja rauhaa, sitä toivoa ja unelmaa, jota kohti uskossa kuljemme

niin monin tavoin rikkirevittyinä, luomakunnan tuhoa pelkäävinä, köyhinä, sairaina ja kuolevina. Kun tartumme tähän toivoon, uskon kautta katsomme ihmistä ja maailmaa toisin silmin, kuten Augustinus kuvaa. Tietoisina ympäröivistä ongelmista, maailman ja ihmiskunnan tilasta ja kirkon jakautumisesta, sitoudumme Jumalan missioon ja näemme näkyjä Jumalan valtakunnasta, jossa kaikki rikkinäinen on sovitettu yhteyteen. Jesajan kirjassa puhutaan viisauden ja totuuden Hengestä, joka ei "tuomitse silmämitalla eikä jaa oikeutta korvakuulolta, vaan antaa heikoille oikean tuomion ja ajaa vakaasti maan köyhien asiaa", ja rauhasta, jossa "susi kulkee karitsan kanssa ja pantteri laskeutuu levolle vohlan viereen" ja jossa "kukaan ei tee pahaa", "sillä maa on täynnä Herran tuntemusta niin kuin meri on vettä tulvillaan" (Jes. 11). Valtakunnan salaisuus kätkeytyy tähän hetkeen, jossa tartumme uskon, toivon ja rakkauden kautta jo tulevaan.

Pohdintakysymyksiä

- Mitä paavi Franciscuksen ajatus parannuksesta herättää sinussa?
- Millaisia vääristyneitä uskomuksia ja niiden oikeuttamia tekoja/päätöksiä näet omassa yhteisössäsi? Miten niitä pitäisi purkaa?
- Miten ristin rakkaus ja empatia näkyvät seurakuntien työssä?

Lähteet ja kirjallisuus

Auvinen, Mari-Anna (2020). Johdatus ekumeeniseen missiologiaan. *Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan*, toim. Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 133. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 12–37.

Auvinen-Pöntinen, Mari-Anna (2015). Missionary Discipleship as the Innovation of the Church in Pope Francis' Evangelii Gaudium: Evangelii Gaudium and Ecumenism. *International Review of Mission* 104/2, 302–313

Comaroff, John L. & Comaroff, Jean (1997). *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press.

- Coorilos, Geevarghese (2018). WCC/CWME World Mission Conference – Arusha, Tanzania, 8 –13 March 2018, Moderator’s Address: Mission Quo Vadis? *International Review of Mission* 107:2, 311–319.
- Evangelii Gaudium (2013). *Paavi Franciscuksen apostolinen kehotuskirje Evangelii Gaudium (Evankeliumin ilo) piispoille, papeille, diakoneille, Jumalalle vihityille ja uskoville maallikoille evankeliumin julistamisesta nykymaailmassa*. 24.11.2013. Libreria Editrice Vaticana. Suomenkielinen laitos 2014. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*. Transl. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.
- Keum, Jooseop (2018). *CWME Director’s Report: From Athens to Arusha*. <https://archived.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/report-of-the-cwme-director-jooseop-keum-from-athens-to-arusha> (luettu 1.12.2021)
- Kopperi, Kari (2015). *Ristin rakkaus: Matka Lutherista suomalaiseen seurakuntaelämään*. Helsinki: Kirjapaja.
- Livingstone, David (1974). *South African Papers, 1849 –1853*, ed. Isaac Schapera. Cape Town: C. Van Riebeeck Society.
- Mackenzie, John (1871). *Ten years North of the Orange River: A Story of Everyday Life and Work among the South African Tribes from 1859–1869*. 2nd edition. London: Frank Cass & Co Ltd.
- Mannermaa, Tuomo (1981). *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon käsityksen leikkauspiste*. 2. painos. Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan Seura.
- Mbiti, John (1990). *African Religions and Philosophy*. 2nd edition. Oxford: Heinemann.
- Moenga, Cosmos (2013). Pyhän Hengen rooli kirkkojemme missiossa: Trinitaarinen näkökulma. *Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon*. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura, 220–240.
- Moffat, Robert (1842). *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*. London: John Snow.
- Moffat, Robert & Moffat, Mary (1951). *Apprenticeship at Kuruman; Being the Journals and Letters of Robert and Mary Moffat, 1820–1828*. Ed. Isaac Schapera. London: Chatto & Windus.
- Mulago, Vincent (1991). Traditional African Religion and Christianity. *African Traditional Religions in Contemporary Society*. Ed. Jacob K. Olupona. Minnesota: Paragon House, 119–134.

- Pope Francis (2021). *Address of his Holiness Pope Francis to the Roman Curia*. Benediction Hall, Thursday, 23 December 2021. <https://www.rome-reports.com/en/2021/12/23/live-pope-francis-christmas-address-to-roman-curia/> (kuunneltu 18.1.2022).
- Pöntinen, Mari-Anna (2013). *African Theology as Liberating Wisdom: Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana*. Leiden: Brill.
- Pöntinen, Mari-Anna (2013). Kirkon missio, aika ja ajattelu. *Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon*. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura, 17–42.
- Raunio, Antti (2020). Kirkon mission sosiaalinen ulottuvuus – luterilaisen reformaation käsitys yhteisöstä ja hyvän tekemisestä. *Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan*. Toim. Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 133. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 85–109.
- Raunio, Antti (2015). Kultainen sääntö, empatia ja toisen asemaan asettuminen – luterilainen näkökulma diakonisen toiminnan lähtökohtiin. *Diakonian tutkimus*. 3/2015, 230–251.
- Setiloane, Gabriel (1986a). *African Theology: An Introduction*. Johannesburg: Skotaville Publishers.
- Setiloane, Gabriel (1986b). I am an African. *Currents in Theology and Mission* 13:2, 78–80.
- Tempels, Placide (1945). *La philosophie bantoue*. Transl. A. Rubbens. Elisabethville: Lovania.
- Tomkins, Stephen (2013). The African Chief Converted to Christianity by Dr. Livingstone. *BBC Magazine* 19.3.2013.
- Yhdessä kohti elämää* (2012). Lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa. (Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes.) Geneve: Kirkkojen maailmanneuvosto.



Pelastus, hyvinvointi ja eriarvoisuus

Kati Jansa

”Herran henki on minun ylläni, sillä hän on voidellut minut. Hän on lähettänyt minut ilmoittamaan köyhille hyvän sanoman, julistamaan vangituille vapautusta ja sokeille näkönsä saamista, päästämään sorretut vapauteen ja julistamaan Herran riemuvuotta.” (Luuk. 4:18–19)

Jeesuksen sanat Luukkaan evankeliumissa kertovat kirkon perustasta. Jeesuksen seuraajien kutsumus liittyy monin tavoin köyhiin, vangittuihin, sokeisiin ja sorrettuihin, kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin lisäämiseen sekä eriarvoisuuksien ja huono-osaisuuden torjumiseen. Se liittyy elämään niin tämän maailman valtakeskuksissa kuin tämän maailman marginaaleissa. Usko, toivo ja rakkaus nivoutuvat monin tavoin yhteen kirkon kokonaisvaltaisessa ja vapauttavassa missiossa.

Tässä artikkelissa pelastusta tarkastellaan hyvinvoinnin, huono-osaisuuden ja eriarvoisuuden näkökulmista. Artikkelin tausta-ajatuksena häilyy kysymys siitä, onko vahva hengellistämisen perinne vienyt nykykristityltä paitsi kosketuspinnan Raamatun maailmaan, myös saanut hänet asemoitumaan kristittynä toisin kuin ihmiseksi syntynyt Jumala hänet tarkoitti. Entä jos luterilaisen tulisikin olla entistä maallistuneempi ollakseen tosi kristitty? Jeesuksessa Jumala maallistui ja eli inhimillistä elämää.

Jumalan valtakunta on totta jo nyt, mutta ei vielä täydellisesti. Tämä teologinen kulmakivijätös kuulostaa erilaiselta hyvinvoivan ja huono-osaisen ihmisen kokemuksen läpi suodattuneena. Yksinkertaista vastausta vaille tässäkin artikkelissa jäävät kysymykset siitä, miten tämänpuoleinen ja

tuonpuoleinen todellisuus suhteutuvat pelastuksen kysymyksessä toisiinsa. Luterilainen perinne on korostanut sitä, ettei iankaikkinen pelastus näyttäydy välttämättä tämänpuoleisena vaurautena. Perinteessä on sen sijaan ainakin implisiittisesti toistettu ajatusta ”käräsi, käräsi, kirkkaamman kruunun saat” jolloin tämänpuoleinen käräsimys korvataan viimeistään tuonpuoleisessa.

Harvoja selviä asioita pelastuksen kysymyksessä on se, että hyvän tekeminen ja köyhän puolustaminen on Jeesuksen tapa toimia, laajemminkin raamatullista ja siksi tärkeää kirkolle ja kristitylle. Jumala antaa ihmiselle kaiken hyvän, ja kristityn tehtävä on jakaa sitä niin, että kaikille riittää. Lähimmäisenrakkauden ekonomiaan kuuluu ennemmin kierrättäminen kuin tallettaminen.

Mitä on köyhyys?

Köyhä on ihminen, jonka elämä on haurasta ja haavoittuvaista. Näin sanottuna jokainen ihminen on jossain määrin köyhä, sillä ei ole olemassa sellaista resurssia, joka suojaisi haavoittuvuudelta. Köyhyys on myös sitä, että elämästä puuttuu suunta, merkitys, mieli ja sisältö. Köyhyys on yksinäisyyttä: sitä, että elämästä puuttuu mielekäs yhteys toisiin ihmisiin. Köyhyys on elämänhalun puutetta.

Köyhyys ei kuitenkaan typisty ”kaikki me olemme köyhiä” -ajatteluun. Köyhyys on usein kumuloituvaa taloudellisten, henkisten ja sosiaalisten resurssien puutetta. Toiset ovat reaalisesti köyhempiä kuin toiset, eikä hyvinvointi jakaudu tasan tai oikeudenmukaisesti. Rikkaus ei ole syntiä, mutta sen käyttäminen väärin, vain oman edun tavoitteluun, on sitä.

Kaikkialta kaikkialle -dokumentissa (2018) kuvataan, kuinka kirkko toimii kasvavan osattomuuden ja köyhyiden Suomessa, jossa hyväosaiset eivät tunne vähävaraisten arkea. Tämä vaatii kirkolta pelastavan julistuksen ja kaiken toiminnan suhteuttamista ihmisten erilaisiin elämäntodellisuuksiin. Monikkomuoto painottuu, sillä on individualistista harhakuvitelmaa hahmottaa todellisuus yhtenä ja samana kaikille. Huomio erilaisista, toisistaan eriytyneistä elämäntodellisuuksista on kirkolle sikäläkin elintärkeä, että päätävissä asemassa ja työsuhteissa olevat ihmiset edustavat usein suhteellisen hyvinvoivaa väestönosaa. Sosiaalisesti, taloudellisesti ja ekologisesti kestävä päätökset laaditaan kuitenkin aina monenlaisten todellisuuksien

pohjalle. Tämä moninaisuuden realiteetti kohdistuu myös teologisiin kysymyksiin, jotka realisoituvat ihmisten muuttuvissa, ajallisissa elinolosuhteissa. Arkielämässä kulutusta kestävien teologisten vastausten löytäminen vaatiikin meiltä kirkkona rohkeutta, näkyä, tahtoa ja yhteistä sitoutumista.

Kasvavan eriarvoisuuden keskellä on tarkasteltava sitä, miten kirkkona tuemme ihmisten hyvinvointia. Laaja-alaisen hyvinvoinnin ulottuvuuksia ovat omistaminen, tekeminen, rakastaminen ja oleminen (having, doing, loving, being). Omistaminen viittaa taloudelliseen toimeentuloon, asumiseen, kuluttamiseen ja luonnonvaroihin. Tekemisen ulottuvuus tarkastelee ihmisen mahdollisuuksia toteuttaa itseään esimerkiksi työssä tai harrastuksissa. Rakastaminen käsittää perheen ja läheisten ihmissuhteiden ohella myös ihmisten tarpeen sosiaaliseen vuorovaikutukseen esimerkiksi ystävyysuhteissa ja yhteisöissä. Being-ulottuvuus eli kyky itsensä toteuttamiseen liittyy muun muassa henkiseen hyvinvointiin, kulttuuriin, liikuntaan, sivistykseen ja uskonnon harjoittamiseen. (Hiilamo 2021.)

Näkynä diakoninen seurakunta

”Kirkon tehtävänä on kutsua ihmisiä Jumalan yhteyteen sekä rohkaista välittämään lähimmäisistä ja luomakunnasta. Määritelmä tähdentää, että pelastavan evankeliumin julistus, osallisuus, yhteisvastuu, heikoimpien puolesta puhuminen, sielunhoito, tasa-arvosta ja ihmisarvosta huolehtiminen sekä luomakunnan eheyden vaaliminen kuuluvat yhteen.” (Ovet auki -strategia 2020.)

Tätä tehtävää kirkko toteuttaa suomalaisessa yhteiskunnassa 2020-luvulla monien epävarmuuksien keskellä. Ihmisten väliset ennakkoluulot, syrjintä ja yhteiskunnallinen eriarvoisuus on kasvussa. Luterilaisen uskonkäsityksen pohjalle rakentunutta hyvinvointivaltiota haastetaan monilta tahoilta, ja yksi suurimmista yhteistä hyvinvointia uhkaavista tekijöistä on ihmisten välisen luottamuksen rapautuminen. Jos naapuri näyttäytyy ennemmin uhkana kuin mahdollisuutena, on yhteistä hyvää vaikea rakentaa.

Kirkon tehtävä etenkin murrosaikoina on julistaa toivoa toivottomuuden keskelle. Jeesus kehotti lopunajallisten merkkien näkyessä: ”Nostakaa rohkeasti pääanne pystyyn, sillä teidän vapautuksenne on lähellä” (Luuk. 21:28).

Tehtävä, joka pitää jalat tukevasti tässä maailmassa on yhteinen ja koskee niin työntekijöitä kuin seurakuntalaisia. Kirkkojärjestyksessä (KJ 4:3) määritellään, miten ”seurakunnan ja sen jäsenten tulee harjoittaa diakoniaa, jonka tarkoituksena on kristilliseen rakkauteen perustuva avun antaminen erityisesti niille, joiden hätä on suurin ja joita ei muulla tavoin auteta”. Tämä määritelmä haastaa jatkuvaan arviointiin etenkin tilanteessa, jossa diakoniatyöhön kohdistuu koko ajan enemmän niukkenevien resurssien painetta. Etenkin syrjäseutujen seurakuntiin on jo vaikeuksia rekrytoida päteviä työntekijöitä. On siis priorisoitava – ja ennen kaikkea on tehtävä yhdessä.

Diakoniassa katse kohdistuu usein ihmiseen, jonka rinnalla kuljetaan ja jota autetaan etenkin silloin, kun muut tahot eivät enää auta. Välittömän, lähimmäisen hyvään suuntaavan työn ohessa diakonian katseen tulee suuntautua koko ajan myös syrjäyttyviin rakenteisiin, jotka tuottavat toiseutta ja huono-osaisuutta. Diakonian on käytettävä profeetallista ääntä. Lähimmäisen rakastaminen on paitsi lempeää ja tukevaa, myös haastavaa ja kriittistä, ja tämän kriittisen äänen tulee suuntautua rakenteisiin niin kirkon sisällä kuin sen ulkopuolella.

Seurakuntien tunnettuuskysely (2021) kertoo, että ihmiset odottavat seurakuntien keskittyvän toiminnassaan lasten, nuorten, vanhusten ja vähäosaisten auttamiseen. Vuonna 2022 on oivallinen tilanne tarkastella oman seurakunnan diakonisuuden määrää ja laatua, kun vietetään suomalaisen diakonian 150-vuotisjuhluvuotta ensimmäisen diakoniavihkimyksen kunniaksi. Tulevien vuosien strateginen kärki seurakunnissa voisi olla entistäkin diakonisemman seurakunnan luominen, jolloin diakoniaa ei nähdä enää työalana, vaan seurakunnan keskuksena ja tapana elää yhdessä.

Huono-osaisuus, eriarvoisuus ja hyvinvointi

Huono-osaisuutta määritellään kotimaisissa tutkimuksissa erilaisina hyvinvointivajeina, jotka liittyvät elintasoon, elämänlaatuun ja elämäntapaan ja jotka usein kumuloituvat. Huono-osaisuus liittyy taloudelliseen, sosiaaliseen ja terveydelliseen ulottuvuuteen. Terminologia ei ole vakiintunutta, mutta yleinen oletus on, että huono-osaisuutta tulee ehkäistä ja sitä

kokevia ihmisiä on tuettava pääsemään pois huono-osaisuudesta. Puhe huono-osaisuudesta vaihtui 1990-luvun lamavuosina syrjäytymispuheeksi, mutta terminologiassa on palattu 2010-luvulla jälleen huono-osaisuuteen. Huono-osaisuuden ja köyhyyden taustalta löytyy yleisellä tasolla pitkittynyttä työttömyyttä, sukupolvelta toiselle periytyvää huono-osaisuutta, matalaa koulutustasoa, monilapsisuutta, yksinhuoltajuutta tai yksin asumista, pitkäaikaissairauksista tai vammasta johtuvaa työkyvyttömyyttä sekä päihde- ja mielenterveysongelmia.

Köyhyys jaetaan yleensä absoluuttiseen ja suhteelliseen köyhyyteen. Äärimmäisellä köyhyydellä tarkoitetaan tilaa, jossa ravinnon, vaatetuksen ja asumisen vähimmäisedellytykset eivät täyty. Maailmanpankin määritelmässä absoluuttinen köyhyys tarkoittaa elämistä alle 1,90 dollarilla päivässä. Suhteellisella köyhyydellä tarkoitetaan yksilön tai ryhmän selkeää huono-osaisuutta verrattuna muun väestön keskimääräiseen elintasoon tai elintapaan. Eurooppalainen kotitalous määritellään köyhäksi, kun sillä on käytettävissään alle 60 % väestön keskimääräisestä käytettävissä olevasta tulosta. Suhteellisessa köyhyydessä elävien voimavaroja kuluu kamppailuun pyrittäessä elämään ympäristössä normaaliksi katsottua elämää sekä voidakseen osallistua yhteiskunnan taloudellisiin, sosiaalisiin ja kulttuurisiin toimintoihin.

Suomi pärjää köyhyydestä melko hyvin verrattuna muihin maihin. Silti osa suomalaisista joutuu taistelemaan selviytymisestään, eikä köyhyyseriskissä elävien määrää ole onnistuttu viime vuosina vähentämään. Vuonna 2019 suomalaisista eli köyhyys- tai syrjäytymisriskissä noin 873 000 henkilöä, pienituloisissa kotitalouksissa noin 669 000 henkilöä, pienituloisissa kotitalouksissa 121 000 lasta ja vakavaa aineellista puutetta koki 139 000 henkilöä. Köyhyysraportti 2021 ennustaa, että koronapandemia synkistää lukuja entisestään.

Eriarvoisuudessa ei ole kysymys vain varallisuuseroista, vaan se liittyy myös mm. koulutukseen, terveyseroihin ja ihmisen ominaisuuksiin, kuten sukupuoleen, seksuaalisuuteen ja ihonväriin. Nämä eriarvoisuuden ulottuvuudet risteävät usein toistensa kanssa ja vaativat siksi monialaista tutkimusta. Purettaessa eriarvoisuutta tuottavia mekanismeja ja kehitettäessä hyvinvointia tukevaa toimintaa on katsottava sekä suuria linjoja että paikallisia yksityiskohtia. Yksi ratkaisumalli ei palvele kaikkia yhdenvertaisesti.

Koronavirusepidemia on vaikuttanut pahimmin jo ennestään haavoittuvassa asemassa oleviin ihmisiin erityisesti psyykkisen hyvinvoinnin osalta. Kaikilla hyvinvoinnin ulottuvuuksilla näkyy poikkeusolojen jälkiä, mutta

etenkin matalatuloisten perheiden lasten ja nuorten hyvinvointi on kärsinyt sosiaalisista ja koulutuksellisista vajeista. Pandemian jälkihoito haastaa ennen muuta valtiota sosiaalisen velan purkamisessa. Samanaikaisesti jälkihoito haastaa kirkkoa yhteiskunnallisena ja hengellisenä toimijana. Ilman korjaavia toimenpiteitä suomalaisten hyvinvointiin saattaa jäädä pitkäkestoisia vaurioita 1990-luvun lamaa vastaavalla tavalla.

Suomalaisen hyvinvointivaltion tavoite on ollut tasa-arvoisten elinolojen, mahdollisuuksien ja hyvinvoinnin luominen väestölle koko maassa. Tehtävässään hyvinvoinnin ylläpitäjinä kunnat ovat viime vuosikymmeninä erilaistuneet ja suoriutuvat lakisääteisistä tehtävistään vaihtelevasti. Jo nyt ja lähivuosina yhä useammalla kunnalla on vaikeuksia tarjota asukkailleen välttämättömiä peruspalveluita. Tämä heijastuu väistämättä seurakuntiin ja erityisesti niiden diakoniatyöhön. Hyvinvointialueitten aloittaessa toimintaansa myös kirkko ja seurakunnat hakevat muuttuneessa yhteistyöverkostossa paikkaansa ja tehtävänsä.

Hyvinvoinnin alueellinen jakautuminen

Hyvinvoinnin tasaista jakautumista Suomessa uhkaavat elinkeino- ja väestörakenteen muutokset yhdistyneinä voimakkaaseen kaupungistumiseen. Kaupungeissa segregaatio ja sosiaalinen syrjäytyminen ovat lisääntyneet. Kaupungistuminen on puolestaan tyhjentänyt maaseutualueita, joissa karsitaan kaupunkeja alhaisemmasta elintasosta ja epätasaisesta sukupuolijakaumasta. Eri alueille yhteistä on alhainen syntyvyys, väestön ikääntyminen sekä sukupuolen mukaan eriytyneet työmarkkinat.

Suomalaiset kunnat voidaan jakaa neljään ryhmään hyvinvoinnin edellytyksien mukaan. Hyvinvointi näyttää keskittyvän pääkaupunkiseudulle ja suurten kaupunkien ympäryskuntiin. Maakuntien keskuskaupungit menestyvät hyvinvoinnin edellytyksissä myös hyvin. Näihin kahteen ryhmään kuuluu ¼ kunnista, kun taas ¾ suomalaiskunnasta sijoittuu hyvinvoinnissa maan keskiarvolle tai sen alapuolelle. ”Keskivertokunnat” sijoittuvat pääasiassa Pohjanmaalle ja Lounais-Suomeen, ”taantuvien alueiden kunnat” taas etenkin Keski-, Itä- ja Pohjois-Suomeen. (Eriarvoisuuksien Suomi -raportti

2021.) Miten hyvinvoinnin edellytysten alueellinen jakautuminen otetaan huomioon tulevaisuuden kirkon rakenteissa ja toiminnassa?

Edellä hyvinvointia on tarkasteltu kansallisella tasolla, mutta kristinuskon ytimestä nousee vaatimus globaaliin näkökulmaan. Ilmastonmuutos sekä erilaiset taloudelliset, poliittiset ja sotilaalliset konfliktit muistuttavat kansakuntien keskinäisriippuvuudesta. Vaikka sekä lähimmäisenrakkauden että kestävän kehityksen vaatimus liittyy suomalaiset osaksi muuta maailmaa, on asenneilmasto koventunut suhteessa maahanmuuttajiin ja kansainväliseen apuun. ”Diakonia on sentään helppoa, kun ihmisillä on vielä halua auttaa suomalaisia, mutta kirkon kansainvälinen työ on nyt kivireki”, kuvasi pitkän linjan työntekijä yhteiskunnallisen ilmapiiirin muutosta.

Jeesuksen antamalle näylle uskolliset eivät voi laittaa rajoja jyrkästi kiinni ja turvata vain omaa ja lastensa hyvinvointia. On ainakin kaksi tietä, joista on valittava: Joko yhä syvenevä globaali eriarvoisuus hyväksytään, ja Suomi pyritään pitämään yhä harvenevien etuoikeutettujen joukossa. Toinen tie on tarkistaa hyvinvoinnin käsitystä: mikä on oikein ja kohtuullista? Mistä voin tinkiä toisen ja yhteisen tulevaisuuden hyväksi? Selvää on, että eriarvoisuus on tappavaa.

Suomalaisten kokemusmaailmojen eriytyminen

Hyvinvointivaltioon olennaisesti liittynyt kansalaisten keskinäinen luottamus sekä yhteisvastuullisuusajattelu ovat murentumassa. Hyvinvointivaltion raunioille on levinnyt ”jokainen on oman onnensa seppä” -ajattelua, jossa jätetään huomiotta, miten monen yksittäisen sepän menestys on rakentunut hyvinvointivaltion tarjoamien mahdollisuuksien varaan. *Kaikkialta kaikkialle -dokumentti (2018)* kehottaakin kirkkoa nostamaan erilaiset epäoikeudenmukaisuuden ilmentymät ja ihmisarvon loukkaukset profetaalisesti esiin: ”Kirkko ei saa vaieta, kun ihmisillä ei ole edellytyksiä siedettävään elämään.”

2020-lukua on kuvattu postnormaaliksi ajaksi (Dufva 2019), jonka piirteitä ovat heimoutuminen ja heimouttaminen, vahvistuva ”me vastaan ne” -ajattelu. Suomalaiset elävät koko ajan erilaistuvissa kokemusmaailmoissa.

Ympäriällä koettu jatkuva muutos herättää pelkoa, vihaa ja epävarmuutta. Se puolestaan ajaa hakemaan turvallisuutta erilaisista identiteettiperustaisista ryhmistä, joita rakennetaan mm. arvojen, asuinpaikan tai politiikan perusteella. Yhtenä postnormaalin maailman toimijana toimii myös kirkko, jonka on otettava kantaa siihen, miten se asemoituu moninaisissa ”me vastaan ne” -narratiiveissa.

On väistämätöntä, että yhteisöllä on rajat, jotka erottavat sen toisista yhteisöistä ja niihin kuuluvista. On kuitenkin mahdollista valita, miten ”muihin” ja toisenlaisiin suhtaudutaan niin oman yhteisön sisällä kuin ulkopuolella. Suomen evankelis-luterilainen kirkko elää moninaisessa toimintaympäristössä, jossa erilaisia sanoituksia hyvästä elämästä ja hyvinvoinnista on runsaasti. Moninaisuus tarkoittaa väistämättä sitä, ettei yksi ratkaisu sovi kaikkialle: one size does not fit all. Oletukset yleisestä, yhteisestä normaalista saavat väistyä, sillä normaali on aina tulkinnanvaraista, kontekstisidonnaista ja siten muuttuvaa. ”Normaalin” kautta suljetaan usein pois erilaisia ääniä ja näkökulmia yhteisestä keskustelusta, sillä tulevaisuuden näkymistä keskusteltaessa normaali näyttäytyy usein vaihtoehdottomana keskittymisenä todennäköisyyksiin ja perustuu vain kapean joukon näkemysten kuulemiselle. (Dufva & Rowley 2022.)

Osa kirkollisista sanoituksista on valitettavan toiseuttavia määritellesään tarkasti normaalin ja epänormaalin. Normatiiviset puheenparret saatetaan kokea loukkauksena omaa elämäntodellisuutta ja toimijuutta vastaan, ja usein kokemus sanoittuu puheeksi kirkon vahvasta hierarkkisuudesta ja patriarkalisuudesta. Tätä vahvaa juonetta ei hälvennä sekään, että kirkon kasvot varsinkin varhaiskasvatuksessa ja diakoniassa ovat useimmiten naisen. Kokemukset kirkon patriarkalisuudesta liittyvät usein siihen, että perinteisesti kirkossa on ollut turvallisempaa – normaalimpaa – olla hieman enemmän hetero, valkoinen, keskiluokkainen, mies, terve ja työssäkäyvä kuin jotain muuta.

Normien ulkopuolella ja marginaaleissa voi elää kuitenkin täyttä, tyytyväistä ja rikasta elämää. Valtavirrasta erottautuminen ja kokemus, ettei kuulu niin sanottuihin normaaleihin ihmisiin voi jopa toimia identiteetin rakennuspuuna. Mitä yksityiskohtaisemmin kirkko määrittelee normaalin ja normittaa hyvän elämän, sitä enemmän se sulkee samalla ovia monimuotoisia elämäntodellisuuksia eläviltä ihmisiltä.

Kirkon ja yhteiskunnan yhteinen pelikenttä

Politiikan kentällä toimitaan samojen kysymysten kanssa kuin kirkossakin: kenestä pidetään huolta, kuka kuuluu joukkoon, mikä arvo elämälle annetaan. Ytimeltään muuttumaton kristinusko liittyy aina johonkin aikaan ja paikkaan ja on siksi jatkuvassa vuorovaikutuksessa muuttuvien yhteiskunnallisten teemojen kanssa. Viime vuosina kirkkoa on haastettu uudistumaan sosiaalieettisissä kannoissaan, ja toisinaan tätä muutospainetta on sanoitettu kirkon ulkopuolelta tulevaksi. Näissä tilanteissa on tarkasteltava, onko todella näin, vai tuleeko muutospaine kuitenkin kirkon sisältä, jäsenistön taholta. On aina uudelleen kysyttävä, minne Jeesus kutsui, kun kehotti ”seuraa minua”. Tuo kehotus saa väistämättä hengellisen limittymään maallisen kanssa. Ilman toista ei ole toista. Kutsuun seurata kuuluvat molemmat puolet.

Kirkko ei saa kadottaa näköpiiristään sitä, että heikompiosaisista huolehtiminen ja heidän puolestaan puhuminen on kristinuskon ytimessä. Tehtävä on vähintään kolmenlainen. Kirkon on tehtävä ennaltaehkäisevää työtä huono-osaisuuden torjumiseksi, välitöntä auttamistyötä vallitsevan huono-osaisuuden korjaamiseksi ja pitkäjänteistä vaikuttamistyötä rakenteiden muuttamiseksi. Kirkon tulee puolustaa jokaisen ihmisen tinkimätöntä ihmisarvoa ja puuttua yhteiskunnan eriarvoistaviin käytäntöihin ja rakenteisiin silloinkin, kun se aiheuttaa poliittisesti latautunutta kritiikkiä. Kirkon aktiivisen yhteiskunnallisen roolin puolesta puhuvat niin ekumeeninen lähetysteologia kuin vapautuksen teologian eri lajit.

Koronapandemian jälkihoito, köyhyyden ja huono-osaisuuden teemat ja täten diakonia ovat väistämättä poliittista toimintaa ymmärrettynä sanan laajassa merkityksessä. Ortodoksinen ja katolinen kirkko ovat ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin pureutuviissa sosiaalieettisessä dokumentaatiossa askeleita edellä Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa. Ortodoksisen kirkon *Maailman elämän edestä* -asiakirjassa (2020) käsitellään muun muassa suuressa kuvassa ihmiskuvaa, ihmisoikeuksia, sotaa ja köyhyyttä sekä tarkennetaan mm. halpatyövoiman, median, rakenteellisen köyhyyden ja ilmastokriisin kysymyksiin. *Fratelli Tutti* -asiakirjassa (2020) paavi Franciscus puolestaan käsittelee mm. rasismia, maahanmuuttoa, taloutta ja yksityisomistamista.

Luterilaisessa kirkossamme viimeisimpiä laajempaa yhteiskunnallista keskustelua herättäneitä sosiaalieettisiä kannanottoja on piispojen puheenvuoro *Kohti yhteistä hyvää* (1999), jossa hahmoteltiin hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuutta. Yhteiskunnassa, jossa talous läpäisee kaikki elämänalueet ei kirkkokaan voi jättäytyä sen ulkopuoliseksi toimijaksi. Vaikeneminen sosiaalieettisissä kysymyksissä ei ole neutraalia pidättäytymistä, vaan näytty usein kannanottona.

Ennen ulkopuolelle suuntautuvaa yhteiskuntakritiikkiä on kuitenkin hyvä aloittaa läheltä ja tarkastella, miten kirkolliset rakenteet tukevat hyvinvoinnin jakautumista ja toteutumista.

Yksilö voi vaikuttaa rakenteisiin

Antiikin teatterissa draaman kaaren ajauduttua inhimillisesti katsoen umpikujaan näyttämölle saatettiin tuoda jumalakone, *deus ex machina*, joka ratkoi ihmeellisellä tavalla ongelmat ja näin näytelmä saatiin onnellisesti päätökseen. Vastaavaa jumalakonetta on kompleksisessa maailmassa usein ikävä – sitä ei vain ole. Kirkon erityinen rooli yhteiskunnallisessa huono-osaisuuskeskustelussa voi sen sijaan olla profeetallisena äänenä toimiminen ja huono-osaisten kokemusmaailman nostaminen päätöksenteon keskiöön. Ja kun kirkko olemme me, on toimijana yksilö – ja ennen muuta yksilöt yhteistyössä toistensa kanssa.

Kirkolliset rakenteet ovat systeemisesti rakentuneita, kompleksisia ja vaikeasti hahmotettavia kokonaisuuksia, joissa syyllä ja seurauksella ei ole vain yhtä selkeästi hahmotettavaa suuntaa. Rakenteiden muutostarpeen mittaristona voidaan käyttää sitä, miten hyvin rakenteet tukevat ihmisen hyvinvointia ja toimijuutta. Mitä ihminen voi olla ja tehdä, ja ovatko nuo mahdollisuudet kaikille avoimia? Pystyykö kirkossa ylläpitämään henkilökohtaista integriteettiään ja elämään autenttista elämää? Kunnioitetaanko kirkossa jokaisen ihmisen jakamatonta ihmisarvoa niin sanoissa kuin teoissa? Onko toiminta eettisesti, ekologisesti sosiaalisesti kestävää myös tulevien sukupolvien kannalta?

Vallitsevat rakenteet niin kirkossa kuin yhteiskunnassa eivät ole tai vaasta tipahtaneita ja siksi muuttumattomia. Sen sijaan ne ovat usein pitkällä aikavälillä sekä tarkoituksellisesti että tahattomasti muotoutuneita

inhimillisen työn tuloksia, ja siksi niitä on mahdollista edelleen muokata inhimillisin voimin.

Yksittäisillä kristityillä on mahdollista vaikuttaa erilaisissa kutsumuksissaan yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja toimia jakamattoman ihmisarvon puolesta. Kirkolla instituutiona on mahdollista vaikuttaa niin kannanotoillaan kuin toimimalla esimerkkinä hyvissä käytännöissä.

Elämän hauraus koskee yksilöä ja yhteisöä

Postmodernin ajan yksilöllinen elämäntapa ja individualismi on usein nähty kirkossa haasteena, joka uhkaa uskonyhteisöjä. Yksilöllinen elämäntapa oli vieras Raamatun ja tunnustuskirjojen syntykontekstissa, mutta väistämätön osa kirkon nykyistä toimintaympäristöä. Yhteisön merkitys on muuttanut muotoaan, eivätkä uskonnolliset yhteisöt välttämättä ole löytäneet tarpeeksi merkitykselliseksi koettuja tapoja toimia muuttuneessa toimintaympäristössä. Kirkko ja kristityt eivät kuitenkaan ole individualismista irrallaan, vaan täysimittaisesti osallisia ilmiöstä. Perinteinen teologinen puhe ihmisestä Jumalan kuvana on yksilökeskeistä. Siinä unohdetaan, miten Pyhä Kolminaisuus on persoonista muodostuva yhteisö. Jumalan kuva on yksinkertaisesti enemmän kuin kukaan yksilö: se on persoona yhteydessä toisiin persooniin. Jumalan kuvaa on siksi etsittävä paitsi yksilöistä, myös ihmisten välisestä vuorovaikutuksesta ja yhdessä elämisestä. (Vähäkangas 2021.)

Kirkkoinstituution ulkoisen suuruuden ajat ovat jäämässä taakse. Tässä tilanteessa marraskuussa 2021 kirkolliskokouksessa puhuneen Luterilaisen Maailmanliiton entisen pääsihteerin Martin Jungen sanat tulevat kohti:

”Kirkon paikka on rikkonaisuudessa. Ei lisäämässä rasietta ja kipua, vaan muuttamassa rikkonaisuuden joksikin toiseksi, tarjoamassa parannusta ja sovitysta. Kirkon ei tarvitse olla suuri ollakseen merkityksellinen. Kirkosta tulee suuri olemalla merkityksellinen. Kirkon ei tarvitse odottaa, että ihmiset löytävät tiensä vuorelle. Se voi laskeutua vuorelta sinne, missä ihmiset ovat.”

Jungen sanat resonoivat Itä-Suomen yliopiston Arvoa ja arvottomuutta -tutkimusryhmän (2021) tulosten kanssa. Ihmisenä olemisen ydinelementit ovat kytköksissä toisiinsa ihmisiin, ja merkityksellisyyttä tuottaa kuulumisen kokemus. Arvokkuuden kokemusten taustalle hahmottui neljä kategoriaa: kannattelevat suhteet, arvonanto yhteisössä, toimijuus sekä elämän horisontti. Arvokkuuden ja merkityksellisyyden loukkaukset puolestaan liittyivät loukkaaviin suhteisiin, osattomuuteen, tarpeettomuuteen ja siihen, että näkymä on kadoksissa.

Arvokkuustutkimus haastaa vallalla olevaa ihmiskuvaa, jossa postmodernin yhteiskunnan kansalaiset nähdään lähinnä yksilökeskeisinä ja itsekäinä oman edun tavoittelijoina. Henkilökohtaista menestystä ja päämäärää merkityksellisempää on koettu arvostus yhteisössä, johon tuntee kuuluvansa. Suorituskeskeisessä ilmapiirissä osa ihmisistä jää näkymättömiin, jos julkinen puhe kiinnittyy yksioikoisesti aikaansaamiseen ja tehokkuuteen. Tarvitaan entistä enemmän puhetta merkityksellisyydestä ja siitä, miten toivoa tuova horisontti pysyy näkyvissä vaikeuksien keskelläkin. Tavassa, jolla Jeesus kysyi sokealta, ”Mitä haluat minun tekevän sinulle?”, näyttäytyvät yksilöllisyyden kunnioitus ja vuorovaikutuksen voima esimerkillisellä tavalla.

”Jokainen on kahden kuukausipalkan päässä syrjäytyneisyydestä”, todetaan Oulun hiippakunnan strategiassa (2021). Elämä on haurasta yhtä lailla elämän valtakeskuksissa kuin marginaaleissa, mutta valtakeskuksissa suojaavat tukiverkostot ja vahvistavat resurssit ovat yleensä vahvempia kuin marginaaleissa. Jokaisesta ihmisestä löytyy potentiaalia samanaikaisesti niin auttajaksi kuin autettavaksi. Paljon riippuu ympäristöstä, miten se tukee tai estää ihmisen toimijuutta ja itseohjautuvuutta. Ihmiset eivät ole itsessään ”syrjäytyneitä”, mutta joutuvat eri syistä elämään syrjäyttävissä, toiseuttavissa ja ankarissa elämäntilanteissa.

Hauraus ja haavoittuvaisuus on tunnistettavissa yksilötasolla, mutta sen ymmärtäminen yhteisön perustana voi olla haastavampaa. Suoritusta ja kyvykkyyttä mittaavassa yhteiskunnassa haavoittuvuudesta ponnistava yhteisö on varsin vastakulttuurinen – ja juuri siksi sen tulisi olla perustava lähtökohta kirkon työlle ja elämälle.

On sanottu, että lähimmäistä rakastava kirkko on toisinaan liian kiintynyt korjaamiseen ja ihmisten elämäntilanteiden kuntoon saattamiseen. Näin voi olla. Taustalla voi olla koettu pakahduttava hätä toisen hyvinvoinnista ja halu auttaa – varsinkin, kun diakonian velvoite on auttaa niitä, jotka jäävät kaiken muun avun ulottumattomiin. Auttamisen pakon taustalla voi myös häilyä

oma epämurkava avuttomuuden tunne, syyllisyys omasta hyvästä osasta tai tunnistamatonta pelkoa sen edessä, että elämää on mahdotonta kontrolloida. Juuri mahdottomuus kontrolloida voi toimia kimmokkeena kohti syvenevää luottamusta Jumalaan, kun inhimillisin voimin muutakaan ei voi.

Yhteiselle elämälle välttämätöntä luottamus pääomaa voidaan rakentaa niin yksilöinä kuin yhteisönä. Kirkolla ja kristityillä on tässä rakennustyössä muihin yhteisöihin nähden etuna rukous ja armonvälineet. Kirkko, jos mikä taho, voi sanoittaa haurauden ja rosoisuuden realiteettia ja elää esimerkiksi, ettei tämänkään edessä tarvitse pelätä, sillä tätäkään asiaa ei tarvitse kohdata yksin.

Hauraan elämän pelastus

Puhuttaessa kaikkien ihmisten ulottuvilla olevasta pelastuksesta on näyn oltava vahvasti pelastuksen jo nyt -aspektiin, tämänpuoleiseen maailmaan sidoksissa. Näissä ruumiissa me elämme sen minkä elämme, ja Jumala löydetään omien elämäntodellisuuksien keskellä, omakohtaisen kokemuksen kautta. Tuonpuoleinen on kaiken toivon perimmäinen lähde, mutta sinne ei vielä kiirehdi. Parhaimmillaan jo nyt elämän mieli ja merkitys kumpuaa läsnä olevasta, salatulla tavalla vaikuttavasta tuonpuoleisesta.

Tuonpuoleinen ja tämänpuoleinen kutoutuvat yhteen siellä, missä elämän mieli ja merkitys syntyy elämän näkemisestä lahjana, toisen ihmisen ja elämän kunnioittamisesta, rakkaudesta ja kuulumisesta itselle merkitykselliseen, voimaannuttavaan joukkoon. Merkityksellisyyden kaipaus liittyy ihmisiä yhteen vakaumuksesta riippumatta.

Jos ja kun kirkkona seuraamme Kristusta, emme tyydy vain kohtaamaan syrjäytettyjä tai käymään dialogia köyhien kanssa. Sen sijaan Kristusta seuraavassa kirkossa köyhät, vangitut, sokeat ja sorretut ovat itse toimijoita. Kirkko on täynnä kokemuseräistä tietoa siitä, miten Jumala koettelee, mutta antaa uusia alkuja. Jumala on läsnä eri tavoin sanoitetuissa, rosoisissa kertomuksissa siitä, miten päivät eivät todellakaan ole aina niin kuin voimat ovat, vaan käyvät toisinaan yli inhimillisen sietokyvyn. Kristillinen toivo ja pelastus on siinä, että toiseutta tuottavien rakenteiden ja mekanismien edessä ei anneta periksi, vaan jatketaan sitkeää korjaustyötä, ettei kenenkään muun tarvitsisi kärsiä. Yksi ihminen ei saa kokonaisuutta valmiiksi, mutta ellei yksi aloita, ei muutos kohti parempaa etene.

Pelastus on totta jo nyt siellä, missä on kokemusta osallisuudesta, kuulumisesta ja merkityksellisyydestä. Pelastus konkretisoituu hädän helppouksena ja uusien mahdollisuuksien aukeamisena umpikujissa.

Tahto yhteiseen hyvään

Toisinaan hengellisessä puheessa kirkko asemoidaan vastapäätä ”maailmaa” tai yhteiskunnasta erilliseksi osaksi. Käsiteltäessä köyhyyttä, huono-osaisuutta ja hyvinvointia on erityisen tärkeää, että kirkko nähdään yhtenä yhteiskunnan toimijoista. Ellemme me kristittyinä elä ja vaikuta maailmassa, olemmeko oikeassa paikassa?

Köyhien todellisuuden vakavasti ottava teologia on sarkaa, jossa on seisottava tukevasti sekä tässä että tulevassa maailmassa. Ilman tulevan maailman läsnäoloa tähän maailmaan ei löydy riittävästi toivoa ja mahdollisuuksia. Ilman tämän maailman monipuolisten mahdollisuuksien näkemistä inhimillinen elämä jää vaille ansaitsemaansa arvostusta, ja kristinuskovo näyttäytyä vain pakotienä pois tästä todellisuudesta.

Yhteistyö teologisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen välillä on tuottanut enenevää tietoisuutta siitä, miten teologia on aina sidoksissa niin tutkimuskohteen kuin tutkijan omiin konteksteihin. Asioita etäämpää tarkastelevasta oikeaoppisuus-painotuksesta, ortodoksiasta, on näin otettu askeleita kohti teorian ja käytännön tiivistä yhteenliittymää, ortopraksiaa. Positivistinen objektiivisuusihanne korvautuu tällöin kriittisyydellä myös itseä ja omia tulkintoja kohtaan, pyrkimyksellä oletusten paljastamiseen ja jatkuvalla valmiudella muutokseen.

Kari Latvus (2002) huomauttaa miten perinteinen teologia ei muutu huono-osaisia voimauttavaksi teologiaksi sillä, että heidät otetaan sen teologian kohteeksi. On tehtävä perusteellinen paradigman muutos niin, että usein objekteiksi ajatellut ihmiset ja ryhmät päätyvät aktiivisen toimijan asemaan. Keskiössä on kysymys siitä, kuka tekee teologiaa, kenen tarpeista ja kenen ääni siinä kuuluu. Ollakseen autenttista köyhien teologian on noustava asianosaisten kokemuksista. Perinteinen jumalapuhe (God-talk) muuntuu yhteisöllisessä prosessissa parhaimmillaan Jumalan kanssa liikkeellä oloksi (God-walk), jossa ”usko ja elämä, teologia ja politiikka liittyvät yhteen”. Tällöin kirkko elää ennemmin liikkeessä, tulemisen (becoming) kuin olemisen (being) tilassa ja näin toteuttaa alkuperäistä ajatustaan Jumalan vaeltavasta kansasta.

Jeesuksen julistus on puhumista köyhien puolesta aina ja kaikkialla. Tämän esimerkin mukaisesti edelleen on elettävä ja tehtävä teologiaa juuri niiden ihmisten ehdoilla, jotka Jeesus nostaa etusijalle: köyhät, syrjään syytetyt, avuttomat ja vailla valtaa olevat. Jotta sana tulisi tässä historiallisessa ajassa lihaksi, on saatettava vuoropuheluun muuttuva ja muuttumaton, 2020-luvun suomalainen huono-osaisuus ja luterilainen pelastusteologia, ihminen ja Jumala. Tässä prosessissa sekä kieli että sisältö ovat väistämättä yllättävää, rosoista, moneen suuntaan kurottuvaa – juuri sellaista, mitä Taivasten valtakuntakin.

Hengellisyys muovautuu suhteessa ympäristöön

Abraham Maslow'n tarvehierarkiapyramidi kertoo ihmisen tarvitsevan ennen muuta riittävästi ruokaa, juomaa ja turvaa. Näitä seuraavat läheisyyden, rakkauden ja arvostuksen tarpeet. Jos tarvepyramidin pohja on hyvin perustettu, on ihmisellä resursseja esteettisten ja älyllisten tarpeiden tyydyttämiseksi ja itsensä toteuttamiselle. Maslow'n pyramidi muistuttaa, että nälkäinen kaipaa ennen muuta ruokaa: vasta sitten häntä saattaa kiinnostaa, miksi hänellä on nälkä. Sen sijaan niiden, joita nälkä ei akuutisti vaivaa, on pengottava nälän, turvattomuuden, epäluottamuksen ja muun haurauden juurisyitä ja pyrittävä vaikuttamaan niitä ehkäisevästi ja poistavasti.

Maslow'n tarvehierarkian tulkinta jää vajaaksi, jos sitä luetaan vain yksilötasolla. Perustarpeista huolehtiminen on koko yhteisön asia. Perustarpeet liittyvät myös ihmisen hengellisyyden muotoutumiseen, sillä ihmisen varhaisina ikävuosinaan kokema turvallisuus tai turvattomuus määrittelee suhteellisen pysyvästi hänen perusarvojaan. Turvatonta ja epävarmuuden leimamaa varhaislapsuutta eläneet edustavat usein arvorypystä, jonka Ronald Inglehart ja Christian Welzel nimeävät eloonjäämisarvoiksi: auktoriteetteihin tukeutuminen, konformistisuus ja sosiaalisten normien edellyttäminen muilta. Vastaavasti henkisesti ja aineellisesti turvallisessa ympäristössä kasvanneille on ominaista itsensä toteuttamisen arvoiksi nimetty arvorypäs, johon liittyy itsenäisyys sosiaalisista ryhmistä, auktoriteettien kyseenalaistaminen ja suvaitsevaisuus normipoikkeamiin. Samalla, kun itsensä toteuttamisen

arvojen nousu on johtanut yhteiskunnassa demokratiakehityksen nousuun, ovat ne samalla heikentäneet uskonnollisten yhteisöjen arvostusta.

Eloonjäämisarvoihin ja itsensä toteuttamisen arvoihin kasvaneiden kokemusmaailmat poikkeavat vahvasti toisistaan, ja tämä ero tuottaa myös erilaisia hengellisiä orientaatioita: turvallinen hengellinen tila ei ole kaikille samanlainen. Näiden erilaisten tarpeiden äärellä on käytävä yhteistä pohdintaa. Samankaltaisuus ajattelussa ja toiminnassa on turvallista, mutta inhimillisessä yhteisössä useimmiten epärealistista. Sosiologi Nira Yuval-Davis puhuukin yhdenvertaisuudesta moneudessa (difference by equality) yhteisön keskeisenä rakennusaineksena. Kristittyjä yhdistää toisiinsa kristityn identiteetti, joka on kuitenkin vain yksi yksilön lukuisista risteävistä ja liikkeessä olevista identiteeteistä.

Kun kirkossa toimii rinta rinnan laaja repertuaari erilaisia ihmisiä, sitä laajempi ihmisjoukko voi kokea samaistumista ja kuulumista tähän joukkoon. Tässä ajassa uskottavan kirkon elämä ja toiminta rakentuu moninaisten ihmisten ja yhteisöjen väliselle vuorovaikutukselle, jonka perustana on Kristuksen antama missio mennä kaikkeen maailmaan. Pyhän Franciscus Assisilaisen kerrotaan tarkentaneen lähetyskäskyä: ”ja jos aivan pakko, käyttäkää siihen sanoja.”

Osallisuus ja kuuluminen köyhän pelastuksena

Kirkon tehtävä on ollut ja on tulevaisuudessakin köyhyyden, eriarvoisuuden, pelon ja väkivallan poistaminen. Kristuksen vapautteen vapauttama kirkko tukee parhaimmillaan kunkin ihmisen toimijuutta, osallisuutta ja merkityksellisyyden kokemusta. Parhaimmillaan ihminen löytää kirkosta itselleen mahdollisuuden mielekkääseen elämään toisia varten.

Osallisuutta kokiessaan ihminen tuntee kuuluvansa johonkin. Irrallisuuden ja juurettomuuden vastapainona näyttäytyvä osallisuus ilmenee esimerkiksi luottamuksena, yhdenvertaisuutena, arvostuksena ja mahdollisuutena vaikuttaa omassa yhteisössään. Köyhyyttä kokeneilla on selvästi matalampi osallisuuden kokemus kuin muilla, ja matala osallisuuden kokemus on yksi ihmistä syrjäyttävistä uhkista. Osallisuuden kokemuksen

ollessa vahva ihmisellä on vastoinikäymisten sietokykyä ja ongelmanratkaisukykyä sekä motivaatiota pyrkiä eteenpäin. Terveyden ja hyvinvoinnin laitoksen luomassa osallisuusindikaattorissa lähestytään hyvinvointitematiikkaa yksilön kokemuksen näkökulmasta kymmenen väittämän kautta:

1. Tunnen, että päivittäiset tekemiseni ovat merkityksellisiä.
2. Saan myönteistä palautetta tekemisistäni.
3. Kuulun itselleni tärkeään ryhmään tai yhteisöön.
4. Olen tarpeellinen muille ihmisille.
5. Pystyn vaikuttamaan oman elämäni kulkuun.
6. Tunnen, että elämälläni on tarkoitus.
7. Pystyn tavoittelemaan minulle tärkeitä asioita.
8. Saan itse apua silloin, kun sitä todella tarvitsen.
9. Koen, että minuun luotetaan.
10. Pystyn vaikuttamaan joihinkin elinympäristöni asioihin.

Osallisuuden kokemus ei poista suoraan materiaalista köyhyyttä, mutta olennaista on se, että ihminen näkee mahdollisuuksia ja uskoo oman pyrkimyksensä kantavan ennen pitkää hedelmää. Osallisuuden kokemus vahvistaa ihmisen toimijuutta ja vähentää riippuvuutta toisista. Ajatus on sama kuin logoterapian isä Viktor R. Franklilla: Itselle merkityksellinen syy elää kantaa yli raskaidenkin vaikeuksien. Kun ihmisellä on ”miksi”, hän löytää ”miten”.

Yksilön kokeman osallisuuden lisäksi on tarkasteltava sitä, mitä mahdollisuuksia yhteisöt antavat yksilölle, ja ovatko nämä mahdollisuudet eri yksilöille samanlaisia. Ihmisen olemiselle ja tekemiselle eli toimijuudelle ja toimintakyvyille asettavat rajoja niin ympäröivä yhteisö ihmisine ja rakenteineen kuin vallitseva kulttuuri normeineen ja arvoineen. Jälkimodernissa ajassa ihmiset tahtovat valita itse elämänsä vaikuttavia asioita kaikilla elämänalueilla, myös hengellisessä elämässään. En voi tarpeeksi alleviivata sitä, miten tärkeää on tukea niin seurakuntalaisten kuin työntekijöiden toimijuutta:

”Kokemus siitä, että kuuluu johonkin ja on hyväksytty seurakunnan jäsenenä, vahvistaa osallisuuden tunnetta. Osallisuus rakentuu vuorovaikutuksessa yhteisön kanssa. Moninaisuuden hyväksyminen, eri-ikäisten arvostaminen, erilaisuuden sietäminen ja näkyväksi tekeminen rakentavat osallisuutta. Tässä tarvitaan niin asenteiden muokkausta, esteiden poistamista, apuvälineitä kuin toisten ihmisten apua. Seurakunta

toivottaa kaikki ihmiset tervetulleiksi. Osallisuus on jokaisen ihmisen henkilökohtaisten lahjojen saamista yhteiseen käyttöön. Moninaisuus sisältää eri tavoin kommunikoivat ihmiset ja heidän kokemuksensa sekä eri taustoista tulevat ja eri-ikäiset ihmiset.” (Kirkon saavutettavuusohjelma.)

Saavutettavuudella tarkoitetaan kaikkien ihmisten mahdollisuutta osallistua ja olla osallisia riippumatta heidän erilaisista ominaisuuksistaan. Näen kirkon saavutettavuusohjelman yhtenä viime vuosikymmenten tärkeimmistä kotimaisista kirkollisista dokumenteista. Se kuvaa sitä, mitä kirkko on parhaimmillaan: ei ole enää toimintoja tuottavia subjekteja ja niiden kohteita, vaan moninainen joukko osallisuutta kokevia, erilaisilla lahjoilla varustettuja ihmisiä. Saavutettavuus on yhdenvertaisuuden edistämistä, ja se rakentuu asenteellisesta, fyysisestä, viestinnällisestä, taloudellisesta sekä päätöksenteon ja strategian saavutettavuudesta. Vain kaikille avoin kirkko on uskottava Kristuksen kirkko.

Pelastus on totta jo nyt:

”Hän kääri kirjan kokoon, antoi sen avustajalle ja istuutui. Kaikki, jotka synagogassa olivat, katsoivat tarkkaavasti häneen. Hän alkoi puhua heille: »Tänään, teidän kuultenne, on tämä kirjoitus käynyt toteen.» Kaikki kiittelivät häntä ja ihmettelivät niitä armon sanoja, joita hänen huuliltaan lähti.” (Luuk. 4:20–22)

Pohdintakysymyksiä

- Hyvinvoinnin neljä ulottuvuutta ovat having, loving, being, doing. Miten kirkon linjauksissa ja toiminnassa tuetaan näitä hyvinvoinnin ulottuvuuksia? Kuka määrittelee hyvinvoinnin tai hyvän elämän?
- Millaisia asenteellisia, hengellisiä, fyysisiä, sosiaalisia, kognitiivisia esteitä ihminen voi kohdata seurakunnassa? Miten edistetään seurakunnan ja evankeliumin saavutettavuutta?
- Mitä olisi tehtävä, että seurakunnasta ja kirkosta tulee entistä diakonisempi? Miten tällainen tavoite näkyy käytännön työssä? Keitä se koskee?

Lähteet ja kirjallisuus:

- Arvoa ja arvottomuutta* (2021). Itä-Suomen yliopisto. <https://uefconnect.uef.fi/tutkimusryhma/arvoa-ja-arvottomuutta/> (luettu 30.1.2022).
- Diakonia in context* (2009). Transformation, Reconciliation, Empowerment. 2009. Geneva: Lutheran World Federation. <https://www.lutheran-world.org/sites/default/files/DMD-Diakonia-EN-low.pdf> (luettu 30.11.2021).
- Dufva, Mikko (2019). *Sitra Megatrendit 2020*. Sitran selvityksiä 162. Helsinki: Sitra <https://media.sitra.fi/2019/12/15143428/megatrendit-2020.pdf> (luettu 30.1.2022).
- Dufva, Mikko & Rowley, Christopher (2022). *Heikot signaalit 2022: Tarinoita tulevaisuuksista*. Sitran selvityksiä 200. Helsinki: Sitra.
- Elenius, Antti & Latvus, Kari, toim. (2007). *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Eriarvoisuuksien Suomi -raportti* (2021). Helsinki: Kalevi Sorsa -säätiö. <https://sorsafoundation.fi/eriarvoisuuksien-suomi-alueelliset-sosioekonomiset-erot-manner-suomessa/> (luettu 1.11.2021)
- Että kukaan ei jää yksin* (2021). #kukaaneijääyksin: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kasvatuksen ulkopuolisuuden ehkäisyn suuntaviivat. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 97. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Fratelli tutti* (2020). Encyclical letter Fratelli tutti of the Holy Father Francis on Fraternity and Social Friendship. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_eciclica-fratelli-tutti.html (luettu 1.11.2021)
- Hiilamo, Heikki (2021). *Koronakriisin sosiaalinen velka: Miten pandemia vaikuttaa laaja-alaiseen hyvinvointiin?* Helsinki: Kalevi Sorsa-säätiö. https://sorsafoundation.fi/wp-content/uploads/2021/10/KSS_Koronakriisin-sosiaalinen-velka_Web.pdf (luettu 1.11.2021)
- Huhanantti, Saara & Wallenius, Veera, toim. (2022). *Diakonia. Nyt: Näkökulmia vaikuttavaan auttamistyöhön*. Helsinki: Kirjapaja.
- Inglehart, Ronald & Welzel, Christian (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Järvinen, Anna & Saarinen, Erja, toim. (2021). *Köyhyysvahti: Suomen köyhyysraportti 2021*. Helsinki: Suomen köyhyyden vastainen verkosto EAPN-FIN. www.eapn.fi/wp-content/uploads/2021/10/EAPN-FIN-Koyhyysvahti-2021-Suomen-koyhyysraportti.pdf (luettu 30.1.2022)
- Kaikkialta kaikkialle* (2018). Kirkon missio nyt: Missiologian tuntemus ja osaaminen kirkon työssä. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 67. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Kohti yhteistä hyvää* (1999). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta. <https://evl.fi/documents/1327140/36333501/Kohti+yhteist%C3%A4+hyv%C3%A4%C3%A4+2.pdf/5afff15f-25fd-a162-98d5-f6089b6965cf?t=1590400309339> (luettu 1.11.2021)
- Latvus, Kari (2002). *Arjen teologia: Johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan*. Helsinki: Kirjapaja
- Latvus, Kari & Häkkinen, Sakari & von Weissenberg, Hanne (2010). *Köyhien Raamattu*. Helsinki: Kirjapaja.
- Maailman elämän edestä* (2020). Kohti ortodoksisen kirkon sosiaalietosta. <https://ort.fi/sites/default/files/2020-09/Maailman%20elämän%20edestä.%20Kohti%20ortodoksisen%20kirkon%20sosiaalietosta.pdf>. (luettu 1.11.2021)
- Osallisuusindikaattori mittaa osallisuuden kokemusta* (2021). Helsinki: Terveyden ja hyvinvoinnin laitos (THL). <https://thl.fi/web/hyvinvoinnin-ja-terveyden-edistamisen-johtaminen/osallisuuden-edistaminen/heikoimmassa-asemassa-olevien-kokemusta> (luettu 30.1.2022)
- Oulun hiippakunnan strategia vuoteen 2026* (2021). Uskon, toivon ja rakkauden asialla pohjoisessa. <https://www.oulunhiippakunta.fi/tietoa-hiippakunnasta/tuomiokapitulin-strategia> (luettu 1.11.2021)
- Ovet auki* (2020). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategia vuoteen 2026. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko.
- Saavu* (2012). Kirkon saavutettavuusohjelma. Suomen ev.-lut. kirkon Kirkkohallituksen julkaisuja 2012:2. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/39227522/Kirkon+saavutettavuusohjelma.pdf/6179e385-77b4-3382-3cd1-710651ae36c1?t=1620279620249> (luettu 30.1.2022)

- Seurakuntien tunnettuuskysely* (2021). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
https://evl.fi/documents/1327140/86792513/seurakuntien-mielikuva-ja-tunnettuuskysely_2021.pdf (luettu 30.1.2022)
- Therborn, Göran (2014). *Eriarvoisuus tappaa*. Tampere: Vastapaino.
- Vähäkangas, Päivi (2021). Hierarkkinen kirkko tasa-arvon aikakaudella. *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Toim. Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 153–167.
- Yuval-Davis, Nira (2011). *The Politics of Belonging: Intersectional contestations*. London: Sage Publications.
- Zitting, Joakim (2021). Miten huono-osaisuutta määritellään tutkimuksissa? *Dialogi*. <https://dialogi.diak.fi/2021/08/17/miten-huono-osaisuutta-maaritellaan-tutkimuksissa/> (luettu 2.11.2021)



Pelastus ekokriisin aikakaudella

Pauliina Kainulainen

*Lohduta, voimallinen Jumala,
keskellä luonnon tasapainon järkkymistä,
keskellä surua kun lajeja katoaa ikiajoiksi,
keskellä menetyksiä kun metsiä lähellä ja kaukana tuhoutuu,
kun tutut vuodenajat muuttuvat toisenlaisiksi.*

*Lohduta, äidillinen Jumala,
nuoria, joita tulevaisuus pelottaa,
jotka haluaisivat elää ja toimia toisin,
mutta joita ei kuulla eikä ymmärretä.
Pidä toivo elossa heissä ja meissä.*

*Lohduta, kaiken toivon Jumala,
vanhempia ja isovanhempia,
joiden sydämessä asuu huoli
ja heitä, joiden rukouksissa ovat
kaikki tulevaisuuden lapset.*

*Lohduta, Ylösnoussut Ystävä,
auta luottamaan että kuolema on jo selätetty,
että toisenlainen, Elämän todellisuus on tässä.*

*Lohduta, väkevä Kristus,
meitä jotka haluaisimme muuttua ja elää toisin,
kunnioittavammin, rakastavammin,
emmekä osaa.*

*Lähetä henkesi, Lohdutuksen Henki,
joka voi meidät tynnyttää
ja tehdä sisäisesti uudeksi,
joka antaa voiman
elää sinun seuraajinasi
keskellä tätä kaoottista aikaa.*

Lohduta, lohduta meitä.

Moraalinen ja hengellinen häiriötila

Aamun sanomalehti kertoi syksyllä 2021:

Syyskuussa uutisoitiin nuorten ilmastoahdistusta käsittelevästä kansainvälisestä tutkimuksesta. Vastaajista 75 prosenttia näkee tulevaisuuden pelottavana. Suomalaisnuorista 42 prosenttia epäröi lasten hankkimista ilmastokriisiin liittyvien huolten vuoksi.

Maapallon ilmasto on jo lämmennyt 1800-luvun lopun esiteolliseen vaiheeseen verrattuna lähes yhden asteen verran, meillä pohjoisessa noin kaksi astetta. Näin jo nyt, eikä lämpenemistä saada kokonaan pysäytettyä, vaikka ihmiskunta tulisi heti järkiinsä ja tekisi kaikkensa ilmastokriisin hillitsemiseksi.

Ilmaston lämpeneminen ja muu ihmisen aikaansaama suurimittainen muutos luonnossa on johtanut myös luonnonvaraisten eläinten määrän valtavaan vähenemiseen. Tilanne on pahin Etelä-Amerikassa, jossa selkärankaisten eläinten yksilöiden lukumäärä on vuodesta 1970 romahtanut 94 %. Luonnontieteet kertovat, että kamppailemme aikaa vastaan siinä, miten pahaksi ekokriisi ehtii yltyä.

”Ilmastonmuutos on oire moraalisesta ja hengellisestä häiriötilasta.” Näin on kiteyttänyt tilanteemme Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka Bartolomeos. Kiteytys pätee myös ekokriisin muihin ulottuvuuksiin, kuten lajikatoon, saastumiseen ja niiden taustalla olevaan ylikulutukseen.

Luonnontieteellinen tieto on erittäin tärkeää ja uusimmat teknologiset keinot ovat osa ratkaisua, mutta kriisi ei ratkea ilman tuntumaa ongelmien juurisyihin. Ne löytyvät ihmismielen syvyyksistä, asenteista ja ajattelutavoista, jotka mahdollistavat luonnon kestäättömän hyväksikäytön. Tällä tasolla hengellisten yhteisöjen tulee kyetä tarjoamaan oma olennainen osansa ratkaisuihin.

Samalla kun ekologinen kriisi pakottaa etsimään hengen syvävirtojen voimaa, se saattaa myös avata kristillisen tradition merkityksellisyttä monille tämän ajan ihmisille, erityisesti nuorille ja nuorille aikuisille. Heillä on kaipuuta kokonaisvaltaiseen hengellisytyteen, jossa myös ruumiillisuus ja luontoyhteys saavat sijaa, ja jolla on mielekästä annettavaa ekokriisin aikakaudella.

Usko pelastavaan Jumalaan voi olla nyt, kuten kaikkina aikakausina, olennainen toivon lähde, vaikka maailma näyttäytyisi kaoottisena ja epätoivon kiusaus olisi suuri. Tässä ajassa yksi mielekäs tapa lähestyä ekokriisin tilannetta on puhua ekologisesta synnistä, joka koskettaa jokaista meistä yksilöinä sekä ilmenee rakenteellisena syntinä: on hyvin vaikeaa, ellei mahdotonta irtautua tämänhetkisestä ylikuluttavasta kulttuuristamme.

Mutta puheen ekologisesta synnistä on kuljettava yhtä jalkaa pelastuksen sanoman kanssa. Mitä on pelastus ekokriisin aikakaudella ja millaisella kielellä hyvä sanoma pelastavasta Jumalasta voi tulla ymmärrettäväksi? Millaista teologiaa voisi soveltaa arjen työhön keskellä eri-ikäisiä seurakuntalaisia tai hengellisiä etsijöitä, joita tulevaisuus pelottaa?

Miten kirkkomme voi elää entistä täydemmin hengellisenä yhteisönä, jolla on tarjota pelastuksen välineitä ei vain moraalisella vaan myös hengellisellä tasolla ekokriisin keskellä?

Tarvittava muutos on suuri, ja sen on tapahduttava myös *teologian ja hengellisyyden* tasolla. Pikkufiksaukset eivät riitä, eikä keskittyminen esimerkiksi "ekoteologiaan". Käytännön ekoteot seurakunnan arjessa ovat tärkeitä, mutta niiden lisäksi hengellisillä yhteisöillä on jotain sellaista annettavaa ihmiskunnan kamppailuun, jota muilla ei ole: ne voivat koettaa antaa vastauksia kysymykseen, miten ihminen voi muuttua. Ne voivat etsiä yhteyttä Hengen voimanlähteisiin.

Oma kirkkomme elää ekokriisin kanssa yhtä aikaa hengellistä kriisiä. Kyse on siitä, että reformaatio katkoi aikanaan hengen syväjuuria. Ne on kasvatettava takaisin, tämän ajan tavoilla, niin että pari-kolmekymppiset suomalaisetkin löytävät niihin tarttumapintaa.

Käytännössä on tarpeen ammentaa varhaisen, jakamattoman kirkon hengellisistä lähteistä, siis Jeesuksen opetuksista, erämaan kilvoittelijoiden viisaudesta ja mystiikan teologian perinnöstä. Tämän perinnön sanoittaminen ja todeksi eläminen omassa ajassamme saakoon monenlaisia muotoja. Pyhän Birgitan hengessä:

*Uskallettua on viipyä
ja vaarallista on jatkaa matkaa.
Täytä siis minun ikävöimiseni.*

Mistä tulemme?

Kirkkomme ensimmäinen ilmasto-ohjelma *Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus* vuodelta 2008 tiivistää ekologisen kriisin kulttuurihistoriallisia juuria tähän tapaan:

*Ilmastonmuutoksen taustalla on ihmisen vääristynyt suhde luontoon ja siitä seurannut kestävätköön kulutus. 1600-luvulta saakka länsimais-
ta ajattelua on hallinnut mekanistinen luontosuhde, jossa todellisuus
ymmärretään koneen kaltaisena. Valistusfilosofia korosti järkeä, jonka
avulla ihminen voi kohota luonnon yläpuolelle ja oppia hyödyntämään
sitä – luontoa ei enää ymmärretty Jumalan läsnäolon paikkana. Kehittyvä
teknologia mahdollisti luonnonvarojen riiston.*

Ilmasto-ohjelmasta voi lukea näistä historian vaiheista tarkemmin. Sama kehitys, joka karkotti Jumalan pois mielenmaiseman keskuksesta, on myös tehnyt läntiselle mielelle vaikeaksi ymmärtää hengellisyuden syvyysolettuvuutta ja sen käyttämää kieltä. Läntinen mieli on epämurkavuusalueella, kun lähestytään todellisuuden paradoksaalista, arkijärjen tavoittamattomissa olevaa aluetta.

Ilmasto-ohjelman kulttuurihistoriallinen katsaus piirtää kuvaa länsimaisen ihmisen mielenmaisemasta, josta tietoisesti pyyhittiin pois tunto luomakunnan pyhydestä. Tämä siksi, että sitä mitä ihminen todella pitää pyhänä, suojaa tietty koskemattomuus. Läntinen ihminen halusi tutkia ja hyödyntää luontoa ilman rajoituksia.

Ekokriisin keskellä yksi tie kohti luonnon tasapainon palauttamista – luomakunnan pelastusta – on palata mieltämään luonto pyhänä. Tämä on ollut osa myös kristillistä uskonperintöämme, vaikkakin pitkään marginalisoituna. Lutherinkin ajattelussa oli sijaa Jumalalle, ”joka on läsnä jokaisessa pienimmässäkin puun lehdessä”. Tässä sävyssä ilmasto-ohjelma jatkaa:

Jumala on itse läsnä kaikessa luodussa. Koko luomakunta ilmaisee Jumalan lahjoittavaa olemusta ja työtä. [...] Koska luomakunta on pyhän Jumalan läsnäolon paikka, voimme sanoa, että luomakuntakin on pyhä. Luomakunnan pyhyys ei johda panteismiin, jumalan ja luonnon samastamiseen, sillä kristillisen käsityksen mukaan Jumala on kaikessa luodussa,

mutta samalla myös sen ylä-, ala- ja ulkopuolella. Luomakunta kuitenkin heijastaa Luojansa pyhyttä, mistä seuraa, että ihmisen tulee kunnioittaa luotua ja vastaanottaa se Jumalan lahjana.

Kyseessä on siis pan-en-teistinen jumalakäsitys, jonka juuret juontavat Raamattuun, erityisesti sen viisaukskirjallisuuteen. Kirkon historiassa mystiikan syväuoma on arvostanut tällaista kosmista lähestymistapaa Jumalan mysteeriin. Ekokriisin aikakaudella kosminen painotus on erittäin merkittävä persoonallisten jumalakäsitysten rinnalla ja niitä tasapainottamassa. Luomakunnan pyhyden tajun paluu on olennainen osa nyrjähtäneen luontosuhteen parantamisen prosessia.

Luomakunnan pyhyden tajun hiutuminen liittyy samaan historialliseen kehityskulkuun, jonka myötä kristillinen käsitys pelastuksesta on vuosisatojen mittaan vakavasti kaventunut ja muuttunut individualistiseksi, pelkäänsä yksilön kuolemanjälkeiseen elämään liittyväksi kysymykseksi. Tälle on teologianhistorialliset syynsä, joihin ei tässä paneuduta perusteellisemmin. Sen sijaan tarkastellaan, millaisen kuvan pelastuksesta löytää jo yksinomaan Raamatun tekstejä lähilukemalla.

Pelastuksen laajenevat kehät

On ilmeistä, ettei kristillisen tradition ytimen eli pelastussanoman radikaali ("juuriin ulottuva") kokonaisvaltaisuus ole päässyt oikeuksiinsa pitkään aikaan. Raamatun käsityksellä pelastuksesta on tuonpuoleisen ulottuvuutensa lisäksi hyvin merkittäviä vaikutuksia tämänpuoleiseen elämäämme. Vanhassa testamentissa painopiste oli ennen muuta tämänpuoleisuudessa. *Shalom* merkitsi kokonaisvaltaista hyvinvointia ja rauhaa. Vähitellen juutalaiseen perinteeseen alkoi kehkeytyä myös tuonpuoleisempi käsitys. Uudessa testamentissa molemmat ulottuvuudet ovat vahvasti mukana.

Pelastuksen voi mieltää laajenevina kehinä, kuin kosketuksesta lähtevinä aaltoina järven pinnalla. *Yksittäisen ihmisen* suhde Jumalaan saa olla kehien keskuksessa, kertoohan Raamattukin lukemattomin tavoin, miten Jumala armossaan tekee aloitteen ja lähestyy ahdistunutta, syntistä ihmistä. Pelastus merkitsee ihmisen ja Jumalan välisen suhteen eheytymistä. Luterilaisen hengellisyyden olennainen ydin liittyy tähän kehään: armollisen Jumalan

kosketus herättää ihmisessä niin suuren kiitollisuuden ja rakkauden, että rakkautta läikkyi yli lähimmäisille. Kristus-yhteys merkitsee, että ihminen astuu ikuiseen elämään jo nyt, ja tuon yhteyden luvataan säilyvän kuoleman rajan tuolla puolen. Elämä Kristuksessa tekee ihmisen kokonaisemmaksi tässä elämässäkin. Hänen suhteensa omaan sisimpäänsä ja omaan ruumiillisuuteensa voi löytää uusia, elämänmyönteisiä ilmenemismuotoja.

Parantaminen oli tärkeä osa Jeesuksen toimintaa. Koinee-kreikassa parantamista ja pelastamista ilmaistaan samalla sanalla (σώζω). Jeesus kosketti ihmisiä parantaen heidän ruumiillisia ja henkisiä sairauksiaan. Paraneminen liittyi ihmisen *lähi-ihmissuhteiden* elpymiseen, kun yhteisöstään eristetty ihminen otettiin takaisin muiden yhteyteen. Esimerkiksi kertomuksessa Jeesuksen ja Sakkeuksen kohtaamisesta lähtökohtana on Jeesuksen yllättävä aloite, kun hän kutsuu itsensä Sakkeuksen kotiin. Tämä on ehdottoman hyväksynnän ja kelpaamisen ihmeenomainen kokemus, joka muuttaa Sakkeuksen elämän. Mielenmuutos merkitsee, että hän näkee selkeästi tekemänsä vääryyden ja toimii hyvittääkseen sen. Jeesus toteaa: "Tänään on pelastus tullut tämän perheen osaksi" (Luuk. 19:9).

Seuraava kehä kuvaa sitä, millaisia valtarakenteita horjuttavia *yhteiskunnallisia* vaikutuksia pelastussanomalla on. Jeesuksen julistuksen ydin on sanoma Jumalan valtakunnasta, joka on jo "teidän sisällänne", mutta samalla vasta puhkeamassa kukkaan maailmassa. Valtakunnan täysi tuleminen merkitsee aikojen loppua, uusia taivaita ja uutta maata. Mutta Jeesuksen mukaan on hyvin tärkeää nähdä valtakunnan merkit ja läsnäolo käsin kosketeltavina aina siellä, missä julistetaan hyvä sanoma köyhille, parannetaan sairaita ja vapautetaan sorretut. Pelastuksesta vapautuksen mielessä on kyse, kun ihmiset ponnistelevat yhdessä muuttaakseen yhteiskunnallisia rakenteita oikeudenmukaisemmiksi. Irtautuminen väkivaltaa mahdollistavista, kuten nationalistisista, rasisisista tai patriarkalisista ajattelumalleista, on osa pelastuksen prosessia. On kuitenkin hyvä pitää mielessä, että utoppiset täydellisyyttä tavoittelevat projektit eivät tule tässä elämässä valmiiksi. Silti ponnisteluja Valtakunnan antamaan suuntaan tulee hellittämättä jatkaa.

Uloin kehä koskee *koko luomakuntaa*. Tämä kehä ilmenee kauniisti Paa-valin teologiassa: "*Koko luomakunta odottaa hartaasti [...]. Luomakunnalla on kuitenkin toivo, että myös se pääsee kerran pois katoavaisuuden orjuudesta [...]. Me tiedämme, että koko luomakunta yhä huokaa ja vaikeroi synnytystuskissa.*"

(Room. 8:19–22). Myös Jeesus kehottaa julistamaan hyvän sanoman kaikille luoduille (Mark. 16:15).

Tällainen kosminen pelastuksen kehä painottaa tämänpuoleista luomakunnan tasapainon palauttamista. Se on ohittamaton painotus ekokriisin aikakaudella. Samalla pelastuksen tuonpuoleinen ulottuvuus antaa toivoa lamaannuttavien uhkakuvien äärellä. Jumala, tämän maailman Luoja, ei halua luotujensa tuhoutuvan vaan toimii elämää puolustavien rinnalla. Lopunajalliset uudet taivaat ja uusi maa voivat olla lohdullinen eskatologinen näky.

Varhaiskirkon teologit säilyttivät pelastuksen kosmisen kokonaiskuvan, mutta heidän jälkeensä suurin osa läntistä teologiaa on keskittynyt yksittäiseen ihmiseen. Ymmärrys siitä, että pelastuksen on koskettava koko luomakuntaa, vahvistuu koko ajan: ihmisen kohtalo on sidoksissa muuhun luontoon. Vaikka ihminen on laajenevien kehien mielikuvan keskuksessa, korostaa kuva ennen muuta yksilön olemassaoloa *suhteessa* suurempaan kokonaisuuteen. Joka hengenedollaan ihminen elää osana ihmisten ja kaikkien lajien yhteisöä.

Veden ja taivaan syvyys

Edellä kuvattu laajenevien kehien mielikuva on saanut vaikutteita Jürgen Moltmannin kokonaisvaltaisesta teologiasta, jota Veli-Matti Kärkkäinen analysoi omassa artikkelissaan. Järvenpinnan aaltojen metafora tuo kuitenkin mukanaan vielä kaksi ulottuvuutta: syvyyden pinnan alla ja taivaan, joka kohoaa äärettömyyksiin pinnan yllä.

Kyse on siitä, että koko läntinen teologia kaipaa olemukseensa mukaan vahvemman syvyydulottuvuuden. Muuten kristillisen tradition merkityksellisyys ja kyky muuttaa ihmistä ei pääse oikeuksiinsa. Modernin ihmisen mielenmaisema on siinä mielessä yksiulotteinen joko-tai -maisema, ettei siihen ole luontevaa yhdistää hengellisten perinteiden paradoksaalista syvyyden tasoa. Esimerkiksi jumalakäsitystä, jossa Jumala on yhtä aikaa tämän- ja tuonpuoleinen (panenteismi) tai että Jeesus Kristus on sekä ihminen että Jumala. Uskon arkaainen, toisenlainen kieli ei avaudu vaivattomasti.

Ja juuri tällaista syvyyden eli mystiikan ulottuvuutta kaivataan kipeästi, jotta kristillinen usko elävöittyisi ja että tämän tradition voima saataisiin

mukaan kamppailuun ihmis- ja luomakunnan paremman tulevaisuuden puolesta.

Mystiikan teologian anti pelastuskäsityksellemme tulee *mielenmuutoksen* käsitteen kautta. Samalla avautuu, mitä voi käytännössä tarkoittaa Jeesuksen maanpäällisen elämän pelastava merkitys. Tässä keskityn hänen opetuksiinsa, mutta edellä on jo viitattu myös hänen parantavaan toimintaansa ja tapaansa hakeutua syrjään sysättyjen luokse.

Jeesus oli suuri rukouksen opettaja. Hän opetti tietysti sanallista rukousta eli Isä meidän -rukouksen, joka on maailman kaikkien kristittyjen yhteinen aarre. Mutta hän opetti myös omalla esimerkillään hiljaista rukousta keskellä luomakuntaa. Evankeliumit antavat kuvan, että Jeesus vetäytyi säännöllisesti erämaahan tai vuorelle tai ainakin kaupungin ulkopuolelle ollakseen kahden Isänsä kanssa.

Jeesus opetti rukousta, joka muuttaa koko ihmistä. Hänen julistuksensa ydinkohdat liittyvät tähän. Markuksen evankeliumin alussa Jeesus palaa pitkästä erämaareitistään ja alkaa opettaa kiertävänä rabbina: "Aika on täyttynyt, Jumalan valtakunta on tullut lähelle. Kääntykää ja uskokaa hyvä sanoma!" (Mark. 1:15.)

Kääntykää tulee sanasta *μετάνοια*, joka voidaan suomentaa myös parannukseksi tai mielenmuutokseksi. Viimeksi mainittu on tässä yhteydessä paras, sillä se kuvastaa suoraviivaisimmin kreikan sanan sisältöä. Sanan loppuosa *-noia* viittaa mieleen ja alkuosa *μετα-* viittaa johonkin, joka on laajempaa ja menee tavanomaisen tuolle puolen. Jeesus opetti, että ihmisen on mahdollista, ainakin väläyksittäin, saada kosketus tavallisen arkimielen tuolla puolen olevaan kokonaisempaan mieleen. Jumalan valtakunnan moniulotteiseen käsitteeseen sisältyy myös tämä syvä taso: Valtakunta on sisäisesti meissä, se on lähellä.

Arkimielemme on usein ahdas ja pelokas. Jeesus oli taitava puhuja, joka vertauksillaan hetkautti kuulijansa mieltä niin, että tämä irtautui tavanomaisuuksista. Jeesus kehotti olemaan pelkäämättä ja huolehtimatta ja etsimään sen sijaan Jumalan valtakuntaa, kokonaisemman mielen mahdollistamaa tyyneyttä myrskyjen keskellä.

Tällainen jumalayhteydestä kumpuava sisäinen rauha on kuin peltoon kätkeyty aarre tai ihmeellisen arvokas helmi. Sellaisen löytäessään ihminen on valmis – iloiten – luopumaan muusta ja hankkimaan tämän aarteen. Tai nykypsykologian kielellä ilmaisten ihminen on valmis kadottamaan egonsa (elämänsä), jotta löytäisi mielekkään elämän. Vehnänjyvä suostuu

kuolemaan kantaakseen satoa. Nämä ovat Jeesuksen mystiikanteologisia kielikuvia pelastuksesta mielenmuutoksena.

Kristillinen mystiikan teologia ja monet muut syvät viisauksiperinteet tulevat melko lähelle toisiaan siinä, miten tällaiselle mielenmuutokselle voi avautua. Kyse on irti päästämisen eetoksesta. Kun ihminen kohtaa sisimpänsä syvyydessä Hengen kutsun mielenmuutokseen, hän astuu kapealle polulle ja joutuu kulkemaan ahtaasta portista, vai miltä kuulostavat seuraavat hengellisen tien kulkijan tavoitteet? Sivuan tässä hiljaisen rukouksen opettajan Cynthia Bourgeaultin ajatuksia.

Päästän irti turvallisuuden tarpeestani.

Päästän irti arvostuksen ja kiitoksen saamisen tarpeestani.

Päästän irti hallinnan ja kontrollin tarpeestani.

Päästän irti mukavuudenhalustani.

Päästän irti vertailusta toisiin.

Päästän irti pelosta.

Tulemme samalla vallitsevan ahneen ylikulutuksen juurisyihin; nimenomaan pelko (pohjimmitaan kuolemanpelko?) ja vertailu toisiin saavat meidät kuluttamaan paljon enemmän kuin todella tarvitsemme. Mielenmuutos merkitsee myös kääntymistä yksinkertaisempaan, kohtuullisempaan ja luontoa kunnioittavaan elämäntapaan.

Jokainen tietää, miten mahdottomalta tällainen muutos käytännössä tuntuu. Pelastuksen kehillä on taivaan äärettömyyden ulottuvuutensa: Mielenmuutos on avaruuksien Jumalan lahjaa. Se on avautumista armolle. Tällainen lahja synnyttää suuren kiitollisuuden, joka kantaa hedelminään sekä huolenpitoa kaikenlaisista lähimmäisistä että kaipausta seurata Jeesusta yhä syvemmälle tällä rukouksen Tiellä.

Kumpikaan näistä realiteeteista – käytännön ekoteot tai avautuminen mielenmuutoksen prosessille – ei siis ole omilla teoilla pelastuksen suorittamista. Molemmat ovat ”hedelmäosastoa”. 300-luvulla eläneen erakko Euagrios Pontolaisen mukaan:

Kun mieli on riisunut vanhan olemuksensa ja pukenut ylleen uuden, armosta syntyneen, silloin se näkee oman tilansa rukouksen aikana muistuttavan taivaanväristä safiiria.

Mieli ekokriisin keskellä

Palataan ajatukseen, että teologiassamme on välttämätöntä löytää uudeleen jakamattoman kirkon kokonainen, kosmisenkin tason sisältävä täyveys. Ekokriisin keskellä on tärkeää, miten mieleni kestää, miten selviän lamaantumatta ja pystyn toimimaan rakentavasti.

Yksi lähestymistapa on antaa kriisin synnyttämille tunteille nimiä eli tunnistaa joskus epämääräisesti kolottavia ympäristötunteita. Panu Pihkalan urauurtava työ tällä saralla on ollut monille vapauttavaa. Kun tunteet nimetään, ne hahmottuvat ja energiaa vapautuu myönteiseen, toivoa ylläpitävään toimintaan.

Modernin psykologian lisäksi mystiikanteologinen viisaustraditio kantaa tietoa siitä, miten ihmisen mieli toimii. Irti päästämisen harjoittaminen on yksi tie kohti sisäistä, tyyntä keskusta, josta käsin mielekäs toiminta mahdollistuu. Samalla se on harjoitusta, joka valmistaa lopulliseen irti päästämiseen eli tutustuttaa levollisesti oman kuoleman ajatukseen.

Myös oma kotoperäinen kulttuurimme kantaa vanhaa tietoa mielestä. Suomalaisuus on sekoitus eri puolilta ja eri aikoina virranneita vaikutteita, mutta yksi merkittävä ja aliarvostettu kerrostuma meissä on itämerensuomalainen mielemme. Suomalais-ugrilaisissa kulttuureissa on piirteitä, jotka eroavat valtakulttuurimme indoeurooppalaisista painotuksista. Tällaisia arvaamattoman ajankohtaisia painotuksia ovat esimerkiksi seuraavat:

- Kotoperäisessä maailmankatsomuksessamme ihanteena on *tasapaino*, ei jatkuva ja rajaton kasvu.
- Aika mielletään *kehämäisenä* tai spiraalimaisena. Kotoperäisyyteen meissä kuuluu luonnon ja ihmiskehon suurten kiertojen ymmärrys ja kunnioitus.
- *Kohtuutta* arvostetaan. Luonnolta pyydetään (ei ”oteta”) elämän antimia ja niistä muistetaan kiittää. Se mitä luonto antaa, käytetään tarkasti, ei tuhlaillen.
- Suomalais-ugrilaisuudessa pyritään kohti *tasaveroisia suhteita* ihmisten välillä sekä ihmisen ja muun luonnon välillä. Muun muassa suhde eläimiin mielletään kunnioittavana sukulaissuhteena.
- *Luonto on pyhä.*

- Kotoperäinen ajattelumme edustaa *sekä-että* -tyyppistä maailmankatsomusta, jossa esimerkiksi ihminen on ruumiin ja sielun jakamaton kokonaisuus.
- *Hiljaisuutta* ja *hitautta* arvostetaan. Itämerensuomalainen ihminen on siinä mielessä rauhanomainen, että hän pyrkii välttämään konflikteja. Tämä voi olla myös suuri puute, jos se johtaa omien vahvuuksien vähättelyyn tai vetäytymiseen välttämättömistä kamppailuista.

Kotoperäinen syvä tieto ja kristillinen mystiikan teologia eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan ne elävät monissa meissä yhtä aikaa ja parhaimmillaan toisiaan vahvistaen. Samalla on todellisuutta, että me nykysuomalaiset olemme monin tavoin vieraantuneet yllä kuvatuista, yhteenkuuluvuuttamme luonnon kokonaisuuteen vahvistavista ajattelumalleista. Voi sanoa, että kärsimme *mielenkolonisaatiosta*. Mieleemme on osin vallattu, ja oirehdimme sitä.

Mielenkolonisaatio on ollut pitkä prosessi, joka on muuttanut maailmankatsomustamme vähitellen ainakin tuhannen vuoden kuluessa. Esimerkiksi läntisen maailman käänne mekanistiseen maailmankatsomukseen ja hyötyajatteluun tuntuvat arjessamme yhä. Luonto mielletään usein suurena tarvikevarastona, josta ihminen voi ottaa mitä haluaa, rajoituksitta. Viime vuosikymmenten voimakas kaupungistuminen on tuonut paljon hyvääkin, mutta monien suomalaisten luontosuhdetta se on muuttanut, kun esimerkiksi eläimet ovat kauempana arjesta kuin ennen.

Uusin mielenkolonisaation vaihe liittyy yhteiskuntamme ennennäkemättömään teknologisoitumiseen. Digitaaliset laitteet ovat tulleet voimalla arkeemme ja muuttaneet sitä. Ne on suunniteltu koukuttamaan mieleme, ja olemme antaneet niille valtaa määrittellä, mihin huomiomme suuntautuu ja mihin käytämme aikaamme.

Uuden teknologian kautta mahdollistuu uudenlaista merkityksellistä kohtaamista, mutta silti ilmiötä pitää tarkastella myös kriittisesti, vaikkapa luontosuhteemme näkökulmasta. Erityisesti lapset ja nuoret käyttävät paljon aikaansa kännyköidensä äärellä, mikä rajoittaa olennaisesti fyysistä luontoon lähtemistä tai siellä täydesti läsnä olemista. Monien tutkimusten mukaan runsas internetin käyttö aiheuttaa osalle lapsista ja nuorista lisääntyvää ahdistuneisuutta ja yksinäisyyden tunnetta. Kun tämä yhdistyy

ympäristöahdistukseen, on silmiemme edessä kärsimystä, johon kristillinen lähimmäisenrakkaus vaatii etsimään vapautusta.

Työelämässä teknologian nopea muutostahti aiheuttaa uupumusta ja turhautumista jatkuviin keskeytyksiin. Monet huomaavat keskittymiskykynsä heikentyneen. Toisin sanoen on entistä vaikeampaa tehdä syvää eli antoisalla tavalla haastavaa ja palkitsevaa työtä. Sellaista työtä kaivataan myös siihen, että löydetään luovia uusia ratkaisuja ekokriisin lievittämiseen.

Aika ajoin törmää ajatukseen, että ei huolta, uudet puhtaammat teknologiset mahdollisuudet ratkaisevat ympäristöongelmat aivan pian. Tämä pelastustoivo on katteetonta. Paavi Franciscus kartoittaa kokonaiskuvaa maailmamme teknologisoitumisesta kiertokirjeessään *Laudato Sí* (2015):

Ekologista kulttuuria ei voi kutistaa kiireellisiksi ja osittaisiksi vastauksiksi ympäristön tuhoutumisen, luonnonvarojen ehtymisen ja saastumisen välittömiin ongelmiin. Tarvitaan erilaista katsomistapaa, ajattelua, politiikkaa, koulutusohjelmaa, elämäntapaa ja spiritualiteettia, jotka auttavat vastustamaan teknokraattisen paradigman etenemistä. Muuten parhaatkin ekologiset aloitteet joutuvat saman globalisoituneen logiikan vangeiksi. Pelkän teknisen parannuskeinon etsiminen jokaiseen esiintyvään ympäristöongelmaan merkitsee todellisuudessa yhteen liittyvien asioiden eristämistä ja maailmanlaajuisen järjestelmän todellisten ja syvällisempien ongelmien peittämistä. (Luku 111.)

Yhtä aikaa on totta, että fossiiliset polttoaineet pitää jättää taakse mitä pikimmin ja tähän tarvitaan uusia teknologisia keksintöjä. Ne ovat osa ratkaisua. Mutta mikäli kulutuksemme taso säilyy ennallaan, ajautuu maapallon luonto uuteen riiston vaiheeseen, kun lukemattomat kännykät, tuulivoimalat ja sähköautot vaativat yhä uusia kaivoksia. Kokonaiskulutuksemme taso on saatava laskemaan, mihin tarvitaan uudenlaista kohtuuden kulttuuria. On aika päästää monesta asiasta irti ja tässä hengellisyiden voima astuu kuvaan. Se voi näyttää tietä siihen, mistä ihmisen onni todella löytyy.

Tässä ajassa liikkuu myös näkemyksiä, joiden mukaan perinteiset uskonnot ovat henkitorissaan ja uusi uskonto on ”dataismi” (Ks. Yuval Noah Harari) tai internetin seuraavasta vaiheesta eli ”metaversumista tulee hallituksia vahvempi, kuin Jumala maan päällä” (ks. Kalle Kinnusen artikkeli). Kristittyjen on syytä huomioida tämä, olla lähtemättä vieraiden jumalien kelkkaan, ja elvyttää oma traditionsa.

Kristillisessä uskossa on pitkälti kyse Paavalin mystiikanteologisesta kiteytyksestä, joka johtaa *kenosikseen* eli luopumisen eetokseen: ”Olkoon teilläkin sellainen mieli, joka Kristuksella Jeesuksella oli” (Fil. 2:5).

Kohti teologian täyteyttä

Kaikki edellä mainittu linkittyy siihen, millaista teologiaa kirkkomme kaipaa nyt. Teologian tulee olla:

- *Kontekstuaalista* eli tietoista ajasta ja tilanteesta, jossa elämme – sen on kyettävä vastaamaan polttavimpiin kysymyksiimme ja samalla ihmisen ikiaikaisiin kysymyksiin elämän mielestä ja kuoleman kohtaamisesta. Omassa kontekstissämme on mahdollista liittyä myös kotoperäisen mielenkerrostumamme viisauteen ja voimaan.
- *Kontemplatiivista* eli kokonaisuudessa on mukana mystiikan syväulottuvuus. Kontemplaatio merkitsee sanatonta, hiljaista rukousta. Kristillisessä perinteessä hiljainen rukous ja kamppailu elämän puolesta liittyvät yhteen – ne antavat toisilleen suunnan ja voiman. Teologia lohduttaa ja sytyttää, teologian tulee liikuttaa ihmistä solutasolla asti.
- *Kolminaisuutta* korostavaa: ekologisesti sensitiivinen teologia ei liity pelkästään luomiseen, vaan myös Hengen eläväksitekevään toimintaan ja Kristuksen kosmiseen läsnäoloon maailmassa. Jeesuksen koko elämällä on pelastava merkityksensä: syntymällä, opetuksilla ja elämäntavalla, kärsimyksellä, kuolemalla ja ylösnousemuksella. Paavali sivuutti Jeesuksen maanpäällisen elämän merkityksen, mutta sitä kompensoi hänen mystiikanteologinen keskusajatuksensa ”elämästä Kristuksessa”.
- *Kokonaisvaltaiseen kilvoitteluun, kohtuuteen ja yksinkertaisuuteen* johdattavaa. Pelastuksessa ei ole kyse nykyisenkaltaisen elämäntapamme pelastamisesta.
- *Kiitollisuuden, armon ja ilon* täyteistä. ”Ilman ilon julistusta kristinusko on käsittämätön.” (Alexander Schmemmann)

- Kieleltään *kansankieltä*, välttämättä fraaseja ja latteuksia sekä liikaa abstrahointia. Kirkolle ominaisen teologian kieli heijastaa liturgian kielen luonnetta, joten sen omimpia välineitä ovat rukous, runo, metafora, kertomus, riitti ja hiljaisuus. Hiljaisuutta voi olla myös rakkaudellinen elämäntapa ja elämän puolustaminen eli arjen jumalanpalvelus, jossa ei turhaan lausuta Jumalan nimeä.

On haasteellista tehdä sellaista teologiaa, joka kohtaa kolmekymppisen Samulin tai Tuulian hengellisen etsinnän. Moni suomalainen kaipaa hengellisyyttä, jossa on vähemmän sanoja tai sananselityksiä. Ehkä uudenlainen teologia syntyy hiljaisuudessa, sekä rukouksen että toiminnan hiljaisuudessa. Kansalaisjärjestöissä ja kansanliikkeissä on löydetty sellaisia luovia yhdessä elämisen ja toimimisen tapoja, joista seurakunnissa on paljon opittavaa.

Yksi esimerkki kaivatunlaisesta teologiasta on Anna-Maija Raittilan tuotanto. Hän teki teologiaa runojen, virsien, teologisten pohdiskelukirjojen ja päiväkirjojensa välinein. Hän teologisoi myös toiminnallaan. Tuo käytännön toiminta sisälsi esimerkiksi tuen organisoimista köyhien, kastittomien lasten koulunkäynnille Intiassa.

Anna-Maija Raittilan on sanottu eläneen ”hengityksenkaltaisessa yhteydessä luontoon”. Hänen teologiaansa voi luonnehtia kotoperäiseksi kristilliseksi luonnonmystiikaksi. Se puhuttelee suurta joukkoa suomalaisia. Raittilan ajattelu on luontevasti epähierarkkista ja avointa todellisuuden paradoksaalisuudelle. Sellaisesta maaperästä käsin hän sanoittaa, mitä mystiikan perintö voi merkitä omassa ajassamme.

Raittila löysi työnäkönsä Taizén ekumeenisen yhteisön jumalanpalveluselämän rukouslauluista ja hiljaisuudesta. Taizén teologia ei kuitenkaan ole söpöilevää tunnelmointia, vaan rukoushiljaisuuteen kietoutuu osallistuminen maailman oikeudenmukaisuus- ja ympäristökamppailuihin. Taizé palvelee eurooppalaisille nuorille hengellisenä lähteenä. Yhteisö ei pyri perustamaan uutta hengellistä liikettä, vaan lähettämään nuoret takaisin omiin yhteisöihinsä, elämään evankeliumia todeksi niissä kukin oman perinteensä jatkumolla. Tällaista vaikuttavaa ekumeniaa voinee kutsua hengittäväksi ekumeniaksi tai rukouksen ekumeniaksi.

Esimerkkinä Taizén yhteisön teologian vaikutuksesta omassa kontekstissämme toimikoon Raittilan tarjoama mielikuva kirkosta: kirkko on *tulisija* polkujen risteyksessä. Sen äärelle viluiset kulkijat voivat kokoontua lämmittelemään, jakamaan elämää silmät samalla tasolla.

Teologian täyteyden tavoittelu merkitsee tällaisessa kirkossa hengellisten juurien kasvattamista ja käytännön muutoksia kohti kohtuuden kulttuuria. Pelastus ekokriisin aikakaudella edellyttää molempien konkretisoitumista.

Kirkko tulisijana

Suuri muutos teologiassa ja käytännön ympäristövastuussa voi tuntua pelottavalta haasteelta. Mutta tyhjästä ei tarvitse lähteä liikkeelle.

Mystiikan ulottuvuuden vahvistaminen on hyvä aloittaa sieltä, missä sisäinen kristillisyys on jo pitkään saanut vaikuttaa kirkossamme. Vanhat herätysliikkeet ovat saaneet merkittäviä aineksia keskieuropalaisesta mystiikasta, kuten Tuomas Kempiläiseltä. Esimerkiksi lestadiolaisessa virsirououdessa myös yhteys luomakuntaan elää vahvasti. Nyt herätysliikkeet voivat kulkea kohti kokonaisempaa näkyä pelastuksesta, sellaista, jossa luomakunnan pelastus on mukana.

Hiljaisuuden liikkeen merkitys kasvaa koko ajan. Heikki Kotila jätti ikään kuin testamentikseen seuraavia ajatuksia:

Hiljaisuuden liike kantaa mukanaan erämaaisien perintöä. Tässä kohden se tarkoittaa laadun ja syvyyden painottamista määrän ja näkyvyyden sijasta. [...] tarvitaan kaikenlaisia paikkoja, joissa eletään intensiivistä uskonnollista elämää ja joissa tunnetaan kristillisen uskon ytimessä oleva hengellisyys. Kirkko säilyy, jos sillä on ydin, joka on kosketuksessa uskon hengelliseen sisältöön.

Käytännössä tällaista suuntaa tukisi hiljaisuuden talojen perustaminen eri puolille Suomea, niin että etsijöillä olisi mahdollisuus vetäytyä Hengen nuotioiden äärelle. Hiippakunnilla voisi olla tässä tärkeä rooli.

Entä *jumalanpalveluksemme*? Muutamia syttykiehisiä:

- Liturgiaan lisää hiljaisuutta.
- Jumalanpalveluksia entistä useammin ulos luontoon – metsäkirkot ja vastaavat vetävät mukaan heitäkin, joille kirkon kynnyks on syys-tä tai toisesta liian korkea. Kirkkokahvit elävän tulen äärellä.

- Jumalanpalveluksen herkkyyys kontekstilleen merkitsee, että tunnustetaan messun ikaikainen mystiikanteologinen olemus sekä tunnustetaan oman kontekstin polttavimmat tarpeet ja liitytään niihin pelotta.
- Ehtoollinen on jumalanpalveluksen mystinen ydin, jossa läsnä olevasta Kristuksesta virtaa elävää voimaa. Kirkko tulisijana on lämmitävä ja lohdullinen paikka, mutta vielä enemmän: seurakuntayhteys pitää toivon liekkiä hengissä ja sytyttää ihmisiä innostukseen ja toimintaan. Tällainen yhteys on epähierarkkista, toisia kunnioittavaa ja vastakkainasetteluja silloittavaa. Tämä toteutuu parhaiten kasvokkain, mielellään avoimen taivaan alla. Eri-ikäiset rohkaisevat toisiaan ekologisesta ahdistuksesta perusteltuun toivoon.
- Arvostetaan taiteen mahdollisuuksia korostaa ”laatua ja syvyyttä” ja liitytään näihin mahdollisuuksiin jumalanpalveluselämässä.

Kristillisen mystiikan olemuksesta ja Lutherin liittymäkohdista siihen löytyy lisää Anna-Kaisa Inkalan artikkelista. Mystiikan tie kaiken läpäisevänä jumalakaipuuna ei ole eikä tule olemaan jokaisen seurakunnan jäsenen tie, mutta sillä on oltava merkittävä sijansa kirkon kokonaisuudessa.

Jokaisen tie ja tavoite voi kuitenkin olla kiitollisuus, kunnioitus ja kohtuus suhteessa luomakuntaan. Siirtymä (takaisin) kokonaisempaan teologiaan vie aikaa; samalla on tarpeen pitää yllä yksinkertaista Raamatusta ammentavaa viljelemisen ja varjelemisen eetosta. Mutta se ei saa muuttua hampaattomaksi luvaksi jatkaa nykymentoa, kuten joskus kuulee kohtaa siiteerattavan: ”onhan ihmiselle annettu oikeus hyödyntää luontoa”. Ekokriisin aikakaudella on korjausliikkeenä painotettava varjelemista. Viljelemisen ja varjelemisen jumalallinen kehoitus on otettava tosissaan ja annettava sen johtaa mielenmuutokseen.

Kirkkomme *käytännön askeliin* antaa suuntaa muun muassa Kirkon ilmasto- ja energiastrategia *Hiilineutraali kirkko 2030* (vuodelta 2019). Se asettaa hyvällä tavalla kunnianhimoisen aikatavoitteen, että kirkkomme toiminta on hiilineutraalia jo vuonna 2030. Ohjelma sisältää käytännöllisiä suosituksia esimerkiksi irtautumiseen fossiilisista energianlähteistä.

Toinen tärkeä teema ovat seurakuntien *metsät*. Pohjoisen pallonpuoliskon havumetsien merkitys hiilivarastoina ja -nieluinä kasvaa koko ajan. Miten seurakunnat voisivat kantaa globaalia vastuutaan vaalia luonnonmetsiä? Miten niin kutsutuissa talousmetsissä voitaisiin toimia tavoilla,

jotka kunnioittavat mahdollisimman pitkälle luonnon monimuotoisuutta? On suosittava nykyistä lempeämpiä metsän käsittelyn tapoja, jotka varjelevat metsämaaperänkin hiilivarastoja. Seurakunnissa on tarpeen lisätä tietoisuutta myös suojelumahdollisuuksista, joissa valtio korvaa suojellun metsän arvon. Keskustelu metsistä politisoituu liian helposti – pyritään jättämään entiset valtakamppailut taakse ja löytämään yhteinen kohtuullinen suunta.

Kohtuullistaminen ja keskinäinen solidaarisuus liittyvät kiinteästi siihen, miten seurakunnat ovat taloudellisesti hyvin erilaisissa tilanteissa. Alkukirkon hengessä tarvitaan tasausta, jotta köyhät seurakunnat eivät ole pakotettuja vaikkapa hyödyntämään metsiään maksimaalisesti. Kohtuullistaminen on tarpeen myös siinä, missä määrin yhteisiä varoja valuu kansainvälisille tietotekniikan jättiläisfirmoille. Kohtuuden kulttuurin luominen ei ole vain luopumista vaan yhdessä tehden se on iloa uudenalaisesta yhteisöllisyydestä.

Koronapandemian aika on vaatinut vähentämään *matkustamista* ja infrastruktuuri etäkokouksille on nyt laajasti käytössä. Muissakin suhteissa kannattaa säilyttää pandemian avaamat kohtuullistamisen näköalat, esimerkiksi *lähiluonnon* merkitykseen liittyen.

Kirkolla on tärkeä roolinsa *asennevaikuttajana* yhteiskunnan kokonaisuudessa. Tämä ei ole vain papiston tehtävä, vaan kirkon työntekijöiden on välttämätöntä ponnistella yhteistyössä seurakuntalaisten (erityisesti nuorten!) kanssa ja yhteiskunnan muiden toimijoiden kanssa. Mitä merkitsee profeettallisuus tässä ajassa? Joskus on suostuttava elämään ristiriidassa – siinä on sisäänrakennettuna risti.

Liikkeelle ilosta

Pelastuksen teeman pohdiskelu ekokriisin aikakaudella on vienyt syviin vesiin. Se tuntuu välttämättömältä. Keskittyminen käytännön tasoon ei riitä.

Kirkolla on suuri mahdollisuus pitää hengissä toivoa. Mutta jotta toivo on perusteltua ja sanoma uskottava, on elettävä itse toisenlaisesta, ylönousemuksen todellisuudesta. Kirkkoamme painaa huoli huomisesta, myös omasta tulevaisuudestaan, ja maapallon elämän tulevaisuudesta. Ei ole kuitenkaan syytä epätoivoon tai alakuloon.

Uskomme on *ylösnousemususkoa*. Pääsiäisilo syntyi keskellä suurta menetystä ja epätoivoa. Vaikka lähdetään liikkeelle ilosta, synnintunto seuraa kyllä. Meidän ajassamme se saa usein ekologisen synnintunnon muodon. Luterilaisina kristittyinä voimme tukeutua Lutherin näkemyksiin ahdistuksen keskellä asuvasta Jumalasta. *Ristin teologia* soveltuu myös ekologiseen ahdistukseen.

Omistamme myös yhteiset Kristuskeskeiset hengelliset aarteet, joita mystiikan syväuoma kuljettaa. Ne johtavat mielenmuutokseen ja sen myötä elämänmuodon muutokseen.

Yhteys luontoon tuottaa suurta iloa. Luomakunnassa Jumalan armo ympäröi lohduttaen. Se vahvistaa tien kulkijaa. Suhde maahan on hengellinen ja luomakunnan pyhyiden tunto johtaa varjelemaan luontoa ihmisen ahneudelta. Luomakunta itse on osallinen pelastuksen toteutumiseen, kun se on alkanut selkein merkein vaatia meiltä muutosta. Luominen ja pelastus kietoutuvat yhteen.

Jumalan valtakunta on lähellä, sisäisesti meissä ja keskellämme. Se ei ole vain lopunajallinen todellisuus, vaan lähellä juuri nyt. Pelastuksen kokonaiseen kehään liittyy kosketus ihmismielen syvyyteen ja Jumalan avaruuden mittaamattomuuteen.

Väkevimmät voiman lähteet muutokseen ovat yhteys kolmiyhteiseen Jumalaan, rakkaus luomakuntaan ja taju perustavasta yhteenkuuluvuudesta sen kanssa. Ekokriisin todellisuuden painaessa pelastuksen tämänpuoleiset vaikutukset korostuvat, mutta se ei sulje pois pelastuksen täyteen kuuluvaa tuonpuoleista toivoa.

*Näen joka puolella laaksoani
uhkaavan mustia pilviä.
Mutta koetan kulkea pelotta,
Sinä olet kanssani.*

*Kohtaan lähteen äärellä
heitä jotka ammentavat syvistä vesistä toisin,
mutta päästän irti pelosta,
haluan ymmärtää.
Kaipaen että yhdistämme voimamme,
jotta tämä ihmeellinen, kirkastettu maa
saisi yhä ruokkia meidät kaikki.*

*Kuulen vuorilta sanomia
tuhotulvista ja kulkutaudeista,
mutta en pelkää,
sillä Sinä sisimmässäni sanot hiljaa:
Ei ole hätää.
Nämä ovat uuden luomisen synnytystuskia.*

*Tunnen ruumiissani miten luomakunta huokaa;
se on oma huokaukseni.*

*Auta minua päästämään irti pelosta ja huolesta,
näkemään selkeästi seuraava askel
ja ottamaan se.
Aamen.*

Pohdintakysymyksiä

- Mieti mielikuvaa kirkosta tulisijana. Mitä se voisi tarkoittaa sinun seurakunnassasi? Mikä voisi olla käytännön askel tuohon suuntaan?
- Mitä ajattelussasi ja kokemusmaailmassasi merkitsee luomakunnan pyhyys? Mitä siitä seuraa sinulle kristittynä ja työssäsi tässä kirkossa? Millaisia käytännön seurauksia näkemyksellä on esimerkiksi suhteessa eläimiin, kansalaisaktivismiin, metsiin tai kaivoksiin?
- Mystiikka on kautta vuosisatojen johtanut hengen miehiä ja naisia käytännön toimiin maailman muuttamiseksi. Miten tämä voi toteutua tänään?

Lähteet ja kirjallisuus

- Bonhoeffer, Dietrich (2005). *Kirjeitä vankilasta 1943–1944*. Suomentaneet Kai Selin ja Erkki Niinivaara. Johdanto ja selitykset Tomi Karttunen. 3. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Bourgeault, Cynthia (2008). *The Wisdom Jesus: Transforming Heart and Mind – A New Perspective on Christ and His Message*. Boston & London: Shambhala.
- Chavez Quispe, María (2012): Land as Mother: An Indigenous-Theology Perspective. *Creation and Salvation 2: A Companion on Recent Theological Movements*. Ed. Ernst M. Conradie. Zürich: LIT, 305–309.
- Christie, Douglas E. (2013). *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology*. Oxford: Oxford University Press.
- Franciscus (2015). *Laudato Sí – Ole ylistetty: Yhteisen kotimme hoitamisesta*. Kiertokirje 24.5.2015. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Harari, Yuval Noah (2017). *Homo Deus: Huomisen lyhyt historia*. Suomentanut Jaana Iso-Markku. Helsinki: Bazar.
- Hiilineutraali kirkko* (2019). Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/plus/yhteiskunta-ja-kirkko/kestava-kehitys/hiilineutraali-kirkko> (luettu 9.2.2022).
- Hoffman, Bengt (1984). The Present Significance of Mysticism to the Christian Faith. *Elevatis oculis: Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen*. Toim. Pauli Annala. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 42. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura, 75–87.
- Ilmastonmuutoksen syyt ja seuraukset*. Helsinki: Ilmatieteen laitos. <https://ilmasto-opas.fi/fi/ilmastonmuutos/> (luettu 9.2.2022).
- Jokela, Eero (2021): Uskonnoton hengellisyys: Kirkko jälkisekulaarissa yhteiskunnassa. *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Toim. Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 49–60.
- Kainulainen, Pauliina (2013). *Metsän teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kainulainen, Pauliina (2019). *Suuren järven syvä hengitys: Luontosuhde ja kokonainen mieli*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus* (2008). Kirkon ilmasto-ohjelma. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2008:1. Helsinki: Kirkkohallitus. https://kirkonpilvi.sakasti.fi/files/67495bbf-998b-4f03-a5b6-75fcd424fe3f/kh_ilmasto-ohjelma_netti.pdf (luettu 9.2.2022).

- Kinnunen, Kalle (2021). Uusi kulttuuri. Internetin seuraaja on simulaatio, jota ei pääse pakoon edes todellisuudessa. *Suomen Kuvalehti* 29/2021, 40–45.
- Kotakorpi, Kerttu (2021): *Suomen luonto 2100: Tutkimusretki tulevaisuuteen*. Helsinki: Bazar.
- Kotila, Heikki (2009). Hiljaisuuden liikkeen lahja. *Hiljaisuuden Ystävät* 4/2009.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju (2007). *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki: Kirjapaja.
- Moltmann, Jürgen (1990). *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Kääntänyt Margaret Kohl. New York: HarperCollins.
- Paananen, Terhi (2021): "Tarvitsemme uusia rukouksia!" *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Toim. Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 34–48.
- Pesonen, Anni (2021). *Credo: Tieni mystiikkaan*. Helsinki: Basam Books.
- Pihkala, Panu (2017). *Päin helvettiä? Ympäristöahdistus ja toivo*. Helsinki: Kirjapaja.
- Pyhälä, Mikko (2021). Luonnontuhonnan kansainvälinen kriminalisointi: Esitys kansalaisseminaarissa Globaali metsähätätila Joensuu 8.10.2021. *Kohtuus vaarassa*. http://www.kohtuusvaarassa.com/wp-content/uploads/2021/10/Luonnontuhonnan-kansainvalinen-kriminalisointi_korjattu-12.10.2021.pdf (luettu 9.2.2022).
- Raittila, Anna-Maija (2005). *Tulisija: Kipinöitä vuoden jokaiselle päivälle*. Toim. Kaisa Raittila. Helsinki: Kirjapaja.
- Rekola, Juhani (2015). *Irlantilainen päiväkirja*. Esipuhe Heimo Hatakka. Helsinki: Kirjapaja.
- Schmemmann, Alexander (1992). *Maailman elämän edestä: Sakramentit ja ortodoksisuus*. Suomentaneet Sirkka Maria Markkanen ja Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen veljestö ry.
- Sormunen, Eino (1961). *Sisällinen elämä: Johdatus mystiikan maailmaan*. Pieksämäki: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.
- Teinonen, Riitta & Teinonen, Seppo A. (1990). *Keskustelua mystiikasta*. Porvoo: WSOY.
- Vahvanen, Pekka (2019). *Kone kaikkivaltias: Kuinka digitalisaatio tuhoaa kaiken meille arvokkaan*. Jyväskylä: Atena.



Pelastus ja kosmisen oikeudenmukaisuuden kaipuu

Olli-Pekka Vainio

*[...] Pelastusta myyvät, on luvanneet sen
ei vaadi sulta muuta kuin koko elämän
kun se manataan.*

Apulanta, Lokin päällä lokki

Sen havaitseminen, että maailmassa on jotain pielessä, ei ole kummoinen huomio. Maailman risaisuus on ollut ilmeistä ihmisille varmasti ennen kuin meillä oli olemassa edes minkäänlaista kulttuurin nimen ansaitsevaa. Uskonnot ja filosofiset maailmansyntyteoriat ovat aina yrittäneet vastata siihen ristiriitaan, joka syntyy ihmisen sisäisestä oikeudenmukaisuuden tajusta ja maailmasta, jossa oikeudenmukaisuus ei toteudu.

Kristinuskko ratkaisee tämän jännitteen opetuksella Jumalan ihmiseksi-tulemisesta. Iankaikkinen ja muuttumaton Jumala, joka on kaiken hyvän ja oikeudenmukaisuuden lähde, antautuu itse kärsimykseen ja yhdistää näin pahuuden, epäoikeudenmukaisuuden ja synnin valtaan joutuneen luomakunnan takaisin itseensä tehden ne tyhjiksi. Paradoksaalisesti ratkaisu epäoikeudenmukaisuuteen on alistuminen epäoikeudenmukaisuudelle. Näin väkivallan ja koston kierre katkeaa.

Epäoikeudenmukaisuus on kuitenkin syvimmiltään jotakin joka ratkeaa lopullisesti vasta historian tuolla puolen, ja toistaiseksi tulevan maailman täydellisyys murtautuu esiin vain hetkittäin. Tässä ajassa kirkon tehtävä on yhtäältä kannustaa elämään epärealististen ihanteiden mukaisesti, mutta

samalla tarjota lohdutusta, kun pahan valta kasvaa ja toisen maailman äänet hukkuvat tämän maailman meluun. Kirkko tarjoaa näin vision paremmasta, mutta tämän ja tulevan maailman suhde on rosoinen.

Tarkastelen tässä artikkelissa (jonka työnimeksi oli annettu ”kilpailevat pelastustarinat”) ensinnäkin sellaisia sekulaareja näkemyksiä, jotka jakavat saman myyttisen alkukertomuksen lankeemuksesta ja pelastuksesta sekä tästä seuraavasta paratiisinomaisen tilan realisoitumisesta. Sekularismistaan huolimatta tämän liikehdinnän ydin muistuttaa tietyyntyyppistä uskonnollisuutta. Toisekseen tarkastelen sellaisia kristillisen opin tulkintoja, jotka hyväksyvät kristillisen perustarinan, mutta joita ohjaa oikeudenmukaisuuden vaatimus sellaisella tavalla, joka on aiheuttanut jännitteitä teologianhistoriassa.

Immanentti kosminen pelastus

Uskonnon julkinen merkitys on viimeisten vuosien aikana heikentynyt merkittävästi länsimaissa. Islaminuskoinen esseisti Shadi Hamid on todennut, että sekularismin seurauksena uskontoon liittyneet julkiset käytännöt, tunteet ja odotukset ovat siirtyneet politiikkaan. Jos uskonto parhaimmillaan mahdollisti sen, että erimielisyydet ja oikeudenmukaisuuden toteutuminen jätettiin Jumalan käsiin ja osamme tässä ajassa oli vain sietää kärsimystä, poliittinen uskonnollisuus yrittää saattaa voimaan taivaan valtakunnan jo tässä ajassa. Tämä puolestaan vaikuttaa kiihdyttävän yhteiskunnallista polarisaatiota.

Hamidin huomio koskee oman aikamme länsimaista yhteiskuntaa, ja erityisesti Yhdysvaltoja. Kuitenkin sama huomio on esitetty useita kertoja aiemmin monista 1900-luvun yhteiskuntakokeiluista, joissa hyödynnettiin uskonnollista kieltä ja kuvastoa. Ensimmäisiä sotienjälkeisiä tutkielmia, joissa nähtiin tämä yhteys, oli Eric Hofferin *The True Believer* (1951), joka jäljittää uskonnollisten ja sekulaarien vallankumousaatteiden, sekä vallankumouksellisen vasemmiston että reaktionarisen oikeiston, samankaltaisuuksia. Hofferin jälkeen teemaa ovat merkittävässä tutkimuksissaan käsitelleet muun muassa Igor Shafarevich, Alexandr Solzenitzyn, Hannah Arendt ja Leszek Kolakowski.

Poliittinen idealismi eri muodoissaan kertoo tyypillisesti tarinan lankeemuksesta ja pelastuksesta esittämällä ensin kuvauksen siitä, mikä on mennyt vikaan ja kertomalla sitten, kuinka tämä vika korjataan. Vaikka näistä kertomuksista onkin poistettu taivas tai helvetti kuolemanjälkeisinä tiloina, ihmiset, jotka lähtevät näihin liikkeisiin mukaan, käyttäytyvät tavalla, jota on helppo kutsua uskonnolliseksi.

Toisen maailmansodan jälkeen hämmästeltiin oikeutetusti sitä, kuinka 1900-luvun alkupuolen katastrofi oli voinut syntyä ja kuinka sen uusiutuminen voitaisiin välttää. Tämä analyttinen prosessi, joka edelleenkin jatkuu, on varsin sotkuinen, mutta pyrin nostamaan esiin siitä joitakin teologisesti kiinnostavia tekijöitä. Monet oman aikamme poliittista ja ideologista polarisaatiota käsittelevät analyysit päätyvät usein kuvaamaan ilmiöitä uskonnollisilla käsitteillä. Syynä tähän lienee monien ilmiöiden aiheuttama hämmästyminen ja pyrkimys ymmärtää niitä, jolloin lähin analogia löytyy helposti uskontojen maailmasta. Jos siis ymmärrät uskontoja, ymmärrät ehkä myös maailmaa.

Sekulaareissa pelastustarinoina esiintyy ainakin neljä keskeistä teologista elementtiä, jotka ovat perisynti, sovitus ja valinta, paratiisi sekä paradoksaalisuus. Nämä teologiset peruskäsitteet ovat kaikille ihmiskulttuureille luonnollisia, eli maailma sellaisena kuin se meillä näyttää, synnyttää itsestään meissä tarpeen antaa nimi sen tietyille piirteille. Uskonnot ja teologiat sitten poikkeavat toisistaan sen suhteen minkälaisen vastauksen tai selityksen ne sattuvat antamaan. Silloinkin kun kosmologiat ovat materialistisia, niitä voidaan tulkita teologisen viitekehyksen läpi, koska samat tekijät pulpahtavat esiin myös ei-uskonnollisissa malleissa. Esimerkiksi Shafarevich kutsuu sekulaareja pelastustarinoita ”kiliastiseksi sosialismiksi”, Africa Brooke ”tiedostavien kultiksi” ja Anne Appelbaum ”uuspuritanismiksi”.

Sekulaarin äärioikeiston ja äärivasemmiston pelastustarinat poikkeavat sisältönsä puolesta hieman toisistaan, mutta niiden perusrakenne ja toimintatapa on lähes identtinen. Oikeisto tähyää menneisyyden kulta-aikaan ja vasemmisto tulevaan paratiisiin. Oikeisto rajaa taistelevan seurakunnan jonkin paikallisen määrän pohjalta, kun vasemmisto tekee saman sosiaalisen statuksen pohjalta. Molemmat pönkittävät asemaansa kaunan ja uhriutumisen välineillä. Molempien diskursseissa seksuaalisuuteen liittyvät kysymykset ovat keskeisellä sijalla. Kumpikaan ei ole erityisen kiinnostunut dialogista tai väitteiden todistamisesta oikeaksi julkisella areenalla,

ja molemmat ilmentävät anti-intellektuaalisia piirteitä korostaen samalla erilaisia avoimia tai kätkeytyjä voimankäytön muotoja ajaakseen asiaansa. Lisäksi molemmat motivoivat oman toimintansa samankaltaisten hyvetermien, kuten rakkaus ja oikeudenmukaisuus, avulla.

Valitut ja voidellut

Esimerkkinä viimeaikaisista kommentaattoreista nostan tässä esiin erityisesti kaksi mustaa amerikkalaista intellektuellia. Kielitieteilijä John McWhorter kuvaa kirjassaan *Woke Racism* viimeaikaisen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden liikkeen piirissä toisinaan ilmeneviä kultinomaisia piirteitä. McWhorterin mukaan oikeudenmukaisuuden tavoittelijoiden toiminnassa on paljon samaa kuin uskonnollisissa kulteissa ja fundamentalismissa, kuten järkähtämätön usko omaan totuuteen, tunneperäinen viestintä, voiman hakeminen uhriutumisesta, päämäärä pyhittää keinot -menteliteetti, empiirisen tarkastelun korvaaminen fideismillä, kieltäytyminen vastaamisesta kritiikkiin, omiin auktoriteetteihin vetoaminen, usko omaan moraaliseen paremmuuteen, apokalyptisen sanaston käyttö, kapea tulokulma maailmaan ja voimakas jaottelu ulko- ja sisäryhmiin eli ”meihin” ja ”niihin”. Tämän liikkeen johdossa ovat ”valitut” (”the Elect”), joita on siunattu erityisellä moraalisella valveutuneisuudella. Hyvistä intentioistaan huolimatta valitut kuitenkin päätyvät McWhorterin mukaan vahingoittamaan heitä, joita he koettavat auttaa.

Taloustieteilijä ja yhteiskuntafilosofi Thomas Sowell puolestaan puhuu ”voidelluista” (”the Anointed”), joita ajaa ”kosmisen oikeudenmukaisuuden” idea. Sowellin mukaan voidellut tarkastelevat maailmaa hyvin kapeasta ja ideologisesta vinkkelistä, mitä vastaan Sowell asettaa ”traagisen” vision. Traagisen vision kannattaja näkee maailman monimutkaisena prosessina, jota ei voi ymmärtää eikä parantaa tarttumalla vain yhteen tulokulmaan tai ongelmaan. Se miksi osa maailmaa toimii niinkin hyvin kuin se toimii, on traagikolle aina jonkinlainen ihme. Toimivan järjestelmän kehittymiseen on tarvittu satojen vuosien yhteistyö yksilöiden ja kulttuurien välillä, jotka ovat tuoneet eri taustoistaan yhteiseen pöytään erilaisia kykyjä ja taitoja. Traagisessa maailmassa tiedot ja taidot rakentuvat yhteisöissä ja niiden

välisessä vuorovaikutuksessa eikä lahjakkuus tai viisaus kumuloidu tietyille valituille yksilöille. Tästä syystä vapaus on traagikoille niin tärkeää: ilman vapautta järjestelmä ei kykene luomaan yhteistyön edellytyksiä eikä se kehity. Vapaudesta kuitenkin seuraa mahdollisuus käyttää vapautta pahaan, mistä puolestaan seuraa ihmiselon traagisuus. Esimerkiksi Yhdysvaltain perustajaisä Alexander Hamiltonin (joka on nykyään tunnettu hänen mukaansa nimetystä hittimusikaalista) mukaan vaikka kaikille tuleekin antaa samat etuoikeudet (*privileges*), taloudellinen epätasa-arvo ei tule poistumaan niin kauan kuin on olemassa vapautta. Voideltujen maailmassa epätasa-arvon poistaminen tapahtuu taas nimenomaan rajoittamalla yksilöiden vapautta.

Traagisessa maailmassa ei ole olemassa lopullisia ratkaisuja, vaan ainoastaan vaihtokauppoja. Jokaisella tekemällämme teolla on aina hintansa. Siksi traagikko haluaa tietää tarkkaan mitä seurauksia jollakin teolla on. Jos keinon hinta ja seuraukset ovat liian kovat, meidän on etsittävä parempi keino. Usein meillä on valittavana vain huonoja keinoja.

Traagikon maailmankuva on lähtökohdiltaan yhtäältä synkkä: me lähdemme rakentamaan järjestystä kaaokseen ja järjestelmämme ovat aina alttiita valumaan takaisin kaaokseen. Silti kaoottisessa maailmassa vallitsee tietty sisäinen relationaalisuus, jossa yksilöt ovat aina väistämättä yhteydessä toisiinsa, ja heillä on mahdollisuus muuttaa maailmaa hiljalleen parempaan suuntaan.

Jos traagikko maailmaa katsoessaan hämmästelee kuinka siinä voi esiintyä järjestystä, voideltu ihmettelee sitä, miksi siellä vielä on epätasa-arvoa ja kaaosta. Voideltujen maailma on apokalyysin kynnyksellä oleva ja synnytystuskissaan huutava maailma, joka on juuri siirtymässä takaisin alkuperäiseen kunnian tilaansa. Ainut mitä tarvitaan, on pieni töytäisy oikeaan suuntaan – ja tämän töytäisyn voivat antaa vain tietyt valitut yksilöt ja puhtaat sielut, joilla on hallussaan totuus.

Sowell havainnollistaa voideltujen ja traagikkojen tulokulmia asiaan kahden kysymyksen kautta.

1. Onko elämä reilua?
2. Onko yhteiskunta reilu?

Voideltujen kosmisen oikeudenmukaisuuden ideaali samaistaa nämä kysymykset, kun taas traagikot pitävät nämä erillään. Traagikon mukaan me voimme tehdä yhteiskunnasta reilumman uudistamalla hiljalleen sen

käytänteitä sitä mukaan, kun puutteita havaitaan. Kuitenkaan me emme koskaan pysty tekemään elämästä tai maailmasta reilua. Voidellut pyrkivät kuitenkin laajentamaan yhteiskunnan valtaa mahdollisimman laajalle siten, että voideltujen toimien kautta myös elämän epäreiluus tulisi korjattua. Sowellin mukaan kosmisen oikeudenmukaisuuden ideologia tähtää pidemmälle kuin klassinen liberalismi, joka pyrkii takaamaan yhtäläiset lähtökohdat kaikille. Kosminen oikeudenmukaisuus pyrkii takaamaan, ei vain mahdollisuuksien tasa-arvoa (*equality*), vaan myös lopputuloksen tasa-arvon (*equity*). Näin yksilön hyvinvointiin ei vaikuttaisi se sattumanvarainen konteksti, johon hän on sattunut syntymään ja joka määrittää usein vahvasti sitä millaiseksi yksilön elämä kehittyy.

Sowell pitää kosmisen oikeudenmukaisuuden ideologiaa vahvasti idealistisena, koska se kieltäytyy välittämästä maailman ominaisuuksista, jotka ovat realistisesti tarkasteltuna joko ihmisen ja inhimillisten instituutioiden vaikutuskyvyn ulkopuolella. Kosminen oikeudenmukaisuus ei kysy oman visionsa hintaa, koska mikä tahansa rikos ihmisyyttä vastaan voidaan aina oikeuttaa vertaamalla sitä tulevan paratiisiin ihanuuksiin. Yritykset toteuttaa kosmista oikeudenmukaisuutta ovat aina olleet jaloja, mutta ne ovat johtaneet tyypillisesti humanitaarisiin katastrofeihin, koska käytännössä ainut keino punttien tasaamiseen on vapauten ja muihin perusoikeuksiin kajoaminen, joka ei onnistu ilman pakkoa ja väkivaltaa.

Ihmiskunnan suurimpia tragedioita on se, kuinka me onnistumme yhä uudelleen ja kerta toisensa jälkeen regressoitumaan kvasiuskonnolliseen käytökseen, jossa alamme pelaamaan ihmisryhmiä toisiaan vastaan ja teemme tämän kaiken rakkauden ja oikeudenmukaisuuden nimissä. Viime vuosisata synnytti voimakkaan idealistisia maailmankatsomuksia, jotka keskittyivät, usein varsin hyvin perustein, ei siihen millainen maailma on, vaan siihen millaiseksi maailman olisi muututtava. Hyvien ja kauniiden ideoiden pohjalta taottiin rautaiset arvot ja niistä valettiin uudet miekat ja kahleet. Vaikka värit banderolleissa ja lipuissa muuttuivatkin, väkivaltakoneisto oli aina samanlainen, kuten sitä ohjannut ihminenkin oli kaikkialla samanlainen.

Siksi Arendtin mukaan ” on pelättävissä, että keskitysleirit ja kaasukammiot jäävät paitsi varoituksiksi myös esimerkeiksi. Totalitaariset ratkaisut voivat vielä totalitaaristen järjestelmien kukistuttuakin houkutella vahvasti aina kun poliittisen, sosiaalisen tai taloudellisen kurjuuden lievittäminen ihmisarvoisella tavalla näyttää mahdottomalta.” Välttämätön tällainen

siirtymä ei tietenkään ole. Kaikki yritykset realisoida oikeudenmukaisuutta eivät ole totalitaristisia. Silti tehokkain ja mutkattomin tie totalitarismiin näyttää jostain syystä kulkevan aina sen kautta mikä on hyvää ja kaunista.

Uskontoa vai uskonnonkaltaisuutta?

Vaikka luulen, että Sowell ja McWhorter ovat oikeassa nähdessään fundamentalistisen käyttäytymisen piirteitä oman aikamme sekulaareissa apokalyptisissa liikkeissä, heidän tapansa käyttää uskonnollista kieltä on enemmän retorinen kuin analyttinen. Väitän, että kosmisen oikeudenmukaisuuden ideologia on jotakin, joka nousee ihmislajille tyypillisistä kognitiivisista prosesseista ja se ponnahtaa pinnalle aina säännöllisin väliajoin. Nämä prosessit voivat saada uskonnollisen muodon (koska uskonnoilla on erityinen kyky käyttää kiehtovia kertomuksia ja myyttejä), mutta tämä yleinen käyttäytymisen tapa ei edellytä mitään erityistä uskonnollista impulssia, dogmaa tai kielenkäyttöä.

Kognitiivisen uskontotieteen yksi teeseistä on uskonnollisen ajattelun ja toiminnan luonnollisuus, jolla tarkoitetaan sitä, että ihmisyhteisöt ja yksilöt omaksuvat erittäin helposti toimintamalleja, joita tapaamme kutsua uskonnollisiksi. Teoreettisesta viitekehyksestä riippuen uskonnollisella käyttäytymisellä on tiettyjä oman ryhmän hyvinvointia ja eloonjääntiä edistäviä funktioita, jotka asettavat ryhmät helposti toisiaan vastaan. Silti väitän, että olisi parempi kutsua kosmisen oikeudenmukaisuuden liikettä uskonnonkaltaiseksi, kuin varsinaisesti uskonnoksi. Näin on ehdottanut myös Patrick Casey, jonka mukaan McWhorterin ja muissa vastaavissa kritiikeissä samaistetaan uskonto ja anti-intellektuaalinen dogmatismi. Jos uskonnon käsitettä kuitenkin halutaan käyttää, kyseessä olisi näin ollen pikemminkin analogia kuin samaistus. Vastatessaan näiltä osin samaansa kritiikkiin McWhorter onkin todennut, että olisi ehkä parempi sanoa, että kyseessä on *shitty religion*.

Kuten jo totesin, linkki uskonnonkaltaisen käytöksen ja sekulaarin ääriajattelun välillä pantiin merkille jo ensimmäisissä kansallissosialismia ja kommunismia koskeneissa analyyseissä. Näiden liikkeiden ja oman aikamme väliin mahtuu 1960-luvun radikalismi, jota Leszek Kolakowski analysoi massiivisessa marxilaisen ajattelun historiikissaan. Myös Kolakowski pani

merkille erityisesti tuon ajan opiskelijaliikkeiden piirissä esiintyneen taipumuksen apokalyptiseen ja fundamentalistiseen ajatteluun, joka nousi epäoikeudenmukaisuuden kokemuksesta.

Yhtenä amerikkalaisen uuden vasemmiston (*New Left*) ideologisena taustavaikuttajana toimi ns. Frankfurtin koulukunta. Frankfurtin koulukunta oli Saksasta toisen maailmansodan jälkeen Yhdysvaltoihin paenneiden spekulatiivisten filosofien yhteisö, joka pyrki rakentamaan yhteiskuntafilosofiaa, jolla olisi ollut rahkeita vastustaa fasismia. Historian ironiaa on, että esimerkiksi opiskelijaliikkeen keskeisen vaikuttajan Herbert Marcusen omat tekstit lähentelivät autoritarismia, mikä vahvistaa osaltaan ajatusta ääripäiden samankaltaisuudesta. Akateemiseksi rock-tähdeksi nousseen Marcusen ura kääntyi jyrkkään laskuun, kun hänen avoin kaunansa liberaalidemokratiaa kohtaan tuli ilmeiseksi.

Nykyään koulukunta on lähinnä akateeminen kuriositeetti, mutta se toimii kiinnostavana laboratoriona sille, kuinka inhimillinen ajattelu harhautuu omaan nokkeluuteensa ja alkaa saada tuhoisia muotoja. Oman aikamme ilmiöiden kuvaaminen jonkinlaisen yhteisen syntyhistorian avulla voi olla aatehistoriallisesta salapoliisintyöstä kiinnostuneille mielekäästä puuhaa. En kuitenkaan usko, että ideoiden historiallis-geneettinen yhteys on tässä yhteydessä erityisen valaisevaa. Hannah Arendt huomauttaa kuinka vallankumouksellinen ajattelu nousee esiin eri puolilla maailmaa hyvin erilaisissa olosuhteissa ilman, että näiden kontekstien välillä on selkeitä yhteyksiä. Pikemminkin taustalla näyttää olevan ihmiselle luontainen taipumus idealismiin. Eri aikoina ja eri paikoissa tämä pyrkimys saa vain hieman toisistaan poikkeavia muotoja, joita voidaan jälkikäteen koristella ja perustella erilaisin filosofisin argumentein.

Esimerkiksi 1960-luvun opiskelijaliike pyrki saamaan akateemista taustatukea Frankfurtin koulukunnalta, mutta se degeneroitui Kolakowskin mukaan nopeasti epämääräiseksi anti-intellektuaaliseksi mellakoinniksi. Tämänsuuntaisen arvion liikkeestä teki myös Marcuse itse, mikä löi kiihän hänen ja nuorten ihailijoidensa välille. Akateeminen kieli oli enää vain kuorutus, joka peitti alleen primitiivisen impulssin. Kolakowskin mukaan opiskelijaliike oli loppuvaiheessaan "täysin järjetön ilmaus hemmoteltujen keski-luokkaisten lasten mielihaluista. Vaikka [vasemmistolaiset] ääri-aineokset olivatkin käytännössä erottamattomia fasistisista roistoista (*fascist thugs*), liike ilman muuta teki nähtäväksi sen syvän kriisin, joka kohdistui

niihin arvoihin, jotka olivat inspiroineet demokraattisia yhteiskuntia vuosikymmenien ajan”.

Syvällisen sosiaaliteorian sijasta käsiin jäi vain käsitteelliseen muotoon puettu kuvaus siitä, kuinka tietyt turhautuneet ihmiset 1960-luvulla ajattelivat. Kyseessä oli ”yritys antaa filosofinen perusta yhteiskunnassa jo vallalla oleville tendensseille, jotka tähtäävät sivilisaation tuhoamiseen sisältäpäin, Uuden Onnellisen Maailman apokalypsiin, jolle ei voida antaa minkäänlaista konkreettista määritelmää.”

Epäoikeudenmukaisuuden kokemus herättää luontaisesti halun muokata yhteiskuntaa muotoon, jossa palikat jakaantuisivat toisella tavalla. Monimutkaisten järjestelmien uudistaminen on kuitenkin hankalaa ja turhauttavaa. Siksi on aivan luonnollista ajatella, että meidän täytyy hajottaa järjestelmä ja rakentaa se alusta asti uudelleen, jotta oikeudenmukaisuus toteutuisi. Tätä kirjoittaessani uutisoitiin poliisin pidättäneen suomalaisen äärioikeistoryhmän, joka kannatti akselerationistista terrorismia. Ryhmän tavoitteena olisi ollut lisätä terrori-iskujen avulla ihmisryhmien välistä polarisaatiota, mikä parhaimmassa tapauksessa olisi johtanut koko yhteiskunnan romahdukseen ja paremman maailman esiinnousuun. Tämä halu muutokseen ammentaa voimaansa samoista reaali-teeteista kuin mihin myös monet uskonnot ja niiden opetukset linkittyvät. Seuraavaksi tarkastelen yksityiskohtaisemmin näitä ”dogmeja”.

Perisynti

Perisyynnillä tarkoitetaan syällisyyden muotoa, johon yksilö voi olla osallinen ilman, että hän yksilönä on tehnyt mitään väärää. Niin sanotun *vahvan perisyntiopin* mukaan nykyihminen jotenkin perii sen syällisyyden, joka alun perin lankesi Adamin ja Eevan osaksi. Vaikka Augustinus ei keksi perisyntioppia, hän kuitenkin esittää aavistuksen verran radikaalimman version, jossa ihmiset eivät ainoastaan jaa yleistä taipumusta syntiin (tätä kutsutaan *heikoksi perisyntiopiksi*), vaan myös yhteisen syällisyyden. Vahvaa perisyntioppia on kannattanut etenkin Augustinusta seurannut läntinen traditio, kun taas itäinen kirkko ei ole sitä sellaisenaan hyväksynyt. Augustinuksen intentiona vahvassa perisyntiopissa on tasa-arvo ja tietyllä tavalla

ymmärretty oikeudenmukaisuus. Syyllisyyden periytyminen tarkoittaa, että kaikki ihmisten väliset erot nollautuvat. Kukaan ei ole toista hurskaampi, vaan kaikki ovat yhtä syntisiä ja tarvitsevat armoa täsmälleen yhtä paljon. "Luonnostaan" hurskas ei saa lainkaan etumatkaa taivaallisella maratonilla ja epäotollisiin olosuhteisiin syntyneen ei tarvitse juosta kädet selän taakse sidottuna. Vaikka vahva perisyntioppi ratkaisee tiettyjä oikeudenmukaisuuteen liittyviä ongelmia, se kuitenkin synnyttää uusia toisaalla.

Vahva perisyntioppi antaa välineitä puhua yksilöiden tekemien syntien sijasta myös rakenteellisista tai systeemisistä synneistä. Systeeminen synti merkitsee tilannetta, jossa yksilö ei välttämättä tee mitään pahaa, mutta hän jollain tapaa osallistuu rakenteeseen, joka saa aikaan pahaa. Voin esimerkiksi mennä kauppaan ja ostaa kännykän tai sähköauton, jossa käytetyn kobolttin tai litiumin ovat louhineet orjat. Voin sanoa, että "en kannata orjuutta" ja aidosti kammoksua moista ajatusta, mutta tekoni käytännössä mahdollistaa orjuuden toteutumisen toisaalla. Olemme osa synnin, himon ja ahneuden verkostoa, josta emme käytännössä pääse mitenkään vapaaksi. Oman aikamme amerikkalaisessa keskustelussa usein käytetty termi "systeeminen rasismi" muistuttaakin augustinolaista vahvaa perisyntioppia, jossa ihmiset jakavat yhteisen alkusynnin syyllisyyden, vaikka kukaan heistä ei olisi tehnyt ainuttakaan tekosyntiä. Vaikka kukaan ei olisi rasisti (eli ajattelisi, että jotkut rodut tai ryhmät ovat arvokkaampia kuin toiset), kaikki ovat silti aina osallisia systeemiseen rasismiin (eli he jollain tapaa hyötyvät epäreilun järjestelmän toiminnasta).

Vahvan perisyntiopin yksi ongelmallinen seuraus on yksilön toimijuuden muuttuminen pitkälti mitättömäksi. En voi mitenkään huonontaa mutten myöskään parantaa itseäni, koska pahuuteni on aina vakio. Augustinolaisessa mallissa murhaaja ja valehtelija ovat loppupelissä yhtä tuomittuja, vaikka heidän tekosynneissään onkin merkittävä ero. Ainut asia mikä todella merkitsee, on osallisuus rakenteellisesta syyllisyydestä. On korostettava, että rakenteelliset synnit ovat todellisia ja niiden olemassaolon kieltäminen edellyttää jonkinasteista sokeutta. Silti analyttinen keskustelu rakenteellisten syntien ja yksilön vastuun suhteesta on vasta alkutekijöissään, mikä puurouttaa keskustelun tehokkaasti.

Augustinuksen omassa järjestelmässä perisyntiopilla on itsessään melko vähän praktista käyttöä. Se on lähinnä armo-opin tulkintaa ohjaava periaate tavalla, jota yllä jo kuvattiin. Kuitenkin kun periaate on näin totaalinen, se

uhkaa muuttua triviaaliksi. Augustinolainen perisyntioppi on myös intuitiivisesti hankala ymmärtää. Yhtäältä me kyllä näemme ja koemme sen, että kaikissa ihmisyhteisöissä esiintyy syntiä ja epäoikeudenmukaisuutta. Toisaalta meille ei ole mitenkään helppoa ymmärtää, että minä olisin jotenkin vastuullinen jostakin sellaisesta, johon en ole mitenkään voinut vaikuttaa (tämähan on juuri epäoikeudenmukaisuuden määritelmä).

Yksi tapa ymmärtää syyllisyyden ja vastuun luonnetta on tehdä ero kausaalisen suhteen ja syyllisyysuhteen välillä. Voin hyötyä kausaalisesti siitä, mitä joku kauan sitten elänyt henkilö on tehnyt, mutta vaikka tämä hyöty perustuu vääryydelle, en kuitenkaan ole syyllinen tai ansiollinen omaan tilaani ja saamiini hyötyihin. Ei ole mitenkään itsestään selvää, mitä menneisyydessä tapahtunut vääryys merkitsee oman aikamme elossa olevien ihmisen kannalta, varsinkin kun vääryys tuntuu jakautuvan tasaisesti kaikkien ihmisryhmien välillä, jos historiaa katsotaan riittävän etäältä. Yritykset laskuttaa menneen sukupolven synnit nyt elävien tililtä eivät myöskään ilmennä mitenkään ilmiselvästi oikeudenmukaisuutta, vaan mahdollisesti yhtä hyvin vaikkapa kostonhalua, kateutta ja katkeruutta. Lisäksi jos vääryys on systeemistä eli kaikkiläpäisevää ja se on hyödyttänyt systeemiä, johon kaikki yksilöt väistämättä kuuluvat, *kaikki* yksilöt ovat jossain mielessä sekä syyllisiä vääryyteen että vääryydestä hyötyjiä.

Tämä kieli siitä, että perisyntioppi tai sen sekulaarit muunnelmät eivät ole erityisen hedelmällisiä lähtökohtia yhteiskunnalliselle muutokselle. Näin tulkitun perisyntiopin pohjalta päädytään helposti kahteen helppoon, mutta ongelmalliseen toimintamalliin. Ensinnäkin voimme päätyä asettamaan yksilöitä toisiaan vastaan (tämä perustuu hankalaan arvioon siitä, kuka on saanut eniten hyötyä ja kuka vähiten) sen sijaan, että heitä houkuteltaisiin yhteistyöhön. Toiseksi voimme passivoitua, koska meidän vallassamme ei ole tehdä asioiden parantamiseksi yhtään mitään, koska todelliset ongelmat ovat systeemisiä eivätkä yksilöistä riippuvaisia. Passivismi olisi loogisempi seuraus, mutta se on käytännössä hankalampi, joten ihminen valitsee helpomman manikeolaisen vaihtoehdon, joka jakaa maailman pimeyden ja valon lapsiin.

Sovitus ja valinta

Vahvan perisyntiopin seurauksena on armo-oppi, joka luo epäjatkuvuuden vanhan ja uuden maailman tai minuuden välille. Katolinen ja ortodoksinen teologia on pyrkinyt pitämään protestantteja tarkemmin kiinni asteittaisen muutoksen ideasta, jossa minuuden jatkuvuus vanhan ja uuden minän välillä säilyy eheämpänä. Jos vanha minä on kokonaan synnin turmelema, se on tuhottava kokonaan ja sen tilalle on luotava uusi minä. Vanhaa minää ei siis voi parannella ja korjailla, vaan se on tuhottava (mystiikan teologia puhuu kirjaimellisesti 'annihilaatiosta').

Jos sama idea siirretään sekulaariin ajatteluun, tuloksena on vallankumouksellinen poliittinen teoria. Rakenteita voidaan uudistaa vain tuhoamalla ne. Niitä ei voi parantaa vähittäin. Kuuluisa esimerkki on Mario Savion puhe opiskelijaliikkeen mielenosoituksessa Berkeleyssä vuonna 1964, joka on omalle ajallemme tuttu esimerkiksi Linkin Parkin kappaleesta "Wretches and Kings", jonka alkuun on samplattu katkelma puheesta: "On aika, jolloin koneen toiminta muuttuu niin vastenmieliseksi, ja tekee sinusta sydämeltäsi niin sairaan, että et voi enää osallistua sen toimintaan! Et voi edes passiivisesti osallistua! Ja sinun täytyy laittaa kehosi vaihteiden ja pyörien, vipujen, kaikkien laitteiden päälle – ja sinun on saatava se pysähtymään!" Suomessa vastaavaa henkeä löytyy vaikkapa Agit Propin sanoituksista.

Sekulaareissa pelastustarinoissa ei ole selkeää sovituksen mekanismia, jolla yksilöitä voitaisiin siirtää kadotettujen joukosta pelastettuihin. Tämä ymmärrettävää, koska synty ei varsinaisesti sijaitse yksilössä vaan yksilöt ylittävässä järjestelmässä ("koneessa"), ja koska ajattelumalli hylkää transendentin toimijan suorittaman pelastusekonomisen aktin, kuten kristinuskossa.

Appelbaumin mukaan tämä johtaa omassa kulttuurissamme julkisiin riitteihin, joissa edellytetään jatkuvia anteeksipyyntöjä, mutta jotka eivät enää palvele sovinnon syntyä, koska anteeksiantamuksella ei ole järjestelmässä mitään paikkaa. Yksilön hengellinen ja moraalinen tila on ainaisesti fiksattu. Koko diskurssin tarkoitus on vain "rangaista ja puhdistaa" yhteisö ei-toivotuista henkilöistä.

Vaikka yksilö ei voikaan omalle tilalleen mitään, hän voi kumminkin yrittää omaksua uuden uskomusjärjestelmän. Kvasiuskonnollista pelastustarinaa ei kuitenkaan voi lähestyä argumenttien keinoin. Rudolf Hess

totesi, että ”Hitleriä ei voida käsittää järjellä, vaan ainoastaan sydämellä”. Frankfurtin koulukunnan edustajat puolestaan väittivät, että heidän filosofiansa on ylijärjellistä. Yritykset arvioida sitä joidenkin konkreettisten todisteiden valossa on jo itsessään osoitus siitä, että henkilö on vielä väärän tietoisuuden vallassa ja aatteen vihollinen. Ainoa hyväksytty tapa lähestyä totalistista aatetta, on omaksua se kääntymyksen kautta.

Kääntymyksen jälkeenkään henkilö ei voi koskaan olla varma, että hän on oikeasti pelastettujen joukossa, koska totaaliseen valtaan pyrkivä järjestelmä alkaa nopeasti kääntyä sisäänpäin ja puhdistaa omia rivejään. Esimerkiksi neuvostoaikana ei ollut mitenkään yllättävää, että gulagiin heitetty ihmisparka kohtasi samassa vankileirissä oman kuulustelijansa tai tuomarinsa.

Totalitaarisilla liikkeillä on aina omat mestarinsa ja heitä seuraava valitujen valaistuneiden yksilöiden joukko, jolle on uskottu tehtäväksi johtaa yksinkertaiset massat paratiisiin. Sekä Maon Punainen kirja, Kommunistinen manifesti että kansallissosialistiset tekstit perustuvat hierarkkiselle mallille, jossa ylemmällä tietoisuudella varustetut kouluttavat ja ohjastavat niitä, joilta vastaava valo puuttuu. Frankfurtin koulukunnan filosofien teksteissä valitun ”intelligentsian” erottaa massoista oikea tietoisuus eli tietty tapa katsoa maailmaa. Ironista on, että pyrkimys hierarkioista vapaaseen maailmaan edellyttää raudanlujien hierarkioiden (joiden ajatellaan olevan vain väliaikaisia) luomista, mikä kosmisen oikeudenmukaisuuden perusteksteissä avoimesti tunnustetaankin.

Jokaisen intentionaalisen yhteisön, oli kyseessä sitten uskonto, poliittinen puolue, partiolippukunta tai kokkikerho, perustehtävä on tehdä ero ryhmään kuuluvien ja kuulumattomien välillä. Uskontoja on erityisesti viime aikoina kritisoitu siitä, että ne synnyttävät vastakkainasetteluja ihmisryhmien välillä. Tätä kutsutaan pragmaattiseksi argumentiksi uskontoja vastaan, joka eroaa episteemisistä argumenteista siinä, että nyt vedotaan uskontojen huonoihin seurauksiin eikä uskonnollisten oppien notkuviin perusteisiin. Kuitenkin jos uskonnot ovat luonteeltaan huonosti toimivan kognitiivisen järjestelmän sivutuotteita, ei edellä mainittua ongelmaa voi rajata koskemaan vain uskontoja ja voidaan myös olettaa, että samat ongelmat esiintyvät todennäköisesti missä tahansa ihmisyyhteisössä.

Paratiisi

Mao innosti alamaisiaan yhteiskunnan Suuren Harppauksen iskulauseella: ”kolme vuotta kovaa työtä ja kymmenen tuhatta vuotta autuutta!” Kuten tiedämme, odotettu autuus realisoitui maanpäällisenä helvetinä. Meidän voi olla helppo naureskella sekulaarin eskatologian röyhkeimmille ilmene-mismuodoille, mutta samalla on kuitenkin hyvä muistaa, että nämä kau-hut eivät ole ajallisesti kovin kaukana ja esimerkiksi Kiina pitää yllä keski-tysleirejä edelleenkin. Lisäksi jos ne nousevat jokaiselle meistä yhteisistä ajattelumuodoista, ne ovat lähempänä meitä kuin oma sydämemme. Olisi siis naivia uskotella itsellemme, että nämä ajat eivät voi koskaan palata. Tai että oma vilpittömyytemme varjelee meidät niiltä ylilyönneiltä, joihin jokaikinen taivaaseen kurkottanut järjestelmä 1900-luvulla sortui.

Raamatun kuvaukset kuolemanjälkeisestä paratiisista ovat hyvin niuk-koja. Jo Hegelistä ja Marxista alkaen vasemmistolainen utopianismi on ollut tässä suhteessa raamatullista. Sekulaarista paratiisista ei osata sa-noa juuri mitään konkreettista eikä myöskään niistä mekanismeista, jotka saattavat paratiisiin voimaan. Samoin Jumalan valtakunta on aika hämärä käsite, vaikka Uusi testamentti siitä paljon puhuukin. Sen toteutuminen on kuitenkin kokonaan Jumalan teko ja ihminen on ensisijaisesti sen kohde eikä sen subjekti.

Materialistisessa ajattelussa Jumala korvautuu ihmisellä, mutta muuten asia pysyy samana. Nyt on vain ihmisryhmä A:n tehtävä poistaa ne esteet, jotka ihmisryhmä B on luonut. Maailma ikään kuin pitää sisällään paratii-sin, ja sitä peittää vain ihmisten tekojen ohut nöyhtä, joka täytyy puhaltaa pois – ja sen jälkeen paratiisi tulee todeksi aivan itsestään.

Meille voi olla vaikea kuvitella, millainen on se paratiisi, joka nousee vanhan maailman tuhkasta. Meille on helppoa kuvitella, millainen on se maailma, joka on hitusen verran parempi kuin nykyinen ja jossa on aa-vistuksen verran enemmän oikeudenmukaisuutta kuin tässä maailmassa. Intuitiivisesti tuntuisikin siltä, että on helpompaa motivoida ihmisiä toimi-maan tämän hitusen verran oikeudenmukaisemman maailman puolesta kuin hahmottoman utopian puolesta.

Hoffer esittää, että ääriajattelu puree parhaiten ihmisiin, joilla yhtäältä on asiat melko hyvin, mutta joilla toisaalta on tieto siitä, että toisilla on jotain enemmän kuin heillä. Ihmiset, joiden elämä on vain puhdasta selviytymistä,

eivät ole kiinnostuneita mistään muusta kuin perustarpeista. Vallankumouksen suunnittelu onkin ollut pitkälti keskiluokan huvia.

Mutta miksi utopistinen ajattelu saa joukot liikkeelle, kun taas arkinen sosiaalidemokratia turruttaa mielen? Kuuluisassa lyhyessä esseessään "How to be a Conservative-Liberal-Socialist" Kolakowski esittää, että ihmiset syleilevät järjettömiä utopioita siksi, että ne lupaavat onnea, kun taas realistiset filosofiat eivät tätä koskaan tee ja siksi ne eivät kiinnosta ihmisiä. Mistä tiedämme, että maailmanpalon jälkeinen maailma ei ole enemmän Mad Maxin kuin Star Trekin kaltainen? Emme me tiedäkään. Mutta Star Trekin maailma vetoaa meihin. Siksi jotkut ovat valmiita ottamaan massiivisenkin riskin, varsinkin jos he kokevat, että heillä ei ole mitään menetettävää.

Paradoksit

Teologiassa, ja varsinkin luterilaisessa teologiassa, ajaudutaan usein paradokseihin, jolloin yhtä aikaa joudutaan myöntämään ja kieltämään sama väite. Kosmisen oikeudenmukaisuuden uskonto onkin tässä mielessä hyvin "luterilainen", koska sen sisälle syntyy vastaavanlaisia paradokseja. Paradoksien luonteeseen kuuluu, että vaikka niihin periaatteellisella tasolla pitäydyttäisiinkin, ne käytännössä aina ratkeavat jollain tavalla. Seuraavassa nostan esiin kaksi tällaista paradoksia sekä niiden käytännön ratkaisun:

Sekulaarien pelastustarinoiden paradoksit:

Eskatologia

Pessimismi: koko maailma on täydellisen turmeltunut

Optimismi: maailma on korjattavissa

Ratkaisu: maailma pelastetaan tuhoamalla se

Soteriologia

Universalismi: pelastus koskee kaikkia

Manikeolaisuus: osa ihmisistä on lähtemättömästi turmeltuneita

Ratkaisu: turmeltuneet on tuhottava

Molemmat ylläkuvatut paradoksit päätyvät käytännön tasolla jonkinlaiseen väkivaltaiseen ratkaisuun ja ylläkuvatuista lähtökohdista niillä ei oikeastaan edes ole muuta vaihtoehtoa. Tästä syystä Solzenitzynin ja Shafarevichin arviot sosialismista ”kuolemankulttina”, jossa gulagit eivät ole anomalia vaan järjestelmän keskeinen osa, lienevät oikeansuuntaisia.

Maailmankuvien taustalla olevia metatason valintoja voidaan kuvata myös seuraavan päättelyketjun avulla.

1. Taju oikeudenmukaisuudesta eli siitä mitä maailma voisi olla (paratiisi).
2. Taju epäoikeudenmukaisuudesta eli siitä millainen maailma on (perisynti).
3. Valinta: kumpi on perustavampaa, oikeudenmukaisuus vai epäoikeudenmukaisuus?
4. Jos oikeudenmukaisuus, niin järjestelmästä tulee idealistinen (koska oikeudenmukaisuus ei realisoidu missään puhtaasti).
5. Jos epäoikeudenmukaisuus, niin järjestelmästä tulee empiirinen (koska järjestelmää voi uudistaa vain suhteessa tietoon siitä millainen maailma on).
6. Idealismi edellyttää valaistuneiden joukkoa, joka palauttaa maailman alkutilaansa (valinta).
7. Empiria edellyttää yhteisöllistä ja kumuloituvaa tietoa, jonka avulla yhteisön käytänteitä muutetaan.
8. Idealismi edellyttää vallankumousta (sovitus).
9. Empiria edellyttää yhteistoimintaa.
10. Jos idealismi unohtaa empirian, muutoskeinot eivät vastaan todellisuutta. Seurauksena on väkivalta.
11. Jos empiria unohtaa ideaalin, se tyytyy vallitseviin oloihin. Seurauksena on passivoituminen.

Tämän artikkelin puitteissa ei ole kuitenkaan mahdollista luonnostella sitä millainen olisi kristillisen teologian näkökulmasta perusteltu poliittisen teologian malli. Totean vain, että sen tulisi yhdistää elementtejä traagisesta ja voideltujen visiosta, kuitenkin kallistuen traagiseen suuntaan.

En ole väittänyt, että oikeudenmukaisuuden tavoittelussa olisi sinänsä jotain väärin. Päinvastoin. Kirkko ei voi kutsua itseään Kristuksen kirkoksi, jos se ei pyri kohti tätä päämäärää. Samalla kirkko on aina tunnistanut sen

vaaran, kuinka tässä ajassa korkeimmatkin ideaalit poikkeuksetta korruptoituvat. Mitä korkeampi ideaali, sen pahempaa jälkeä syntyy sen lankeemuksesta. Kirjailija James Baldwinin sanoin: "Kukaan ei ole niin vaarallinen kuin se, joka kuvittelee olevansa sydämeltään puhdas, sillä hänen puhtautensa on kaiken epäilyksen ulkopuolella."

Traagikko hyväksyy sen, että maailma ei ole kokonaan pelastettavissa ja että sinne jää aina varjopaikkoja. Lisäksi hän ymmärtää, että taivaantavoittelu manaa usein esiin maanpäällisen helvetin. Traagikko taistelee oikeudenmukaisemman maailman puolesta, mutta tietoisena siitä, että se hyvä, jonka hän haluaa realisoida, voi synnyttää myös jotain paha.

Mutta missä omassa yhteiskunnassamme käytännössä näkyy yllä kuvattu vaihtoehtoinen pelastustarina? Olen tietoisesti halunnut kuvata ilmiötä yleisellä tasolla ja historiallisten esimerkkien kautta, jotta emme takertuisi heti joihin yksittäisiin ilmiöihin ja jämähtäisi kiistelemään, mitä ne pohjimiltaan ovat tai eivät ole.

Nostan kuitenkin esiin muutamia konkreettisia esimerkkejä. Sosiaalisesta mediasta sanotaan, että se on uskonto, joka ei tunne sovituksen ideaa tai kirkko, joka ei tunne anteeksiantamusta. Se on häpeäpuu ja giljotiini, jonka avulla erityisellä pyhyydellä siunatut voivat poistaa pahan keskuudestaan.

Ekokatastrofi ajaa varsinkin nuoria toivottomuuteen ja näköalattomuuteen, joka voi saada radikaalit ideologiat näyttämään houkuttelevilta. Tästä vinkkelistä inhimillinen elämä alkaa helposti näyttää syövältä, joka on tuhoava ennen kuin se tuhoaa emäntänsä. Apokalyptinen tulkinta tulevaisuudesta voi saada aikaan vaikutelman, että kaikki on sallittua ja mikään ei ole väärin, jos päämäärä on riittävän hyvä.

Erilaiset yhteiskunnalliset keskipakoisvoimat, jotka edesauttavat yksilöiden syrjäytymistä, voivat pimentää yksilöltä hänen oman toimijuutena ja mahdollisuudet vaikuttaa omaan elämäänsä edes jossain määrin. Seurauksena on avuttomuuden tunne, jossa yksilö alkaa kirotta maailmaa vaikeuttaen samalla omia mahdollisuuksiaan tehdä elämälleen yhtään mitään. Mielestäni rakenteellisten syntien korostaminen yksilön oman käytöksen kustannuksella voi johtaa samankaltaiseen kohmeloon. Tähän tilaan joutu- neet ihmiset ovat alttiita erilaisille ääriajattelun muodoille, jotka tarjoavat yksinkertaisen lääkkeen maailman vaivoihin. Yhteiskunnan ja kirkon on syytä tehdä kaikkensa, että mahdollisimman vähän ihmisiä joutuisi tähän noidankehään, mutta lopulta yksilön itsensä on tehtävä valinta tuhoisan kierteen katkaisemisesta.

Vaativammasta kirjallisuudesta pitäville voin suositella Sören Kierkegaardin klassikkoteosta *Kuolemansairaus*, joka kuvaa tuskaisen tarkasti sitä ajatteluprosessia, joka esiintyy pelastuskertomuksena, mutta joka onkin syvimmiltään kauhutarina. Vaikka olen tässä tekstissä käyttänyt ehkä tarpeettomankin raflaavia, ja samanaikaisesti vaarallisen kuluneita, poliittisen historian esimerkkejä, Kierkegaard tarjoaa oivaltavan analyysin siitä, miltä sama prosessi näyttää silloin kun yksilö kääntyy yhä tiukemmin sisäänpäin omaan itseensä.

Nyt kuitenkin on siirryttävän sekulaarien pelastustarinoiden tarkastelusta varsinaisesti uskonnollisiin pelastustarinoihin, joissa niissäkin oikeudenmukaisuus näyttelee keskeistä osaa.

Transsendentti kosminen pelastus

Juutalais-kristillisen eskatologian yksi keskeisistä teemoista on aina ollut toivo oikeudenmukaisuuden lopullisesta toteutumisesta. Jo ennen kristillistä aikaa tämän toivon realisoituminen alkaa siirtyä tästä maailmasta tulevaan maailmaan. Tässä elämässä meillä on vain paratiisin nimi, muttei paratiisia itseään. Sen toteuttaa Jumala yksin historian lopussa.

Uusi testamentti sisältää karkeasti ottaen kahdenlaisia kuvauksia pelastuksesta. Yhtäältä Jumala näyttää haluavan koko kosmoksen sovitusta ja palautumista alkuperäiseen harmoniaan (Hes. 18:23; Joh. 3:16; Tim. 2:4; 2. Piet. 3:9; Kol. 1:20). Toisaalta ajan lopulla osa luoduista suljetaan pelastuksen ulkopuolelle (2. Tess. 1:9; Matt. 25:46). Näitä kahta linjausta ei ole koitettu harmonisoida ja konsiilitason määritelmistä olennaisin lienee epämääräisesti muotoiltu Origeneen universalismin hylkääminen Konstantinopolin toisessa konsiilissa vuonna 553.

Teologianhistoriassa on ollut kuitenkin vahva kannatus ns. infernalismilla, jonka mukaan osa ihmisistä joutuu helvettiin, sinne jouduttuaan sieltä ei ole mahdollista päästä pois, helvetissä ihminen kärsii syntiensä tähden, ja helvetin kesto on ikuinen. Esimerkiksi Augustinus opettaa, että kadotus ”on Jumalan valtakunnasta häviämistä, karkotustuomio Jumalan valtiosta, vieraantumista Jumalan elämästä, elämää ilman sitä Jumalan valtavaa ja suloista hyvyyttä, jonka hän on tallettanut häntä pelkääville ja jonka hän suo häneen turvaaville. Tämähän on jo niin valtava rangaistus, että mitkään

tuntemani tuskat eivät ole siihen verrattavissa, vaikka ne kestäisivät miten kauan tahansa. Kadotettujen kuolema on siis ainaista ja loputonta. Se on osattomuutta Jumalan elämästä ja on yhteistä kaikille kadotetuille.” Luterilainen tunnustus ottaa annettuna infernalistisen perusratkaisun ja sama opetus toistetaan esimerkiksi Katolisen kirkon katekismuksessa.

Kuitenkin Augustinus oli tietoinen, että monet eivät kannattaneet infernalismia. Hän kirjoittaa, kuinka “[t]urhaan siis muutamat ja jopa useat ihmiset uskovat inhimillisen säälin liikuttamina, että ikuisen kadotukseen tuomittujen rangaistus ei olisikaan loputonta ja keskeytyksetöntä piinaa. He eivät kuitenkaan suoraan opeta vastoin Raamattua, vaan pehmentävät ankaria lauseita ja vääntävät opetusta lempeämmäksi omien tuntemustensa mukaan. Heidän mielestään Raamattu käyttää tässä vain kovaa kieltä ja asia on todellisuudessa toisin. He sanovat, että eihän Jumala unohda armoaan eikä sulje armahdustaan vihansa alle.” Näitä lempeämielisiä olivat useat kirkkoisät, joiden mukaan universaali pelastus oli ainakin mahdollinen. Heitä olivat muun muassa Origenes ja Gregorios Nyssalainen. Syitä universalistiseen ajatteluun oli luonnollisesti monia, joista vähäisin ei ollut ajatus oikeudenmukaisuuden toteutumisesta.

Universaalin pelastuksen idea nousee luonnollisesti Jumalan ominaisuuksista. Jumala on kaikkivaltias ja armollinen sekä perimmäinen syy sille, miksi jotain on ylipäättään olemassa. Augustinolaisen perinteen mukaisesti pelastus on myös Jumalan lahjaa, johon ihminen ei voi ansiollisella tavalla osallistua. Jumala siis lahjoittaa pelastavan uskon kenelle hän haluaa. Jumala siis voisi lahjoittaa uskon kaikille, mutta infernalismi edellyttää, että hän ei näin tee. Kalvinistinen traditio myöntää tämän nikottelematta: Jumala ei tahdo pelastaa kaikkia. Luterilainen teologia päättyy samaan johtopäätökseen, mutta kieltäytyy sanomasta ääneen lopputulemaa. Käytännössä kalvinistinen ratkaisu vältetään vetoamalla mysteeriiin; tarkemmin sanottuna siihen, että me emme voi täysin ymmärtää sitä, millaista on Jumalan oikeudenmukaisuus. Tämän ratkaisun ongelma on kuitenkin se, että Jumalan ominaisuuksista ei puhuta johdonmukaisesti. Luterilainen vanhurskauttamisoppi edellyttää käsityksen Jumalan vanhurskaudesta ja rakkaudesta, jonka mukaan Jumalan rakkaus on äärettömästi enemmän kuin inhimillinen rakkaus, muttei kuitenkaan sen vastainen. Samaan aikaan sidotusta tahdosta nouseva ennaltamääräämisoppi edellyttää, että Jumalan oikeudenmukaisuus voi olla inhimillisen käsityksen vastainen. Modernin luterilaisen teologian haasteena onkin antaa vastaus tähän dilemmaan.

Infernalismiin liittyvät älylliset ja moraaliset ongelmat ovat ilmeisiä. Miksi ajallisesta ja rajallisesta synnistä annetaan ikuinen rangaistus? Yritykset vedota Jumalan majesteettiin synnin raskauttavuuden perusteena törmäävät Jumalan ominaisuuksiin: eikö Jumalan majesteettinen hyvyys edellyttäisi, että hän kykenee antamaan suurenkin synnin anteeksi?

Teologianhistoriassa rankaisuun perustuvat helvettikäsitykset ovatkin tehneet tietä tahtoon perustuvalla helvetille. Syynä jonkun kadotukseen joutumiselle ei ole Jumalan tahto tuomita, vaan ihmisen itsensä haluttomuus tulla sovitetuksi Jumalan kanssa. Tällöin helvetin ovet ovat siis lukitut sisältä päin.

Tällainen helvettikäsitys on astetta ymmärrettävämpi, mutta sekään ei ole täysin ongelmaton. Jotta sitä voitaisiin pitää ymmärrettävänä, olisi voitava selittää kuinka ihmisille on mahdollista valita ikuinen ero Jumalasta. Jotta valinta olisi aito valinta, ihmisen pitää tietää mitä hän valitsee. Useimmille ihmisille tämä ei ole laisinkaan selvää.

Kuinka on ymmärrettävissä, että ihminen, joka todella tietää mistä valinnassa on kyse, voi vastustaa loputtomasti Jumalaa, joka on täydellinen hyvyys ja kauneus? Tämä tuntuisi edellyttävän joko niin syvää turmelusta, että kyseinen yksilö on täydellisen kyvytön tunnistamaan minkäänlaista hyvyyttä hyvänä. Sama ongelma koskee niin sanotun primaalisynnin ongelmaa: kuinka Lucifer täydellisenä olentona, jolla oli täydellinen jumalayhteys, voi tehdä synnin? Primaalisynnin ongelma on kimurantti ja sitä ovat etevät teologit käsitelleet muualla, päätyen kuitenkin siihen lopputulemaan, että asiaan on erittäin hankalaa saada mitään ratkaisua. Jos väistämme nyt tämän ongelman ja ajattelemme ihmistä, joka täyttää yllä kuvatun korruption määrän, tarkoittaa tämä, että Jumalan on täytynyt luoda olento, joka on absoluuttisen paha tai joka kykenee muuttumaan absoluuttisen pahaksi. Tällainen ihminen olisi itseasiassa paholaistakin pahempi keskiaikaisen enkeliopin valossa. Pahojen enkeleitten kohtalo perustuu Jumalan päätökseen, joka sinetöi kunkin enkelin kohtalon eli paha enkeli ei voi koskaan enää muuttua hyväksi. Tällaista sinetöintiä ei tapahdu ihmisen kohdalla, vaan kadotettu ihminen valitsisi ikuisesti, joka hetki yhä uudelleen, eron Jumalasta.

Sekä infernalismi että annihilaatio-oppi kieltävät lopullisen kosmisen oikeudenmukaisuuden toteutumisen. Ainakin osa siitä lähtökohtaisesti Jumalan luomasta hyvästä, joka on tullut synnin turmelemaksi, ei koskaan löydä tietään takaisin Jumalan valtakuntaan.

Voiko hyvä Jumala sallia sen, että hänen luomansa olento jää lopullisesti eroon hänestä? Luulen, että tähän kysymykseen vastaaminen periaatteellisella tasolla on varsin hankalaa. Kukapa meistä on pätevä arvioimaan mitä Jumala voi ja ei voi tehdä? Vaikka meille voi olla psykologisesti hankalaa kuvitella olentoa, joka ikuisesti valitsee vihata totuutta, hyvyttä ja kauneutta, vaikka hänelle paljastetaan niiden todellinen olemus niin, että hän tietää mitä valitsee ja mitä hän hylkää, tässä ei kuitenkaan ole loogista ristiriitaa. Tämänkaltainen tilanne ei siis ole mahdoton, vaikka se vaikuttaakin epätodennäköiseltä. Monien pyhien henkilöiden kokemus omasta itsestään on ollut hämmästyttävää siitä, kuinka he toistuvasti valitsevat pahuuden siitäkin huolimatta, että he ovat tulleet tietoisiksi hyvyydestä. Helvetin ja ikuisesti hylätyksi tulemisen funktio kristillisessä narratiivissa on olennainen. Se tuo mukanaan vakavuuden ja itsereflektion, joka liittyy aiemmin käsiteltyyn korruptoituneeseen uskonnolliseen impulssiin, joka on kaikille ihmisille yhteinen. Helvetti eivät ole "ne toiset ihmiset", vaan hyvän ja pahan raja kulkee jokaisen ihmisen oman sydämen lävitse, ei ihmisryhmien lävitse.

Viimeaikaisista universalismin puolustuksista ortodoksiteologi David Bentley Hartin kirja *That All Shall be Saved* on vakuuttavin. Kirja-arviossaan toinen merkittävä ortodoksiajattelija Andrew Louth kuitenkin toteaa, että Hart argumentoi universalismin puolesta samankaltaisella rautaisella loogiikalla kuin Calvin argumentoi kaksinkertaisen predestinaation puolesta. Louth epäilee, että ehkä tämänkaltainen logiikka ei ole paras keino lähestyä koko kysymystä.

Katolisen kirjailija G.K. Chestertonin mukaan "on välttämätöntä toivoa kaikkien sielujen parasta; on myös täysin oikeutettua ajatella kaikkien sielujen pelastuvan. Se on oikeutettua, mutta toiminnan ja edistyksen asiaa se ei oikeastaan aja." Hän toteaa kuinka monet uskonnot ja filosofiat edellyttävät mekanistisen käsityksen maailmasta, jossa asioiden on pakko käydä toteen juuri tietyllä ennaltamäärätyllä tavalla. Kristinusko näkee kuitenkin elämän, ei deterministisen koneen toimintana, vaan seikkailuna ja kertomuksena, josta emme tiedä miten se päättyy. Chesterton esittääkin, että "kristillinen moraali ei perinteisesti ole sanonut ihmiselle, että hänen sielunsa joutuu kadotukseen, vaan että hänen täytyy pitää varansa, ettei niin käy. Kristillisen moraalien mukaan on siis väärin kutsua ihmistä kirotuksi (*damned*). On kuitenkin tinkimättömän hurskasta ja filosofista kutsua häntä kirottavaksi (*damnable*)."

Käytännön tasolla kysymys pelastuksesta ja oikeudenmukaisuudesta palautuu kysymykseen pelastusvarmuudesta. Hartin mukaan vain universalismi tarjoaa todellisen pelastusvarmuuden, ja jopa "toiveikas universalismi" (voimme toivoa kaikkien pelastusta, muttemme julistaa sitä) jää tästä vajaaksi. Absoluuttinen ja erehtymätön pelastusvarmuus, jota Hart tuntuu tavoittelevan, on kuitenkin leimallisesti protestanttisen kristillisyyden erityispiirre. Teologianhistoriallisesti tämä on ollut vähemmistönäkemyks. Sekä läntisen että itäisen teologian piirissä tyypillisin näkemys on ollut konjekturaalinen varmuus: en voi olla absoluuttisen varma, mutta voin silti kuitenkin luottaa Jumalan hyvyteen. En tarkkaile omaa uskoani, vaan Jumalan lupauksia. Kun astun Jumalan tuomioistuimen eteen, luotan, että tuomari on paitsi oikeudenmukainen, myös rakastava. Kaikki mikä on tätä enemmän, voi olla vain pyrkimystä tulla Jumalan kaltaiseksi, tietää hyvä ja paha.

Pohdintakysymyksiä

- Kumpi on tärkeämpää, totuus vai oikeudenmukaisuus? Voiko toista olla ilman toista?
- Kuuntele Agit Propin kappale "*Kenen joukoissa seisot?*". Kuinka vastaisit laulussa esitettyyn haasteeseen?
- Mitä haasteita liittyy yhtäältä universalismiin ja toisaalta infernalismiin kirkon opetuksessa?

Kirjallisuus

- Appelbaum, Anne (2021). The New Puritans. *The Atlantic* 10. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice-canceled/619818/> (luettu 9.2.2022).
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
- Arendt, Hannah (2016). *Totalitarismin synty*. Tampere: Vastapaino.
- Augustinus, Aurelius (2004). *Usko, Toivo, Rakkaus: Käsikirja Laurentiukselle*. Helsinki: Kirjapaja.
- Brooke, Africa (2021). An Open Letter: Why I'm Leaving the Cult of Wokeness. <https://ckarchive.com/b/d0ueh0h67mpd>. (luettu 9.2.2022)
- Chesterton, G. K. (2014). *Oikea Oppi (Orthodoxy)*. Turku: Savukeidas.
- Crisp, Oliver D. (2015). On Original Sin. *International Journal of Systematic Theology* 17:1, 252–266.
- Hamid, Shadi (2021). America without God. *The Atlantic* 4. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/04/america-politics-religion/618072/> (luettu 9.2.2022).
- Hart, David Bentley (2019). *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven: Yale University Press.
- Hoffer, Eric (2010). *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper.
- Jay, Martin (2020). *Splinters in Your Eye: Essays on the Frankfurt School*. New York: Verso.
- Kolakowski, Leszek (2008). *Main Currents of Marxism: The Founders – the Golden Age – the Breakdown*. London: W & W Norton.
- Kolakowski, Leszek (2012). *Is God Happy? Selected Essays*. London: Penguin.
- Kunnas, Tarmo (2013). *Fasism in lumous*. Atena.
- Louth, Andrew (2020). That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation by David Bentley Hart (Review). *Journal of Orthodox Christian Studies* 3:2, 232–235.
- Marcuse, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1970). Repressive Tolerance. *A Critique of Pure Tolerance*. Ed. Wolff, Robert & Wolff, Paul & Moore, Barrington & Marcuse, Herbert. Boston: Beacon Press, 81–123.
- McWhorter, John (2021). *Woke Racism: How a New Religion Has Betrayed Black America*. New York: Portfolio.

- Shafarevich, Igor (1980). *The Socialist Phenomenon*. New York: Harper & Row.
- Solzhenitsyn, Alexandr I. (2012). *Gulag: Vankileirien saaristo*. Helsinki: Silberfelft.
- Sowell, Thomas (1996). *The Vision of the Anointed: Self-Congratulation as a Basis for Social Policy*. New York: Basic Books.
- Sowell, Thomas (2007). *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles*. New York: Basic Books.y
- Sowell, Thomas (2012). *Intellectuals and Society*. New York: Basic Books.
- Stanley, Jason (2018). *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. New York: Random House.
- Whitfield, James (2014). Refusing Marcuse: 50 Years after One-Dimensional Man. *Dissent* Fall/2014. <https://www.dissentmagazine.org/article/refusing-marcuse-fifty-years-after-one-dimensional-man> (luettu 9.2.2022).

4 Rukous





Pelastus ja rukouksen taito

Anna-Kaisa Inkala

”Koko sydämeistäni minä sinua kiitän, sinua minä soitollani ylistän – sinua, en muita jumalia. [...] Kun huusin sinua, sinä vastasit, annoit sydämeeni voimaa ja rohkeutta.” (Ps. 138:1,3)

Johdanto

Astun kirkkoon matkallani eteläisessä Saksassa. Edessäni näen lukemattoman määrän kynttilöitä, joita kävijät ovat sytyttäneet. Pienet liekit loistavat rukouksina läheisten ja omien pyyntöjen puolesta. Sytytän oman kynttiläni, ja liitän sen muiden joukkoon. Valo laajenee, hiljennyn hetkeksi. Oppaasta luen, että barokkitaiteella koristeltu Wieskirche on erityisesti lasta toivovien pyhiinvaelluskohde.

Rukous on elämää ja olemista Jumalan kasvojen edessä. Se yhdistää eri kirkkokuntien ja hengellisten yhteisöjen kristittyjä. Koronapandemian aikana rukoileminen lisääntyi kaikkialla maapallolla. Myös meillä pohjoisessa rukouselämä uudistui vastaamaan hartauselämän nälkään ja janoon. Tämä on näkynyt syntyneinä tuoreina rukouksina, digitalisaation avulla toteutettuina jumalanpalveluksina sekä uusina hengellisyyden muotoina, jotka hyödyntävät teknologisia innovaatioita ja mobiilisovelluksia.

Rukous on voima, jota kukaan ei voi hallita tai tuntea täysin. Kukaan ei voi myöskään kirjoittaa rukouksesta tyhjentävästi, onhan se aiheena rannaton. Tässä artikkelissa tarkastelen, miten pelastus ja rukous kuuluvat yhteen.

Ehkäpä voin samalla auttaa lukijaa uusiin oivalluksiin rukouksesta, joka on uskonelämän ydintä. Mystiikan historian kautta kuljen kirkon rukousperinteeseen ja tuon esiin sitä muokanneita ihmisiä. Heidän opetuksensa rukouksesta virvoittaa sieluja myös nykypäivänä.

Kirjoittaessani olen muistanut Kirkon tutkimuskeskuksen tutkija Maarit Hytöstä, joka ehti osallistua vain ensimmäiseen tämän synodaalikirjan toimituskunnan kokoukseen. Hänen poismenonsa pysäytti meidät työtoverit, mutta sai myös liikkeelle energiaa rukoilla Maaritin ja hänen läheistensä puolesta. Tapahtui sekä pysähtyminen että liike. Käännyimme itseämme suuremman puoleen, hänen, jonka käsissä ovat elämä ja kuolema. Suruviesti ikään kuin alleviivasi, miten Jumala tarjoaa meille rukousyhteyttä, josta saamme lohdutusta ja voimaa. Sen avulla saatamme nähdä todellisuuden Jumalan valossa.

Jumala kutsuu ihmisen vuoropuheluun

Rukous on kristityille luonnollinen elämäntapa ja kokonaisvaltaista toimintaa. Katekismus määrittelee sen sydämen puheeksi Jumalan kanssa, mikä on yhtä luonnollista hengelliselle elämälle kuin hengitys ruumiille. Clemens Aleksandrialainen puolestaan vastasi kysymykseen rukouksen merkityksestä jo 100-luvulla: ”Rukous on vuoropuhelua Jumalan kanssa”. Jumala on luonut meidät ja tarkoittanut, että puhumme hänelle. Rukouksessa voimme ilmaista itsemme Jumalalle ja kohdata hänet todellisena ja elävänä.

Keskusteluun ja dialogiin Jumalan kanssa meitä ohjaa Sanan kautta vaikuttava Pyhä Henki. Dialogilla tarkoitetaan yleisessä kielenkäytössä kahden tai useamman ihmisen vuoropuhelua erotukseksi monologista, yksinpuhelusta. Dialogissa Jumala on aloitteentekijä – pelastuksen tekijä, sillä hän lahjoitti meille Pelastajan, Kristuksen – ja odottaa meiltä siksi vastausta. Vastaamme Jumalan kutsuun, kun tunnemme, että hän on hyvä ja rakastava eli uskomme häneen. Haluamme tulla lähelle Jumalaa ja muodostaa pysyvän persoonallisen Minä-Sinä -suhteen, sellaisen, josta Martin Buber on kirjoittanut.

Martti Luther viittaa varhaisen kirkon opettajiin ja pitää rukousta aivan olennaisena osana sitä tekemistä, joka on uskon, toivon ja rakkauden harjoittamista. Se on työtä, josta kirkko voidaan tunnistaa. Rukous vie meitä niin sisään- kuin ulospäin. Se vie meitä ensiksikin yksinäisyyteen ja hiljaiseen sydämen rukoukseen, joka on Jumalan kohtaamista sydämessä, ihmisen olemassaolon ytimessä, sanojen ja ajatusten tuolla puolen. Toiseksi rukous on kristittyjen välistä yhteyttä. Se vie meitä kohti lähimmäisiä ja maailman kärsimystä. Rakkauden tekojen suuntautuminen lähimmäisen parhaaksi on seurausta Jumala-suhteen perustana vaikuttavasta uskosta. Kolmanneksi rukous on yhteyttä eri kirkkokuntien ja erilaisten perinteiden välillä, kuten Heikki Kotila on kirjoittanut. Kaikki kristityt voivat rukoilla yhdessä ja toistensa puolesta.

Rukous ei ole ominaista vain kristityille. Kaikkien suurten uskontojen ytimessä ovat rukous, palvonta ja ylistys. Rukouksen tavat vaihtelevat, mutta sisällöt ovat samankaltaisia. Rukouksissa pyydetään parantumista, varjeltumista ja suotuisia ilmoja. Moni sellainenkin ihminen, joka ei koe itseään erityisen uskonnolliseksi tai hengelliseksi, rukoilee ainakin joskus elämässään.

Rukouksen auttava voima

Jumala puhuu ihmisille monin tavoin. Hän voi kehottaa avaamaan Raamatun ja lukemaan. Hänen kutsunsa voi tunnistaa sisäisenä levottomuutena ja kaipauksena pyhyyteen niin kuin tapahtui kirkkoisä Augustinukselle. Rukouksen harjoitus alkaa kuitenkin usein toden teolla vasta vaikeuksien, sairauden ja kärsimyksen keskellä. Silloin, kun inhimillinen turva käy riittämättömäksi.

Ihmiskunnalla on pandemian niin kuin ilmastonmuutoksenkin myötä kokemusta elämän arvaamattomuudesta ja tarpeesta turvautua tieteen lisäksi johonkin ihmistä suurempaan. Tuo transsendentaalinen on Jumala. Hän on meidän yläpuolellamme ja rajallista ajatteluamme suurempi – liian mahtava, jotta voisimme määritellä ja tuntea hänet täysin. Emme voi sovitaa häntä inhimillisiin mittoihin yrityksistämme huolimatta.

Kristinuskon Jumala on kuitenkin myös immanenttinen eli äärettömän lähellä meitä. Hän on ajan ja paikan rajojen tuolla puolen – ja silti koskettaa

meitä! Sen vuoksi hänen rakastavassa läsnäolossaan on aina jotain sanoin kuvaamatonta. Jumala, joka tuli maailmaan Jeesuksessa Kristuksessa ei ole kenenkään ohjailtavissa. Hänen Henkensä, joka nosti Jeesuksen kuolleista, elää nyt meissä: ”Hänessä me elämme, liikumme ja olemme” (Ap.t. 17:28).

Kristillisessä perinteessä nimenomaan hätä ajaa ihmisen huutamaan avuksi Jumalan nimeä ja pyytämään pelastusta. Silloin rukous tapahtuu kuin itsestään. Alkukirkossa kristittyjä kutsuttiin yksinkertaisesti Jumalan nimen avuksi huutajiksi. Avun huutaminen nousee Raamatun sanasta, joka käskee ja kehottaa ihmistä vastaamaan Jumalan puhutteluun, ”Abba, Isä.” Erämaaisien kerrotaan toistaneen psalmin jaetta ”Jumala, pelasta minut, Herra, riennä avukseni” (70:2). He tahtoivat, että nämä avuksi huutamisen sanat syöpyvät heidän mieleensä ja toistuvat lakkaamatta. Mutta jos ihminen ei koe tarvetta huutaa, hän voi myös huokaista tai olla hiljaa. Silloinkin Jumala kuulee.

Kutsuun rukoilla sisältyy vaativa ulottuvuus, joka perustuu Jumalan toiseen käskyyn: ”Älä turhaan lausu Herran, sinun Jumalasi nimeä.” Jumala suorastaan pakottaa ihmistä rukoilemaan ja kääntymään hänen puoleensa. Vuoropuheluun lähtemiselle on velvoite, joka ankkuroi rukoilemisen Jumalan yhteyteen. Jumalan nimi on pyhä ja sen vuoksi häntä tulee kiittää ja ylistää. Rukoilemisen perustuminen Jumalan sanaan ja käskyyn tekee siitä ihmiselle kuuluvan tehtävän, jolla hän ei voi kuitenkaan hakea ansioita itselleen.

Käskyyn rukoilla liittyvät suuret lupaukset, sillä Jumala on luvannut, että saamme sen, mitä rukoilemme. Näköala pelastukseen avautuu, sillä Jumala sanoo: ”Avuksi huuda minua hädän päivänä, niin minä tahdon sinut pelastaa” (Ps. 50). Rukoilijoina voimme luottaa siihen, että Jumala kuulee ja antaa sen mitä pyydämme (Matt. 7:7–8).

Lutherin mukaan oikean rukouksen edellytyksenä on usko. Sanojen pelkkä hokeminen ilman uskoa on turhaa. Vasta uskosta nousevassa rukouksessa Jumala vaikuttaa meidän kanssamme ja meidän kauttamme. Rukous on kallisarvoinen lahja, joka on, kuten sanottua, yhtä välttämätöntä hengelliselle elämälle kuin hengitys ruumiille.

Rukous ja Raamattu

Kirkon hengellisessä elämässä rukousta on ohjattu ruumiin, hengen ja mielen kurinalaisena toimintana niin kuin muissakin uskonnoissa. Rukousta voi harjoittaa ruumiin toimintana, sillä rukous voi olla ääneen lausuttu tai laulettu ja fyysisin elein ilmaistu akti Jumalan puoleen. Kristillisiin rukoustapoihin kuuluu ruumiillinen ulottuvuus: ulkonainen keskittyminen, ristinmerkin tekeminen ja kumartaminen sekä käsien yhteen liittäminen, jonka moni meistä on oppinut jo lapsuuden iltarukouksessa.

Rukous on kuitenkin ensisijaisesti kielellistä, sillä Jumala on läsnä maailmassa myös kielen välityksellä. Vanhassa testamentissa kohtaamme juutalais-kristillisen Jumalan, jonka ilmestyminen ihmiselle on ennen kaikkea verbaalista. Luomiskertomuksen mukaan Hän loi maailman sanoiltaan (1. Moos. 1). Jumala loi ihmisen elämään yhteydessään, tapahtui mitä hyvänsä. Hänen äänensä puhutteli Aadamia ja Eevaa sen jälkeen, kun he olivat maistaneet kiellettyä hedelmää (1. Moos. 3).

Jumala on yhteydessä maailmaan sanoillaan ja puhuu ihmisten kieltä profeettojen ja sanansaattajiensa kautta. Hän puuttuu maailman tapahtumiin historian eri vaiheissa ja antaa tehtäväksi viestinviejilleen julistaa inhimillistä tietoa täydempää viisautta. Mooseksen, Aamoksen, Jeremian ja muiden viestinviejiksi kutsuttujen omat taidot olivat merkityksettämiä, sillä Jumala antoi heille sen mitä heidän tuli kansalle puhua. Ihmisen osana on kuulla ja asettua Samuelin tavoin Jumalan palvelijana Herran eteen (1. Sam. 3:9) tai olla kuulematta kutsua.

Uudessa testamentissa Jumala on Sana eli Logos, joka on lahjoittanut meille itsensä Jeesuksessa Kristuksessa. Jumalan Poika on itsensä antava rakkaus, joka on antanut maailmalle suurimman lahjansa. Jumalan Pojassa Sana tuli lihaksi ja eli meidän ihmisten keskellä. Sana on elävää ja Jumala puhuttelee meitä siinä. Vaikka Jumala ilmaisee itsensä meille ja voimme tuntea hänet, on hän aina jotain enemmän kuin havaintomme ja tietämisemme. Voimme tuntea salatun Jumalan rukouksessakin vain rajallisesti.

Jeesus opetti, miten tärkeää on rukoilla ja antoi esikuvan vetäytymällä yksinäisyyteen rukoilemaan. Hän opetti oppilailleen Isä meidän -rukouksen, kun nämä eivät tieneet, miten rukoilla. Tämä *rukousten rukous* on siksi erityisasemassa kaikkien kristillisten rukousten joukossa. Jeesus myös kehotti oppilaitaan rukoilemaan aina, koskaan lannistumatta: ”Tottahan

sitten Jumala hankkii oikeuden valituilleen, jotka päivin ja öin huutavat häntä avuksi” (Luuk. 18:7).

Uudessa testamentissa tapaamme opetuslasten lisäksi monia ihmisiä, joiden oli luonnollista rukoilla. Paavali viittaa kirjoituksissaan sekä miehiin että naisiin, jotka rukoilivat ja profetoivat (1. Kor. 11:4). Sosiaaliset normit eivät estäneet sitä, että myös naiset saattoivat ääneen rukoilemalla osallistua Jumalan palvelemiseen ja ylistämiseen. Apostolien teoista voimme lukea niistä, jotka olivat omistautuneita rukoukselle. Naisten profeetallinen puhe ja rukous kuuluvat ja näkyvät Luukkaan evankeliumissa, jossa Elisabetin ja Marian kohtaaminen osoittaa Jumalan olevan läsnä heidän kanssaan. Elisabet ”täynnä Pyhää Henkeä” siunaa raskaana olevaa Mariaa ja hänen kohtunsa hedelmää. Tämä vahvistaa Mariaa ja hänen tehtävänsä Jeesuksen äitinä (Luuk. 1:41–45). Kuvaukseen profeetta Hannasta kuuluu, että hän paastosi ja rukoili (Luuk. 2:37).

Apostoli Paavali kehottaa kristittyjä jatkuvaan rukoukseen: ”Toivokaa ja iloitkaa, ahdingossa olkaa kestäviä, rukoilkaa hellittämättä” (Room. 12:12). Hän toistaa kehotuksen rukoilla lakkaamatta ja opastaa kiittämään kaikesta (1. Tess. 5:17–18). Se tarkoittaa sitä, että rukouksen tulee olla mukana elämän kaikissa hetkissä ja ikään kuin sulautua meihin niin, että työmme ja elämämme muuttuu rukoukseksi. Työelämän ja muiden velvollisuuksien keskellä yhteyden Jumalaan ei tarvitse olla aina tietoisista. Olennaista on, että olemme avoimia ja suostumme ottamaan nykyhetken lahjana – tai haasteena – Jumalalta.

Kuvallinen kokeminen

Sanallisen Jumalan ilmestymisen rinnalla kristillisessä rukouselämässä tunnetaan myös visuaalinen Jumalan kokeminen. Rukous tuo ihmisen Jumalan kasvojen eteen ja hänen valaisuunsa. Tämä sisältää näkemyksen Jumalan ja ihmisen suhteen läheisyydestä ja vastavuoroisuudesta kuten meidän ihmisten kesken, kun katsomme toisiamme silmiin. Jo antiikin kreikkalaisessa filosofiassa katse oli kontemplatiivisen ajattelun ytimessä, sillä kauneuden kokeminen oli sen katsomista (*theoria*). Teorian merkityksen miellämme älylliseksi, mutta siinä on mukana näköhavaintoon liittyvä kokemuksellisuus. Varhaisille opettajillekin niin idässä kuin lännessä katselu oli rukousta

ja kontemplaatiota. Se oli kaksitahoista toimintaa, jossa katselija osallistuu katselun kohteeseen. Katselun kautta Jumalan valtakunnan todellisuuteen osallistuminen on mahdollista hengelliselle ihmiselle kaikkialla. Rukoilija katselee ihmetellen Jumalan suuria tekoja. Sielun silmin Jumalan voi kohdata kaikessa luodussaan. Varsinkin luomakunnan kauneus ja ikonit herkistävät havaitsemaan Luojan näkymättömän läsnäolon ja ylistämään häntä.

Jumalan katsominen saattoi olla hengellisen täyttymyksen välittömin muoto myös juutalaisuudessa, vaikka se olikin harvinaista ja ihmiseltä jopa kiellettyä, niin että ihmisen tuli Jumalan läsnä ollessa peittää kasvonsa tai heittäytyä kasvoilleen maahan. Vanhan testamentin mukaan Jumalan näkivät ”kasvoista kasvoihin” vain Mooses ja Jaakob.

Kristittyjen keskuudessa näkemisen ja visuaalisen ilmestymisen on ajateltu liittyvän hengelliseen täydellistymiseen. Ne ovat voineet olla muutakin kuin Jumalan näkemistä. Raamatun apokalyptiset ilmestykset ovat luoneet voimakasta kuvastoa tulevista tapahtumista ja sisältävät näkyjä lopunajoista niin kuin taivasten valtakunnastakin. Kiehtovia ja pelottavia näkyjä ovat nähneet myös mystikot. Tuonpuoleisuuden murtautuminen tämänpuoleiseen todellisuuteen tuo heidän mukanaan viestin, jonka tarkoitus on saada aikaan hengellinen muutos ja moraalinen käänne elämässä.

Rukous opettaa rukoilijaa

Rukoilemisen taitoa oppii parhaiten rukoilemalla. Rukoilla voi aivan yksinkertaisesti ja yksinään Jumalan kanssa. Päivi Huuhtanen-Somero pitää hengellisen harjoituksen ”puhtaana” perusmuotona juuri konstailematonta hiljentymistä rukoukseen: ”Riittää se, että mahdollisimman paljon etsii hiljentymiselle tilaa ja aikaa, jotta voi kuulostella Jumalan sanaa, itseään ja olemassaoloaan maailmassa.” Moni kuitenkin kaipaa ohjausta ja toisten rukoilijoiden tukea rukouselämässään. Siihen antavat vastauksia retriitit ja muut kirkkojen rukoushiljaisuutta vaalivat toimintamuodot sekä hengellinen kirjallisuus.

Rukous itsessään opettaa rukoilijaa, sillä rukouksessa ihminen pääsee osalliseksi Jumalan antamasta opetuksesta. Jumala ohjaa rukouksen kautta ihmistä. Mihin? Kohti pelastusta. Rukousharjoituksessa voi ottaa avuksi Raamatun kohdat, mietiskelyn tai muistiinpanojen kirjoittamisen. Tärkeintä

on kuitenkin tulla Jumalan kasvojen eteen ja keskittyä siihen, mikä on olennaista. *Hengellisten harjoitusten* aloituksessa Ignatius Loyola esittää varsin perinteisen näkemyksen ihmisen elämän perimmäisestä tarkoituksesta: Ihminen on luotu ylistämään, kunnioittamaan ja palvelemaan Jumalaa ja pelastamaan siten sielunsa. Sen vuoksi tehtävämme on kiittää ja ylistää Jumalaa joka päivä hänen luomisensa lahjoista.

Kiitollisuutta voi opetella yksinkertaisesti avaamalla aistit elämän ihmeellisyydelle. Lapsen olemus, silmujen aukeaminen, linnunlaulu – tämä kaikki ympärillämme kertoo elämän pyhydestä. Kauneus herättää kiitoksen ja ilon elämän lahjasta. Se virittää ihmisen ottamaan vastaan Jumalan hyvyyden, sillä Jumala on hyvyyden ja kauneuden lähde. Usko voi avata silmät näkemään kauneutta sielläkin, missä järki ei sitä näe.

Kirjoitetun ja puhutun kielen lisäksi Jumala lähestyy ihmistä musiikissa. Musiikilla on kyky rakentaa silta tästä maailmasta toiseen. Erityisesti virret ja hengelliset laulut herättävät ihmisen turvautumaan Jumalaan ja hänen rakkautensa ylenpalttisuuteen. Ne ovat itsessään rukousta. Perinteisen virsirunouden kaavan mukaan viimeistään virren viimeisessä säkeistössä avautuvat taivasnäköalat. Näin rukoukseen tulee vahvasti mukaan pelastuksen toivo:

*Luodut, te Herra kiittäkää, äänenne
lauluun liittäkää: Halleluja, halleluja!
Aurinko, päivän valkeus, kuu, tähtitarhain
kirkkaus, kiitä Herra, kiitä Herra!
Halleluja, halleluja, halleluja.*

*Ihminen, ristin kantaja,
anteeksi kaiken antava,
kiitä Herra! Halleluja.
On täällä tuska, ahdistus,
taivaassa rauha, kirkkaus.
Kiitos Herran! Kiitos Herran!
Halleluja, halleluja, halleluja. (Virsi 455:1,5)*

Tämä ei muuta sitä tosiasiaa, että kristityn elämässä on aina myös vaikeuksia ja vastoinkäymisiä. Hengellinen elämä voi käydä rutikuivaksi ja rukous heikentyä olemattomiin. Rukoileminen voi herättää erilaisia järjellisiltä

tuntuvia vastalauseita. Miksi rukoilemme, jos näemme, että rukouksista huolimatta vaikeudet, maailman epäoikeudenmukaisuus ja lähimmäisten kärsimys jatkuvat? Kaikkivaltiaana Jumala tietää ilman rukouksiammekin, mitä tarvitsemme ja mitä olemme pyytämässä. Tällaiset vastahankaiset ajatukset ovat haitallisia, sillä ne aiheuttavan häiriön vuoropuheluun ihmisen ja Jumalan välillä. Ihminen ei pysty näkemään sitä kokonaiskuvaa elämästä, jonka Jumala tuntee. Ihminen pakenee Jumalaa kuin jo kertomuksessa paratiisista. Ihminen pakenee, jottei hänen tarvitsisi asettua Jumalan eteen kohtaamaan omaa itseään, syyllisyyttään sekä vastuutaan lähimmäisestä ja maailman tilasta.

Jos rukous muuttuu epätydyttäväksi ja ikäväksi, voi se johtua siitä, että rukouksesta on tullut yksinpuhelua. Puhumme Jumalalle, mutta emme kuuntele, mitä sanottavaa hänellä on meille. Kenties hän tahtookin meidän toimivan?

Rukouselämän syventäminen

Ympäriämme on kaiken aikaa ärsykeitä ja aktiviteetteja, mikä ruokkii levottomuutta. Mieleemme työntyy saman aikaisesti monenlaisia impulsseja. Silmiimme ja korviimme tulvii nopeatempoisesti havaintoja, jotka turruttavat aistejamme. Hälinän ja kiihkeärytmisen elämän keskellä on etsittävä yksinkertaisuutta ja harjoitettava keskittymistä. Nykyään on tarjolla monia tapoja hiljentää vauhtia erilaisissa retriiteissä tai itseilmaisuun ja -tutkiskeluun liittyvillä erityiskursseilla. Osa menetelmistä on peräisin eri uskonnoista tai ne ovat täysin maallisia mietiskelytekniikoita.

Hengellisessä perinteessä neuvotaan etsimään sisäistä tasapainoa hiljaisuudesta, levosta ja yksinäisyydestä. Viipymällä näissä hetkissä ja tiloissa omat ajatukset vaimenevat ja oleminen tulee tärkeämmäksi kuin suorittaminen. Ruumiilla on tässä tärkeä osansa, onhan ihminen yksi sielullinen ja ruumiillinen kokonaisuus. Mietiskely koskettaa näitä molempia, kuten kirkon rikas rukousperinne osoittaa. Ruumiin eleet ja liike tukevat keskittymistä ja sisimmän kuuntelemista.

Lisää käytännön keinoja rukouselämän syventämiseen tarjoaa keskiajan mystiikan teologia. Mystiikalla tarkoitetaan henkilökohtaisen uskonnollisen kokemuksen kautta saatavaa välitöntä tietoa Jumalasta. Nykyisin käytetään

samassa yhteydessä yleisesti termiä spiritualiteetti. Molemmissa kuvataan kristityn sisäisiä, yksilöllisiä kokemuksia Jumalasta ja tuohon kokemukseen liittyvää rukousta ja toimintaa. Terminä mystiikka on nyky muodossaan peräisin vasta uudelta ajalta, mutta ilmiöt, joihin se viittaa olivat osa antiikin ja keskiajan kulttuuria: syvä hengellinen harjaantuminen, Kristukseen eläytyminen ja Jumalan vaikutuksille altistuminen sekä kontemplatiiviselle elämälle omistautuminen. Ne täydensivät messuihin ja hetkipalveluksiin keskittyvää liturgista hengellisyttä.

Kristillisen mystiikan alkuperäinen merkitys on Jumalan rakkauden salaisuudessa (*mysteri*). Huomio kohdistuu Jumalan ilmoitukseen Jeesuksessa Kristuksessa. Jumalan salaisuuden etsiminen on Kristuksen etsimistä. Hänet kohdataan läsnä olevana sanassa ja ehtoollisen sakramentissa. Mystiikassa pysytään kirkon yhteydessä, sillä se ei poikkea kirkon opetuksesta.

Peruskokemus mystiikassa on, että ihmisen tuntema luonnollinen minä ei ole hänen todellinen minänsä. Oman identiteetin etsintä kuuluu mystikoilla syvälliseen uskonnolliseen elämään. Identiteetin etsinnän tarve on aikakaudesta riippumatonta ja koskettaa samalla tavalla oman aikamme ihmistä kuin keskiajankin sääntökuntalaista. Ihminen etsii todellista minäänsä, joka ei ole hänen itsensä tai muiden luoma keinotekoinen minäkuva vaan Jumalassa lepävä todellinen minä.

Mystiset kokemukset kertoivat siitä, että todellisuus on enemmän kuin mitä näemme, kuulemme, maistamme, haistamme tai voimme koskettaa. Tosi todellisuus lepää jumalallisella perustalla, jota etsijä voi lähestyä kristillisessä perinteessä rukouksen ja meditaation avulla. Mystinen yhteys Jumalaan muuttaa ihmistä sisäisesti niin, että se näkyy hänen jokapäiväisessä elämässään suhteessa toisiin ihmisiin ja koko luomakuntaan. Ihminen herää elämään ja valpastuu. Hän ei pakene pois maailmasta, vaan on vahvasti läsnä ympäristössään ja vaikuttaa siihen teoillaan aktiivisesti.

Rukouksen malleja

Keskiaikaisissa luostareissa ja sääntökunnissa kehittyi malleja ja ohjeituksia kristillisen uskon syventämiseen. Perinteeksi muodostui meditaatio (lat. *meditatio*), joka tarkoittaa mietiskelyä, pohdintaa ja uskonnollis-mystistä tarkastelua. Meditaatio on käytössä myös maailman eri uskonnoissa.

Tarkastelun kohteena oleva pyhä teksti tai muu väline vaihtelee uskonto-perinteestä riippuen.

Kristilliseksi meditaation tekee se, että mietiskelyssä käytetään Raamatun tekstejä, virsiä tai kristilliseen perinteeseen kuuluvia kertomuksia pyhimyksistä ja pyhistä paikoista. Ne kaikki ovat hengellistä ravintoa, jota pureksitaan, jauhetaan ja suorastaan *märehditään* (*ruminatio*) kuin heinää syövä karjaeläin ravintoaan, niin että siitä tulee erottamaton osa elimistöä. Meidän ei tule vain lukea ja kuulla Jumalan sanaa ja muuta kristilliseen traditioon kuuluvaa ainesta, vaan syödä sitä ja niin kuin nautitun ravinnonkin kohdalla, sulateltava sitä mietiskelemällä päivän mittaan.

Keskiaikaisista benediktiiniluostareista on lähtöisin nelivaiheinen rukousperinne, johon kuuluvat ensiksikin Raamatun lukeminen (*lectio*), sanan mietiskely (*meditatio*) ja rukoileminen (*oratio*). Keskiaikaisen rukouksmallin tavoitteena oli saavuttaa jatkuvaksi ja sanattomaksi muuttuneen rukouksen kautta neljäs vaihe, vapaan rukouksen tila, ”kristillinen syvämietiskely” (*contemplatio*). Tämä malli luo alustan mystiselle kokemukselle ja mystiikan teologialle.

Martti Luther sai vaikutteita keskiajan uskonnollisesta kulttuurista ja Augustinukseen pohjautuvasta filosofisesta ajattelusta. Olihan hän ollut pitkään luostarissa augustinolaisveljenä. Siksi on luonnollista, että luterilaisessa perinteessä tunnetaan sama vanha rukouselämän malli. Lutherilla nelivaiheisessa mallissa *contemplation* tilalle tuli kuitenkin kiusaus (*tentatio*). Hänen näkemyksensä mukaan Jumala saa aikaan ihmisessä sisäisen muutoksen viemällä hänet sellaiseen kokemukseen, jota ihminen ei itse tahdo. Jumalan ”vieraan työn” tarkoituksena on, että kokemus ahdistuksesta, kärsimyksestä ja kiusauksesta, ”rististä” ajaa ihmistä evankeliumin luo ja saa hänet rukoilemaan.

Erityisen syvästi Lutheriin vaikutti Kristus-keskeisen mystiikan perinne. Siinä olennaista oli Kristuksen seuraaminen (*imitatio Christi*), johon kuului yksinkertainen elämäntapa, köyhyys ja eläytyminen Kristuksen kärsimykseen ristillä. Hengellisessä elämässä korostui lisäksi seurakunnan yhteinen jumalanpalvelus, messu. Lutherin teologiassa Kristus on todellisesti läsnä ehtoollisen leivässä ja viinissä. Ehtoollisen sakramentin kautta Kristus elää kristityssä ja muuttaa häntä sisältäpäin.

Tuomo Mannermaa on korostanut, miten luterilaisessa perinteessä seurakunnan yhteisen jumalanpalveluksen on jatkuttava arkeen ja siinä harjoitettavaan henkilökohtaiseen meditaatioon. Tässä ”yksityisessä”

jumalanpalveluselämässä ei ole ajan ja paikan rajoja. Jumalan sana painuu ihmisen sydämeen ja alkaa valaista hänen persoonansa keskusta. Läsnä on Pyhä Henki, joka rukoilee ihmisessä ja muuttaa häntä sisäisesti. Meditaation voima ja vaikutus perustuu siihen, että mietiskeltävän sanan sisältönä on Kristus. Jumalan sana on väylä, jonka kautta rukoukseen tulee hengellisesti osalliseksi Kristuksesta. Ihmisen ja Jumalan välille muodostuu *unio*, jossa rukoukseen osallistuu itse Pyhään Kolminaisuuteen.

Lutherin käsitys hengellisen elämän kehityksen lähtökohdista on uudistuksellinen ja poikkeaa keskiajan mystiikasta, jossa Jumalalyhteyden nähtiin tapahtuvan pitkän hengellisen harjaantumisen tuloksena. Lutherilla inhimillisesti rakennellun Jumala-suhteen sortumisesta ja ahdistukseen joutumisesta on mukana pelastava todellisuus, itse Kristus. Yhdistymisessä Kristuksen kanssa ihminen tulee osalliseksi tälle kuuluvista ominaisuuksista, kuten uskosta, rakkaudesta, viisaudesta, rauhasta, ilosta ja hyvyydestä. Sanansa kautta Jumala muuttaa ihmistä sisäisesti ja syvästi olemukseltaan Jumalan Sanan, Kristuksen kaltaiseksi. Pyrkimys tähän ei kuitenkaan Lutherin mukaan poista ihmiseltä kiusauksia ja kärsimyksiä, vaan pikemminkin johtaa tuntemaan ne elämässään.

Lutherin jälkeen mystiikan asema ei ollut enää yhtä vahva luterilaisessa teologiassa, kun kehityskulku vei sen pois katolisuudesta. Mystiikkaa ei silti täysin kielletty edes puhdasoppisuuden aikana. Virsirunoilijana tunnettu Johann Gerhard ja monet muutkin sen ajan teologit ovat todisteena tästä. Protestanttisissa kirkkokunnissa mystiikasta tuli erityisesti pappien kirjoittamaa, jolloin naisten uskonnollinen ajattelu jäi tältäkin osin pitkäksi aikaa sivuun. Pietismi korjasi tilannetta. Se syntyi elävän uskon ja hurskauden korostuksesta vastustamaan puhdasoppisuutta, josta se irtautui kirkolliseksi uudistusliikkeeksi. Pietismi tarjosi myös naisille teologian marginaalissa alueen, jossa he saattoivat kirjoittaa ja ilmaista uskonnollista kokemusmaailmaansa. Eteenkin virsirunoilijoiden joukossa on ollut myös naisia. 1700-luvulla esiintyy naisia kirjoittamassa yksittäisiä tekstejä, mutta kokonaisuudesta tuotannosta heidän kohdallaan ei voi puhua. 1800-luvulta tiedetään jo useita virsiä julkaisseita naisia, kuten virsikirjaankin päässyt Lina Sandell.

Kirkon mystikoita

Tunnetuimpiin mystikoihin kuuluva Avilan Teresa (1515–1582) on kirjoittanut yhteydestään Jumalaan omaelämäkerrallisessa kirjassaan *Sisäinen linna*. Teosta vuodelta 1577 voidaan pitää Teresan hengellisenä testamentina. Se on kuin johdatus mystiikan spiritualiteettiin ja rukousopas, jossa teoreettinen ajattelu yhdistyy käytännöllisellä tavalla omakohtaiseen kokemukseen.

Teresa uskoi eletystä elämästä otettujen esimerkkien voimaan kuten muutkin kokemuksellisen spiritualiteetin edustajat. Heihin lukeutuu Teresan ohella dominikaanimaallikko Katariina Sienalainen (1347–1380), joka niin ikään korosti teologiassaan Jumalan ja ihmisen rakkaudellista vuorovaikutusta mystiikan vanhan perinnön tapaan. Näiden kahden naisen omaelämäkerrallisuudella oli teologiset perusteet, sillä itsetuntemus ja kokemusten tutkiskelu oli tapa syventyä aistimusten takaiseen todellisuuteen ja oppia tuntemaan Jumalaa.

Sisäisessä linnassa Teresa tarkastelee sielun ja Jumalan suhdetta sairausvuoteeltaan käsin. Fyysisen heikkouden tila on kuin pysäytys ja merkki Jumalalta syventyä hengellisyyteen. Sairastumisen kautta kutsun hengellisyyteen koki moni muukin mystikko, muun muassa fransiskaanisääntökunnan perustaja Franciscus Assisilainen (1181/1182–1226) ja Juliana Norwichlainen (1342–k.1416 jälkeen), jonka teologisen julistuksen taustalla oli viikon mittainen intensiivinen sairastaminen ja paranemisen aikana saadut ilmestykset.

Toeksessaan Teresa käyttää trinitaarista teologista kehystä näyttääkseen, miten Jumala valaisee ja muuttaa uskovan elämän. Rukouselämän lisääminen mahdollistaa sen, että uskova pääsee yhä syvempään ja inttiimpään kanssakäymiseen Jumalan kanssa. Teresa kuvaa tätä matkana sisäisen linnan huoneistojen kautta ulkokehältä sisimpään keskukseen, missä Jumala asustaa.

Jumalan todellinen läsnäolo vaikuttaa mystikossa niin, että näkökulma maailmaan ja koko elämäntapa muuttuvat pysyvästi. Teresan tai muidenkaan mystikkojen kohdalla ei ollut kyse haihtuvista kokemuksista ja elämyksistä vaan pitkäjänteisestä harjoituksesta rukouksen taidossa. Rukous on aina harjoittelua, se on Teresallekin kuin keskustelu, joka jatkuu lakkaamatta. Sisäinen rukous ei näytä hänestä muulta kuin ystävälliseltä

seurustelulta ja ahkeralta keskustelulta Jumalan kanssa, jonka tiedämme rakastavan meitä.

Teresan kuvaama kristityn yhdistyminen Jumalaan tarkoittaa kristillisessä rukousperinteessä henkilökohtaisen mystisen kokemuksen kautta saavutettua välitöntä tietoa Jumalasta. Tässä hengellisessä tiessä on erilaisia vaiheita puhdistautumisesta valaistumiseen eli hengellä täyttymiseen. Lopulta rukoilijan tie kulkee harvoista ja lyhyesti koetuista yliluonnollisista aistimuksista unioksi, pysyväksi liitoksi Jumalan kanssa. Nämä mystiset kokemukset ovat osittain samoja kuin Uuden testamentin kuvaukset Pyhän Hengen armolahjojen vaikutuksista (vrt. Ap.t 2:1–21).

Kirkon perinteessä on tehty tarkkoja erotteluja yliluonnollisten armolahjojen ja muiden yliluonnollisten ilmiöiden välille, sillä ne ovat myös aiheutaneet hajaannusta kristillisissä yhteisöissä. Olennaisena yliluonnollisten kokemusten tunnistamisessa on pidetty sitä, että todelliset armolahjat palvelevat kristittyjen yhteisöä. Ne luovat yhteenkuuluvuutta, rauhaa ja armollisuutta ihmisten välille, kun taas pahojen henkien aikaan saamien lumeilmiöiden jälkivaikutuksena on levottomuus, ylimielisyys ja riitaisuus.

Yliluonnollisten lahjojen tunnistamisen avuksi Paavali viittasi hengen hedelmiin, jotka näkyvät yksinkertaisuutena, nöyryytenä ja kärsivällisyytenä (Gal. 5:22–23). Tämä ajattelu näkyy hänen kertomuksessaan omasta taivasmatkastaan kolmanteen sfääriin. Matka on huikea, todellisuuden rajat ylittävä kokemus, mutta Paavali kertoo siitä varovaisesti ja pyrkii jopa häivyttämään itseään kokijana käyttämällä osittain kolmatta persoonaa kerronnan keinona (2. Kor. 12:2–4).

Kristityillä on edelleen kaipausta mystisyyden siivittämiin kokemuksiin ja yliluonnolliseen. Mystikoita kannattaakin lukea myös tänä päivänä, sillä he opettavat meille uskonelämän rikkauksia ja varoittavat vähään tyytymisestä hengellisessä elämässä. Heihin niin kuin mystiikkaan ylipäätään liitetään turhaan tietty salaperäisyyden tuntu. Mystikot eivät ole vain harvoja etuoikeutettuja, jotka ovat saaneet erityisen hengellisen kyvyn. Meistä jokaiselle on annettu sama Jumalan välittömän kokemuksen mahdollisuus. Mystikoita olemme me kaikki, jotka rukoilemme. Tämä oivallus perustuu Riitta ja Seppo A. Teinosen määritelmään, jonka mukaan jokainen rukoulija on mystikko, sillä rukous on Jumalan toimintaa, Pyhä Henki rukoilee meissä. Pyhän Hengen rukous on meissä tapahtuva hengityksen kaltainen perusrukous.

Rukous ja lähimmäinen

Armollinen Jumala, sinun hyvytesi ravitsee meitä joka hetki. Avaa silmäme näkemään lähimmäistemme hätä ja korvamme kuulemaan heidän pyyntönsä. Rohkaise meitä sanoin ja teoin välittämään rakkauttasi ja kantamaan vastuuta koko luomakunnastasi. Kuule meitä Poikasi Jeesuksen Kristuksen, meidän Herramme tähden. Aamen. (Pieni rukouskirja)

Jumalan äänen kuunteleminen johdattaa rukoilemaan lähimmäisten puolesta. Kokemus Jumalan rakkaudesta synnyttää rakkautta toisiin ihmisiin ja tekee ihmisestä esirukoilijan. Ohjaava vaikutus on myös kultaisella säännöllä, joka tiivistää Raamatun keskeisen eettisen sisällön. Se kehottaa kääntymään pois omasta itsestä kohti lähimmäistä ja asettumaan hänen sijaansa. On eläydyttävä ja mietittävä, mitä tahtoisin itselleni tehtävän, jos olisin samassa tilanteessa kuin joku toinen. Sääntö ohjaa toimimaan ja rukoilemaan kanssakulkijan parhaaksi. Tämän tietäminen on paljon yksinkertaisempaa kuin käytännössä säännön mukaan toimiminen.

On välttämätöntä, että viemme pyyntömme Jumalalle ja rukoilemme itsemme, perheemme ja esirukousta pyytäneiden puolesta. Esirukouksessa astumme ulos omista ympyröistämme ja suuntaamme ajatuksemme toisiin ihmisiin ja heidän tarpeisiinsa. Jätämme itsekkyytemme ja kohdistamme ajatuksemme siihen, mikä on toisille hyväksi. Puhumme kärsivien, sairaiden ja epäoikeudenmukaisuutta kokeneiden puolesta. Tuskan, rakkaudettomuuden ja väkivallan näkeminen johdattaa välittömään yhteyteen maailman hädän kanssa ja sitä kautta toimimaan rukouksessa.

Jumala tuntee pyyntömme, jotka itsessään ovat uskon ilmaus. Uskon ilmaus voi tapahtua sisäisesti, mutta se voi olla myös muille näkyvä todistus omasta vakaumuksesta. Joskus julkinen ele – vaikkapa ristinmerkin tekeminen – voi olla vaarallista. Mielessäni ovat ne kristityt, jotka ovat vainottuja oman uskonsa julkisen harjoittamisen vuoksi esimerkiksi Lähi-idässä ja Aasiassa sekä ne marttyyrit, jotka tunnemme kristinuskon historiasta.

Kirkon työssä esirukous on suuri etuoikeus ja mahdollisuus. Luther piti jumalanpalveluksen yhteistä esirukousta erityisen tärkeänä. Reformaattorille yksityisen hädästä nousevan rukouksen rinnalla esirukous on vielä kallisarvoisempi, sillä se kokoaa kaikkien ihmisten, seurakunnan ja koko kirkon hädän yhteen. Siinä ihminen asettuu kärsivän lähimmäisen paikalle

ja osallistuu samalla Kristuksen kärsimyksen. Tätä työtä eivät voi korvata mitkään muut teot.

Esirukous muuntaa ihmisen itsekkäät pyyteet yhteyden hakemiseksi ja yhteyden kokemiseksi. Se on tarkoitettu jokaiselle kristitylle. Kristittyjen rukous ei nouse Jumalan luo pelkästään papin välityksellä. Luther kuitenkin korostaa, että papin tehtävänä on nimenomaan koota kristittyjen rukoukset ja tuoda ne Jumalan eteen. Pappi toimii rukoilijana välitystehtävässä kansalta Jumalalle aivan kuin hän toimii saarnassa välitystehtävässä Jumalalta kansalle. Pappien ja piispojen tehtävä on myös opettaa kansaa, miten sen olisi osallistuttava messuun ja rukoiltava.

Papin tehtävistä ylipäätään puolet tulisi Lutherin käsityksen mukaan olla rukousta eli uskosta nousevaa Jumalan nimen kunnioittamista, avuksi huutamista, kiittämistä ja ylistämistä. Sen lisäksi papeilla on velvollisuus sydämen jatkuvaan hengelliseen rukoukseen aivan kuin varhaisilla opettajilla, jotka rukoilivat päivin ja öin. Sama koskee itse asiassa jokaista kristittyä. Hiljainen jatkuva rukous on arjen jumalanpalvelusta.

Rukous jatkuu

Rukouksessa kyse on Jumalan läsnäolossa lepäämisestä. Meidän oman rukouksemme tulee yksinkertaistua ja antaa tilaa Pyhän Hengen rukoukselle meissä. Tässä sydämen tasolla eli olemuksemme sisimmässä ytimessä tapahtuvassa hiljaisessa rukouksessa jättäydymme Jumalan läsnäoloon ja rakastavan katseen alle. Oikotietä sydämen rukoukseen ei ole, sitä on harjoitettava tietoisesti niin että suullisesti toistettu rukous laskeutuu lopulta huulilta sydämeen. Silloin rukous alkaa elää ihmisessä ilman ponnisteluja ja jatkuu Pyhän Hengen rukouksena.

Rukoillessa meille toivon mukaan kirkastuu, että kaikki mitä olemme saaneet, on peräisin Jumalalta. Jumalan olemus on rakkaus. Hän on antanut meille elämän. Rukouksen voima perustuu Kristuksen pelastustyöhön meidän puolestamme: hänen kärsimyksensä, kuolemaansa ja ylösnousemukseensa. Hän odottaa, että uskomme ja luotamme häneen. Kokemus Jumalan rakkaudesta saa ihmisen rukoilemaan Jumalalta apua pienissä ja kaikenlaisissa asioissa. Sellainen yhteys avaa elämään uuden ulottuvuuden. Silloin ihminen alkaa toimia Kaikkivaltiaan työtoverina.

Avautuu pieniä ihmeitä. Kuulen perheestä, jossa oli pitkään toivottu lasta. Miehen äiti sanoi ennen kuolemaansa rukoilevansa vielä taivaassakin sen puolesta, että perhe saisi vauvan. Hänen kuolemansa jälkeen miehen vaimo tuli raskaaksi. Tuleva isä, joka ei pitänyt itseään hengellisenä, totesi: "Eipä se kauan vienyt äidiltä." Myöhemmin pariskunta sai toisenkin lapsen. Välähdys Wieskirchestä – lasta toivovien ja lasten puolesta rukoilevien pyhiinvaelluskohde – palautuu mieleeni.

Saan laajennettua näkymää lisää. Rauhan ja oikeudenmukaisuuden rukoileminen maailmaan kohdistaa ajatuksemme maapallon tulevaisuuteen. Ilmastokriisin aikana rukouksiin kytkeytyy vakava huoli ilmastomuutoksesta ja kaikkia uhkaavasta tuhosta. Ihmisen ja luonnon elinot heikkenevät ilmastokriisin seurauksena. Ei tarvitse olla tutkija tai luonnontieteilijä, jotta voi toimia elämän rikkauden säilymiseksi planeettallamme. Jokainen voi tehdä kestäviä valintoja, jotka liittyvät ruokaan, liikkumiseen, matkustamiseen ja kierrättämiseen, vaikka kaikilla ei olekaan samanlaista mahdollisuutta vaikuttaa ilmastomuutoksen torjuntaan.

Kristityille on annettu mahdollisuus rukoilla Jumalan antaman elämän ja sen tulevaisuuden puolesta. Ei pidä lannistua huonoista uutisista, vaan lähestyä Jumalaa lakkaamatta ja nähdä, että rukouksemme muuttuvat hyvää luovaksi toiminnaksi. Rukous yhdistää maapallonlaajuisesti, rajoitta ja erotteluitta kaikkia kristittyjä tänäkin päivänä. Ja jokaisella rukoilijalla on oma ainutkertainen rukouselämänsä, niin kuin hänen koko elämänsä ja olemuksensa ovat Jumalan luomina ainutkertaiset.

Pohdintakysymyksiä

- Millaisia kokemuksia sinulla on spiritualiteetista ja rukouksesta tässä ajassa?
- Missä avautuu tilaa mystiikalle luterilaisessa perinteessämme/ seurakuntaelämässämme?
- Mikä on sinun rukouksesi tänään?

Lähteet ja kirjallisuus

- Bastman, Eeva-Liisa (2017). *Poetiikka ja pietismi 1700- ja 1800-luvun suomalaisessa virsirunoudessa*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Buber, Martin (1999). *Minä ja Sinä*. Suomentanut Jukka Pietilä. Helsinki: WSOY.
- Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat* (1998). Käännös, johdanto ja hakemistot. Helsinki: SLEY-kirjat.
- Gassmann, Günther & Hendrix, Scott (2005). *Johdatus luterilaiseen tunnustukseen*. Suomentaneet Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja.
- Holmes, Emily A. & Farley, Emily, ed. (2011). *Women, Writing, Theology. Transforming a Tradition of Exclusion*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Huhtanen, Päivi (2006). *Rukous ja piirtämisen taito*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hyllen, Susan E. (2019). *Women in the New Testament World*. New York: Oxford University Press.
- Kantala, Pirjo, Pekka Y. Hiltunen, Jaana Rönttilä & Olli Valtonen, toim. (2018). *Rukousten kirja arkeen ja juhlaan*. 2. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Katekismus* (2000). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi, hyväksytty kirkolliskokouksessa 1999. Helsinki: Edita.
- Kotila, Heikki (2009). *Pieni rukouskirja*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kärkkäinen, Pekka, toim. (2001). *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lampinen, Tapio, toim. (1988). *Rukous ja jumalanpalveluselämä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 162. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju (2007). *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki: Kirjapaja.
- Loyola, Ignatius de (1992). *Hengellisiä harjoituksia*. Käännös ja kommentaari Seppo A. Teinonen. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 128. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Mannermaa, Tuomo (1995). *Pieni kirja Jumalasta*. 2. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- McGrath, Alister E. (2012). *Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan*. 5. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Palvelkaa Herraa iloiten* (2009). Jumalanpalveluksen opas. Suomen ev. lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisu 2009:9. Helsinki: Kirkkohallitus.


- Pyhä Teresa (1981). *Sisäinen linna*. Johdanto, suomennokset, selitykset
Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.
- Raamattu* (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen
vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipli-
aseura.
- Stinissen, Wilfrid (2010). *Kristillinen syvämietiskely*. 7. painos. Suomentanut
Thea Aulo. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Teinonen, Riitta & Teinonen, Seppo A. (1990). *Keskustelua mystiikasta*. WSOY:
Porvoo.
- Vainio, Olli-Pekka, toim. (2003). *Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologi-
aan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Virsikirja* (1986). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja. Hyväksytty
kirkolliskokouksessa 1986. Helsinki: SLEY-kirjat.



Kirjoittajat ja toimituskunta

Kaisa Aitlahti	TM, pastori, varhaiskasvatuksen ja perhetoiminnan kouluttaja, STEP-koulutus, Tuusula
Mari-Anna Auvinen	dos. TT, pastori, Pakilan seurakunnan vt. kirkkoherra, Helsinki
Elina Hellqvist	TT, pastori, Kirkon lähetystyön keskuksen vs. johtaja, Espoo
Niko Huttunen	dos. TT, pastori, Kirkon koulutus ja tutkimus, vs. tutkija, Espoo
Anna-Kaisa Inkala	TT, FM, pastori, piispainkokouksen teologinen sihteeri, Helsinki
Kati Jansa	TM, YTM, pastori, diakoni, Diakonia-ammattikorkeakoulun ma. kirkon alan lehtori, Kuopio
Pauliina Kainulainen	TT, pastori, tietokirjailija, Kontiolahti
Kari Kopperi	dos. TT, pastori, piispainkokouksen pääsihteeri, Järvenpää
Veli-Matti Kärkkäinen	TT, pastori, systemaattisen teologian professori, Fullerin teologinen seminaari, Pasadena, Los Angeles, USA; ekumeniikan dosentti, HY

Marko Marttila	dos. TT, pastori, hiippakuntadekaani, Mikkeli
Sini Mikkola	TT, pastori, kirkkohistorian yliopistonlehtori, Vantaa
Isto Peltomäki	TT, pastori, tutkijatohtori, Järvenpää
Risto Saarinen	TT, FT, pastori, ekumeniikan professori, Helsinki
Terhi Törmä	TT, pastori, hiippakuntadekaani, Tampere
Olli-Pekka Vainio	dos. TT, pastori, dogmatiikan yliopistolehtori, Järvenpää
Hanna Vanonen	TT, pastori, eksegetiikan asiantuntija, Suomen Piipiseura, Espoo



Piispat kutsuvat hiippakuntansa papit ja lehtorit vähintään joka kuudes vuosi synodaalikokoukseen. Vuoden 2022 synodaalikokousten teema on Pelastus. Se haastaa pohtimaan vaativiakin teologisia kysymyksiä, joilla on merkitystä papin ja muidenkin kirkon työntekijöiden työssä. Kokouksia varten on usein kirjoitettu erillinen synodaalikirja.

Synodaalikirjan tavoitteena on antaa aineksia keskustelulle sekä mahdollistaa pelastukseen liittyvien perustavien teologisten teemojen ja työn konkreettisten kysymysten vuoropuhelu. Teos sisältää sekä analyyttistä pohdintaa teemasta että mietiskelyä henkilökohtaisten kokemusten valossa.

