



Diakonian tutkimus

Journal for the Study of
Diaconia

DTS | Diakonian
tutkimuksen seura

Dila 
Diakonialaitos Lahti

Diakonian tutkimus -aikakauskirjan toimitus

Päätoimittaja/Editor

Yliopistonlehtori, dosentti, Helsingin yliopisto

Kari Latvus

kari.latvus@helsinki.fi, puhelin 0400-9799 21

Päätoimittaja ottaa vastaa artikkelit ja muut tekstit

kirja-arvosteluja lukuunottamatta.

Toimitussihteeri/Editorial Assistant

Sosionomi YAMK **Raisa Muikku**

raisamari.muikku@gmail.com, puhelin 040-547 6166

Toimittajat/Editorial Team

TM **Tiina Ikonen**

tiina.h.ikonen@helsinki.fi

Tiina Ikonen ottaa vastaan kirja-arvostelut.

Akatemiatutkija, TT, dosentti **Anne Birgitta Pessi**

anne.b.pessi@helsinki.fi, puhelin 041-544 3424

Professori **Marjaana Seppänen**

marjaana.seppanen@ulapland.fi, puhelin 050-588 0724

Diakonian tutkimuksen toimitusneuvosto/Editorial Board

Tutkijayliopettaja, dosentti Mikko Malkavaara, Diak, Helsingin yliopisto

Professori Paavo Kettunen, Itä-Suomen yliopisto

Professori Heikki Hiilamo, Kela

Professori Sakari Hänninen, THL

Sosiaalityön professori Irene Roivainen, Tampereen yliopisto

Lehtori Kai Henttonen, Diak

Professori Juho Saari, Itä-Suomen yliopisto

Yliopettaja, koulutuspäällikkö, TtT Lea Rättyä, Diakonia-ammattikorkeakoulu

Ohjelmajohtaja, TL Antti Elenius, Helsingin Diakonissalaitos

Toiminnanjohtaja Riitta Hiedanpää, Diakoniatyöntekijöiden Liitto

Akatemiatutkija, dosentti Virpi Mäkinen, Helsingin yliopisto

Diakonian tutkimus

Journal for the Study of Diaconia



SISÄLLYS

Kirjoittajat 100

Abstracts 101

Pääkirjoitus

Kari Latvus Diakonian käsite ja teoria 103

Artikkelit

Raili Gothóni & Eila Jantunen Diakoniatyön käsitteitä 105

Esko Ryökäs Diakonissan ihanne ja oikea luonne. Esimerkki diakoniakäsityksen muuttumisesta 121

Esko Ryökäs & Juha Tahvanainen Diakonia paikkana – keskiajan ja Lutherin ”diakonia”-käsitteestä 145

Kari Latvus Karitatiivisen diakoniakäsitteen synty 164

Kirjoitukset

Anneli Pohjola, Marjaana Seppänen & Anne Birgitta Pessi Auttamistyön teoria – keskustelua sosiaalityön ja diakoniatyön teoriasuhteista 189

Heinrich Bedford-Strohm Civil Society – Welfare State – Diaconia: International Perspectives for Development 199

Johannes Eurich Theological Profile of Christian Social Services 214

Kjell Nordstokke Reflections on the Theology of Diaconia 223

Tony Addy A Lutheran World-View of Diaconia 234

Tiina Ikonen Kansainvälinen diakonia osana kirkon lähetystehtävää. Kansainvälinen diakonia Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön mietinnöissä 239

Raisa Muikku Kansainvälinen diakonia paikallisseurakunnassa – mitä se on? 248

Risto Ahonen Lähetyksen diakoninen luonne 257

Kolumni

Antti Elenius Diakonia exclusive vai inclusive 266

Kirjallisuus

Diakonia, diaconiae, diaconato: semantica e storia nei padri della Chiesa (Esko Ryökäs) 269

Matti Helin, Heikki Hiilamo, Ulla Jokela Diakoniatyö. Asiakkaan palveluksessa (Anne Immonen) 271

Bruce W. Longenecker Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World (Heikki Räisänen) 273

Diakonian tutkimus 2/2011 | kirjoittajat

Tony Addy
Head of International Education
Diaconia University of Applied Sciences
tony.addy@diak.fi

Risto Ahonen
Lähetysteologi, Suomen Lähetysseura
Dosentti, Helsingin yliopisto, teologinen
tiedekunta
risto.ahonen@mission.fi

Heinrich Bedford-Strohm
Professor, Universität Bamberg
Bischof, Evangelisch-Lutherischen Kirche,
Bayern, (2011–)

Antti Elenius
Ohjelmajohtaja
Helsingin Diakonissalaitos
antti.elenius@hdl.fi

Johannes Eurich
Professor
Institute for the Study of Christian Social
Service
University of Heidelberg
johannes.eurich@dzi.uni-heidelberg.de

Raili Gothóni
TT, Professori
Helsingin yliopisto, Käytännöllinen teologia
raili.gothoni@helsinki.fi

Tiina Ikonen
TM, tutkija
Helsingin yliopisto
tiina.h.ikonen@helsinki.fi

Anne Immonen
Diakoniatyöntekijä
Riihimäen seurakunta
anne.immonen@evl.fi

Eila Jantunen
TtL, Lehtori
Diakonia-ammattikorkeakoulu
eila.jantunen@diak.fi

Kari Latvus
Yliopistonlehtori, dosentti
Helsingin Yliopisto
kari.latvus@helsinki.fi

Raisa Muikku
sosionomi YAMK
raisamari.muikku@gmail.com

Kjell Nordstokke
Professor, Diakonhjemmet University College
nordstokke@diakonhjemmet.no

Anne Birgitta Pessi
Dosentti, akatemiatutkija
Tutkijakollegium, Helsingin yliopisto
anne.b.pesti@helsinki.fi

Anneli Pohjola
Professori
Lapin yliopisto
anneli.pohjola@ulapland.fi

Esko Ryökäs
TT, YTL, dosentti
Systemaattisen teologian yliopistonrehtori
Itä-Suomen yliopisto
esko.ryokas@uef.fi

Heikki Räisänen
Emeritusprofessori
Helsingin yliopisto
heikki.raisanen@helsinki.fi

Marjaana Seppänen
Professori
Lapin yliopisto
marjaana.seppanen@ulapland.fi

Juha Tahvanainen
Latinan tuntiopettaja
Itä-Suomen yliopisto
juha.tahvanainen@pp1.inet.fi

Raili Gothóni and Eila Jantunen,

Concepts in diaconal work

This article examines how the concept diaconal nursing (diakoninen hoitotyö) and diaconal social work (diakoninen sosiaalityö) are understood. Both concepts are used mainly (or almost exclusively) in Finland. The education and position of deacons and deaconesses are unique, including the church model and structure, economic resources, workers with competence in both society and the Lutheran Church. The material consists of 236 replies to the webropol- questionnaire sent both to deacons and deaconesses working in Evangelic Lutheran church.

Esko Ryökäs & Juha Tahvanainen,

Diaconia as a building – the concept of “diaconia” in the Middle Ages and by Luther

Luther himself did not use the word “diaconia” though he wrote a lot about a Christian helping one’s neighbor. The article seeks to demonstrate using some examples that this is due to the usage of this Latin word during Luther’s time. In the explanatory book of the Catholic Mass (1561) “diaconia” was a hospital for the poor with a chapel. The calendar of the year 1586 says that “diaconia” were sacred buildings. A similar statement can be found in the Hierolexicon (1677), and also in Medieval Latin dictionaries. From Rome it is known that at the time there were 24 buildings with the name “diaconia”. Luther visited the city at the turn of 1510-1511 and said that he had visited “all” the churches. The names of only some of these are known. None of them was called “diaconia”. It is probable that Luther knew “diaconia” to mean a building. That is why Luther did not talk about a “diaconia”.

Esko Ryökäs,

The ideal and the true nature of the deaconess. An example of a change in understanding of “diakonia”

This article shows by analyzing the requirements of the deaconess in Finnish deacon textbooks how the concept of this caring ministry has changed in Finland during the past 120 years.

For Theodor Fliedner deaconesses were church-oriented individuals who knew how to work. He also stressed that the work required a sacrifice which was born out of true faith. This line appeared also in Deaconess Institute’s textbook in 1920’s (Snellman). When “diakonia” work started in Finland in the 1890s,

the most important issues were the needs of the parishioners. The employee's faith and character development are not paid attention during these early stages (Johansson, Aarnisalo, Sormunen). An emphasis on self-sacrifice appeared again in the textbooks in the middle of the 1900's (Laajarinne, Kansanaho), but towards the end of the century this idea was abandoned. Professional expertise was then considered as the most important aspect.

This development can be seen as an effect of pietism; nevertheless, it drew its main theological input from the German exegetics of the time. In the 2000's the pendulum has swung back and the focus is back on the idea of helping parishioners.

Kari Latvus,

Origin of the caritative diaconia concept

The aim of the article is to analyze the historical development of the concept caritative diaconia. In the New Testament the word *διακονία* refers to various tasks and ministries. The word does not have a specific caritative meaning and only in some cases it is connected with caritative questions without becoming a fixed concept (cf. Matt. 25:44; Acts 6:1; 1 Cor. 9:1). In the Early Church diaconia words reflect the ministry of the deacons and the buildings where they worked. The most important theologians, like John Chrysostom, do not use the caritative meaning of diaconia concept and utilize a different vocabulary for the poor. During the reformation the concept of diaconia is mentioned only occasionally by Calvin (Inst. 4.3.9). Even during the early decades of 19th century Germany the concept was not used, and it was probably developed from the work of deacons and deaconesses. Finally, the Monbijou conference in 1856 made the concept of (caritative) diaconia widely known.

Diakonian käsite ja teoria

Toisen kerran historiansa aikana Diakonian tutkimus -aikakauskirjan (DT) yhdessä numerossa on neljä laajaa tutkimusartikkelia. Näitä täydentää kahdeksan mielenkiintoista tutkimuksellista esseetä Kirjoituksia osastossa. Viimeksi mainituista neljä on englanninkielisiä, muistuttamassa DT:n olevan aidosti kaksikielinen julkaisu. Unohtaa ei sovi myöskään kolumnia tai kirja-arvioita, jotka avaavat useita keskeisiä näkökulmia tämän erityisnumeron teemaan: Diakonian käsite ja teoria.

Näin laaja ja täysipainoinen erityisnumero on tullut mahdolliseksi Diakonian Tutkimuksen Seuran ja Lahden Diakonialaitoksen yhteistyön seurauksena. Tästä lahtelaisesta kädenojennuksesta on syytä ilmaista lämpimät kiitokset. Lahdessa on suomalaisittain merkittävä diakoniatutkimuksen perinne, jonka ylläpitämiseen tämä yhteistyö tarjoaa osuvan väylän.

Millaisen vastauksen käsillä oleva numero antaa kysymykseen diakonian käsitteestä ja teoriasta? Siitä huolimatta, että tätä numeroa on valmisteltu lähes kahden vuoden ajan ja mukaan on etsitty kirjoittajia niin Suomesta kuin kansainvälisestä tutkijayhteisöstä, on ilmeistä, että kysymys diakonian teoriasta on jäänyt vaille kattavia vastauksia. Tulevaisuuden tehtäväksi jää analysoida sitä, millaisista keskeistä osatekijöistä diakonian teoria koostuu; kysymys diakonian parissa elävien ihmisten arjesta, työyhteisöjen kontekstista, diakonian taustasta ja historiasta. Kysymys on sekä diakonian teologian että myös diakonian toteutumisen jäsenyyksestä. Näiden teemojen sijaan tämä numero analysoi diakoniakäsitteen historiaa ja nykytilannetta eri tavoin monessa yksittäisessä kirjoituksessa.

Kokonaisuudesta erottuu neljä keskeistä teemaa. Ensimmäinen kysymys keskittyy diakonian nykytilanteeseen ja yhteiskunnallisen analyysin pohjalta muovautuvaan diakonian tehtävään (Pohjala, Seppänen & Pessi; Bedford-Strohm). Diakonian teorian rakentamisessa hyvän vertailukohdan tarjoaa sosiaalityön tutkimus. Olennaista on tarkastella diakonian asemaa myös laajemmassa, globaalin yhteiskunnallisen muutoksen perspektiivissä.

Toinen asiakokonaisuus nousee kansainvälisen diakonian ja lähetyksen kiinnostavan jännitteisestä kentästä (Ikonen; Muikku; Ahonen). Kasvava ja kehittyvä kansainvälinen diakonia on saanut Suomessa vakiintuneen aseman. Yhtäältä analyysit osoittavat kuitenkin, kuinka nuoresta ja vasta hahmottumisvaiheesta olevasta alueesta on kysymys. Keskustelu tulee jatkumaan, ja jatkossa erityisesti tältä alueelta on toivottavaa saada merkittävästi lisää perusteisiin porautuvaa tutkimusta.

Kolmas asiakokonaisuus liittyy diakonian teologiaan (Eurich; Nordstokke; Addy; Ahonen; Elenius). Diakonian teologinen jäsenitys mahtuu Eleniuksen ja Ahosen piirtämien asetelmien väliin. Esitykset kuvaavat diakonian teologisen perustelun lopulta varsin eri tavoin, vaikkakaan eivät toisiaan poissulkevalla tavalla. Tätä karttaa hahmottaa myös Eurich. Nordstokken esittelemä jäsenitys nousee puolestaan vapautuksen teologiasta; vastaavat äänenpainot ovat esillä myös Luterilaisen maailmanliiton uudessa julkaisussa, jota Addy analysoi.

Neljäs ja samalla kaikkein laajin alue on esillä tutkimusartikkeleissa. Gothóni ja Jantunen analysoivat uusimpia diakonian käsitteitä, Ryökäs tarkastelee diakonissan ihanteen muutosta, Ryökäs ja Tahvanainen avaavat tutkimuksellisesti uuden näkökulman diakoniasanaan ja allekirjoittanut selvittää karitatiivisen diakoniakäsitteen syntyhistoriaa. Tutkimusartikkelit poikkeavat toisistaan monin tavoin, mutta ne kuvaavat hyvin suomalaisen diakonian tutkimuksen intensiivistä tutkimusvaihetta. Artikkelit vahvistat myös käsitystä diakonian paradigman muutoksesta.

Käsillä oleva DT:n numero on viimeinen päätoimittajakaudellani. Vuosina 2004–2011 aikakauskirja on julkaissut kahdeksan vuosikertaa. Tuona aikana on entisestään voimistunut se alkuperäinen motiivi, joka sysäsi DT:n liikkeelle. Diakonia tarvitsee kehittyäkseen monimuotoista, monitieteistä ja korkeimmat tieteelliset kriteerit täyttävää tutkimusta. Tässä tehtävän toteuttamisessa DT on ottanut paikkansa suomalaisessa tutkimuskentässä ja vahvistanut diakoniaan kohdistuvan tutkimuksen asemaa merkittävällä tavalla.

DT:n roolin tekee erityisen merkittäväksi se, että diakonian tutkimus ei Suomessa ole yliopistollinen oppiaine eikä sillä ole myöskään omaa oppituolia. Yliopistollisessa ympäristössä diakonian tutkimus on jatkuvasti vaihtelevien suuntausten ja henkilökohtaisten intressien armoilla. Myöskään Diakonia-ammattikorkeakoulussa diakonian tutkimuksen asema ei ole kovin selkeä, eivätkä tutkimusresurssit ole merkittäviä diakonian ytimen näkökulmasta. Kun ammattikorkeakoulu kantaa nimessään sanaa diakonia, niin erityistä diakoniaan kohdistuvaa, kansallisesti ja kansainvälisesti mitattuna korkealaatuista tutkimusta soisi syntyvän nykyistä enemmän ja sen aseman vakiintuvan.

Suomalaisen tutkimuksen tulee yhä paremmin verkostoitua kansainväliseen diakonian tutkimukseen ja tarjota sekä julkaisuväyliä että yhteyksiä erityisesti nuorille diakonian tutkijoille. Suomalaiselta tutkimukselta on lupa odottaa jatkossa vahvaa panosta kansainvälistyvällä tutkimuskentällä. Tälle DT tarjoaa osaltaan keskeisen julkaisuväylän.

Lämmin kiitos kaikille kirjoittajille ja lukijoille. Kahdeksan vuoden työjakso DT:n päätoimittajana on ollut intensiivinen, innostava ja palkitseva. Toivotan puolestani hyvää menestystä tuleville päätoimittajille Anne Birgitta Pessille ja Heikki Hiilamolle.

Diakoniatyön käsitteitä

Tausta ja lähtökohdat

Tämä artikkeli pohjautuu diakoniatyön tutkimukseen (Gothóni & Jantunen 2010). Artikkelissa esitellään ja pohditaan seurakunnallisessa diakoniatyössä käytettäviä käsitteitä. Tutkimuksellista mielenkiintoa herättää myös kysymys, miten diakoniatyöntekijöiden koulutuksellinen ero ja diakoniatoiminnan monimuotoisuus näkyvät tavassa sanoittaa toimintaa. Diakoniatyöntekijöiden koulutus mahdollistaa kaksoiskelpoisuuden. He voivat toimia paitsi kirkon diakoniatyössä myös yhteiskunnan sosiaali- tai terveydenhuollossa sekä järjestöjen palveluksessa. Kaksoiskelpoisuus seurakunnan diakoniatyöntekijöiden voimavarana ja erilaisten viitekehysten rakentajana herättää tarpeen työtä jäsentävien käsitteiden selkiyttämiseen.

Kirkkolaki (Kirkkolaki 1054/1993) ja kirkkojärjestys (Kirkkojärjestys 1055/1993) sanoittavat diakoniatyön tarkoituksen. Kari Kopperin kommentit (2009, 156–158), Kari Latvuksen artikkeli (2009, 52–82) ja julkaisu Köyhien raamattu (Latvus ym. 2011) avaavat diakoniakäsitettä raamatuntutkimuksen näkökulmasta. Raija Pyykö on artikkeleissaan (2004, 110–143 ja 2007, 109–136) käsitellyt diakoniatyötä profession näkökulmasta. Marja-Sisko Aallon (2009, 166–266) tekemä Diakonian kommentoiva bibliografia vuosilta 1989–2009 kuvaa viimeaikaista diakoniaa käsittelevää tutkimusta monipuolisesti.

Kieli ja sanat ohjaavat ajatteluamme. Sanoilla on keskeinen rooli ihmisten tuodessa esille ajatuksia ja pyrkiessä ymmärtämään toinen toistaan. Diakonia-toimintaan liittyvillä käsitteillä jäsennetään kyseisen toiminnan ja sen ympäristön todellisuutta. Tässä artikkelissa painopiste on diakoniatyötä ja diakonista työtä kuvaavissa käsitteissä ja termeissä. Rajaamme tämän artikkelin ulkopuolelle diakoniakäsitteen laajemman tarkastelun samoin kuin diakonaatti-keskustelussa käytetyn terminologian.

Artikkelissa jäsennetään ammatilliseen diakoniatyöhön kuuluvia käsitteitä. Tarkastelu rajataan ammatillisen diakoniatyön alueelle. Tavoitteena on herättää keskustelua diakoniatyöstä käytettävistä käsitteistä.

Aineisto ja menetelmä

Käsiteanalyysi tarkoittaa asioiden ja esineiden sekä niiden välisten yhteyksien selvittämistä. Käsiteanalyysin avulla jäsennetään tutkimuksen kohteena olevaa käsitettä, pyritään ymmärtämään siihen liitetyjä merkityksiä ja selkiytetään ko. käsitteen suhdetta lähikäsitteisiin. Menetelmä mahdollistaa käsitteen kriittisten ominaispiirteiden tunnistamisen. Käsiteanalyysin kautta saavutetun tiedon avulla on mahdollista ymmärtää tarkastelun kohteena olevan käsitteen sisällön lisäksi myös niiden kuvaamaa kohdeilmiötä ja käyttötapoja. Käsiteanalyysillä erotetaan olennaiset piirteet epäolennaisista ja määritellään käsitteiden yhtäläisyyksiä ja eroja. (Knafel & Deatrick 1993, 47.)

Artikkelin lähtökohtana oleva empiirinen aineisto kerättiin diakoniatyöntekijöiltä webropol-kyselynä lomakkeella, joka sisälsi pääosin avoimia kysymyksiä. Käytetty sähköpostiosoitelista oli Kirkon Diakonia ja yhteiskuntatyön osastossa ylläpidettävä tiedosto. Kyselyn sai 891 diakoniatyöntekijää, joista 236 vastasi. Vastausprosentti oli 26,5. Vastanneista 56 prosenttia oli diakonisseja ja 44 prosenttia diakoneja. Avoimista vastauksista tuli kirjoitettua tekstiä yhteensä 75 sivua. (Tarkemmin aineiston keruusta ja lähdekritiikistä Gothóni & Jantunen 2010.) Tässä artikkelissa tarkastelemme niitä vastauksia, jotka käsittelevät työntekijöiden kuvauksia diakonisesta hoitotyöstä ja diakonisesta sosiaalityöstä.

Keskitymme empiirisen aineiston pohjalta tehtyyn analyysiin. Tutkimusmenetelmänä käytämme Walkerin ja Avantin (2005, 65) jäsentämää 8-vaiheista käsiteanalyysimenetelmää. Vaiheet ovat 1) Käsitteen valinta, 2) Analyysin tavoitteiden määrittely, 3) Käsitteen käyttötapojen tunnistaminen, 4) Ominaispiirteiden tunnistaminen, 5) Malliesimerkin / mallitapauksen laatiminen, 6) Lähikäsitteiden tarkastelu, 7) Ennakoheitojen ja seurausten tunnistaminen sekä 8) Empiirinen kysely. Tämä artikkeli lähtee liikkeelle empiirisestä aineistosta eli kohdasta kahdeksan.

Käsitteiden valinta ja analyysin tavoitteiden määrittely

Analysoitaviksi olemme valinneet käsitteet *diakoninen hoitotyö* ja *diakoninen sosiaalityö*. Valintaa perustelemme sillä, että yhteiset käsitteet edistävät koulutuksen, tutkimuksen ja käytännön työelämän välistä vuoropuhelua. Hedelmällisen keskustelun toteutuminen edellyttää yhteistä ymmärrystä käsitteistä tai ainakin tietoisuutta siitä, mitä kukin ymmärtää näillä käsitteillä. Lisäksi tutkimukseen valittujen käsitteiden analyysi voi osaltaan selkiyttää kuvaa kahden eri koulutustaustan omaavien työntekijöiden ammatillisista orientaatioista. Diakoniatyöntekijöiden koulutuksen opetussuunnitelmissa käytetään diakonisen hoitotyön ja diakonisen sosiaalityön käsitteitä. Kiinnostavaa on, missä määrin diakoniatyöntekijät ovat kokeneet käsitteet omikseen ja miten he ymmärtävät niiden merkitykset.

Käsitteiden merkitys on keskeistä, sillä kieli ja käsitteet eivät ole pelkästään instrumentaalisia. Käsitteet ohjaavat toimintaa ja joko lisäävät tai estävät keskinäistä ymmärtämistä (Gothóni 2011, 35–36). Artikkelissa tutkitaan diakonisen hoitotyön ja diakonisen sosiaalityön käsitteitä ja niiden käyttöä selvittämällä niihin liitettyjä merkityksiä ja ominaispiirteitä. Lisäksi identifoidaan lähikäsitteet ja selkiytetään tutkittavana olevien käsitteiden suhteita lähikäsitteisiin. (Puusa 2008, 36–42.)

Diakoninen hoitotyö ja diakoninen sosiaalityö -käsitteiden käyttötavat

Diakoninen hoitotyö -käsite otettiin käyttöön keskiasteen ammatillisen koulutuksen uudistuksen yhteydessä 1980-luvun lopussa. Termillä haluttiin sanoittaa sitä hoitotyön osa-aluetta, joka muodostui diakonissojen erityisosaamisalueeksi sairaanhoitajan koulutuksessa. (Möttönen, 1994.) Diakonia-ammattikorkeakoulun opetussuunnitelmassa käytetään käsitettä diakoninen hoitotyö: ”Diakonissa voi toimia sairaanhoitajana erilaisissa hoitotyön tehtävissä tai Suomen evankelis-luterilaisen kirkon diakonian virassa. Diakonissa on koulutuksensa perusteella sekä diakonisen hoitotyön että diakoniatyön asiantuntija” (www.diak.fi).

Myös diakonisen sosiaalityön käsitettä käytetään Diakonia-ammattikorkeakoulun opetussuunnitelmassa, jossa on diakonisen sosiaalityön suuntautumisvaihtoehto. Diakonisen sosiaalityön suuntautumisvaihtoehto tarjoaa väylän sekä sosionomin tehtäviin että kirkon diakoniatyöhön. Diakonilla on kelpoisuus Suomen

evankelis-luterilaisen kirkon diakonian virkoihin” (www.diak.fi).

Systemaattinen kirjallisuushaku osoitti, ettei käsitteitä diakoninen hoitotyö (diaconal nursing) tai diakoninen sosiaalityö (diaconal socialwork) löydy sellaiseen kansainvälisistä tutkimuksista. Tätä tilannetta selittää se, ettei Englannin kielessä ole yksiselitteistä käsitettä diakonialle. Suomenkielessä sanan diakonia käyttö perustuu saksalaisen kielialueen vaikutukseen. Koska suomalainen seurakuntadiakonia ja diakoniatyöntekijöiden koulutus on erityislaatuinen, ovat termit diakoninen hoitotyö ja diakoninen sosiaalityö käytössä vain Suomessa. Suomessa tutkimuksellista keskustelua on käyty vahvimmin koulutuksen ja diakoniatyön kehittämisen näkökulmista.

Ominaispiirteet

Käsitteanalyysin neljännessä vaiheessa nimetään analyysin kohteena olevan käsitteen ominaispiirteet. Käsitteen ominaispiirteillä tarkoitetaan asioita, jotka vastaavat kysymyksiin millainen käsite on ja millaiset ominaispiirteet ovat käsitteelle ominaisia, tyypillisiä ja toistuvia. Ominaispiirteet esiintyvät lähteessä muita mainittuja piirteitä useammin ja niiden nimeäminen auttaa erottamaan tarkastelun kohteena olevan käsitteen sen lähikäsitteistä. Ominaispiirteiden tunnistaminen on käsitteanalyysin keskeisin osio (Walker & Avant 2005, 68). Seuraavassa käsitellään ensin diakonisen hoitotyön ja sen jälkeen diakonisen sosiaalityön ominaispiirteitä.

Diakoninen hoitotyö

Diakonissojen vastauksista (n=130) heijastui se, että diakonisen hoitotyön käsitettä on käytetty kauemmin kuin diakonisen sosiaalityön käsitettä. Diakonissat olivat omaksuneet käsitteet niin, että he kokivat luontevaksi myös kertoa, miten he sen ymmärsivät.

Diakonisen hoitotyön ominaispiirteitä kyselyaineiston perusteella ovat kristillinen ihmiskäsitys ja arvoperusta, ihmisen kokonaisvaltainen kohtaaminen, yksilöllisyys, kunnioittaminen, asiakaskeskeisyys, läsnäolo ja kuunteleminen, kumppanuussuhde, hengellisyys ja hengellinen tuki ja toivo. (Kuvio 1.)



KUVIO 1. Diakonisen hoitotyön ominaispiirteet

Toimijaksi diakonisessa hoitotyössä määriteltiin sairaanhoitaja-diakonissa. Diakonissat toimivat välimaastossa. Kahden organisaation välissä ja siinä usein välittäjänä oleminen kuvaa diakonisen hoitotyön paikkaa suhteessa terveydenhuoltoon. Diakonisen hoitotyön ymmärrettiin kirkkojärjestyksen mukaisesti toteutuvan heikoimmassa asemassa olevien palveluna. Työn katsottiin voivan toteutua missä tahansa terveydenhuollon toimintaympäristössä. Tulkintaa, että diakoninen hoitotyö toteutuu terveydenhuollossa, tukevat kielen rakenteen pohjalta nousevat argumentit.

Tarkasteltaessa diakoninen hoitotyö -käsitettä suomen kielen rakenteen näkökulmasta vahvistuu käsitys, että siinä on kyse hoitotyöstä. Suomalais-ugrialaisten kielten ominaispiirre on, että attribuutti edeltää aina pääsanaa. Hakulinen toteaa, että ”selittävä käy selitettävän edellä”. Suomenkielen rakenteen mukaisesti pääsanana on substantiivi, jota määrittää sen edessä oleva tai olevat adjektiivit. (Hakulinen 1978, 499–500.) Diakoninen hoitotyö -käsitteessä pääsanana on hoitotyö, ja diakoninen on työn luonnetta kuvaava sana. Onkin perusteltua yhtyä kyselyn vastauksiin, joissa todettiin, että hoitotyö -termi kuuluu terveydenhuollon toimintaympäristöihin.

Kun on kyse sairaanhoitaja-diakonissan työskentelystä seurakunnassa, hänen tehtävänä on diakoniatyö. Silloin pääsanana tulisi olla diakoniatyö. Sitä kuvaava adjektiivi voi olla hoidollinen. Se kuvaa diakonissan viitekehystä ja sitä toiminnallista ulottuvuutta, jolla diakoniatyötä tehdään. Vastaavalla tavalla sosionomi-diakoni tekee diakoniatyötä sosiaalialan viitekehystä käsin ja kompetenssilla, jonka hän on saanut koulutuksessaan.

Osa diakonisoista totesi diakonisen hoitotyön toteutuvan myös seurakunnan diakoniatyössä. Diakonisen hoitotyön kontekstia on myös verkostojen kanssa tehtävä yhteistyö. Myös terveydenhuollon sektorin työstä ja palveluista tiedottaminen on olennainen osa hoitamiseen liittyvää yhteistyötä. Tämä laaja-alainen määrittely osoittaa samalla sen monimuotoisen ja laajan käyttötavan diakonisojen keskuudessa.

Kyselymme tulokset ovat hyvin samansuuntaisia kuin diakonista hoitotyötä käsittelevät aikaisemmat tutkimukset. Näitä ovat Marjatta Myllylän väitöskirja (2004), Helena Kotisalonen Pro gradu -opinnäytetyö (2002) ja siihen pohjautuva artikkeli (2005) sekä Lea Rättyän lisensiaatin tutkimus (2004) ja väitöskirja (2009).

Diakoninen sosiaalityö

Osa diakoneista koki diakonisen sosiaalityön käsitteen ambivalentiksi ja tuntemattomaksi. Osassa vastauksissa oli pohdittu, onko diakoninen sosiaalityö samaa kuin diakoninen hoitotyökin eli karitatiivista diakoniaa. Erona olisi se, että diakonista sosiaalityötä tekevät diakonit. Vastauksissa oli myös ihmettelyä: ”Miksi puhutaan diakonisesta sosiaalityöstä?” ja ”Onko diakonista sosiaalityötä? Termejä tarvitsevat kouluttajat, emme me työntekijät. Seurakunnassa tehdään samaa työtä, eikä ole muuta kuin diakoniatyöntekijöitä ja diakoniatyötä.” Vastauksissa kuvastuu se, että diakoninen hoitotyö -käsite otettiin koulutuksessa käyttöön keskiasteen uudistuksen yhteydessä (1986) ja diakoninen sosiaalityö vasta Diakonia-ammattikorkeakoulussa (1996).

Ominaispiirteissä näkyi ero diakoniseen hoitotyöhön. Yhteisiä olivat kristillinen ihmiskäsitys ja arvoperusta, kokonaisvaltainen kohtaaminen sekä hengellisyys ja henkinen tuki. Nämä ominaispiirteet ilmentävät diakonian ja seurakuntatyön omaleimaisuutta.

Diakonisen sosiaalityön ominaispiirteiksi kuvattiin seuraavia asioita: kristillinen ihmiskäsitys, kokonaisvaltainen kohtaaminen, palveluohjaaminen ja tuki, asiakas-keskeisyys, oikeudenmukaisuus, yhteisöllisyys, vaikuttaminen, voimaantuminen, hengellisyys ja hengellinen tuki. (Kuvio 2.)



KUVIO 2. Diakonisen sosiaalityön ominaispiirteet

Diakonisen sosiaalityön ymmärrettiin toteutuvan heikoimmassa asemassa olevien parissa. Diakonisen sosiaalityön toimija on diakoni. Työn nähtiin toteutuvan lähinnä seurakunnan diakoniatyössä ja erityisesti taloudellisten ja sosiaalisten kysymysten osalta yhteiskunnan ja seurakunnan vastuiden rajapinnalla. Verkosto- ja vaikuttamistyö sisällytettiin osaksi diakonista sosiaalityötä. Diakoninen sosiaalityö voi toteutua sosiaalitoimessa laajemminkin. Silloin erityispiirteenä on hengellisen ulottuvuuden huomioon ottaminen ihmisen kokonaisvaltaisessa kohtaamisessa. Toimintaympäristön määrittelyssä ero diakoniseen hoitotyöhön on erittäin selvä. Diakoninen hoitotyö voi toteutua myös pelkästään terveydenhuollon toimintaympäristöissä. Diakonisen sosiaalityön käsitettä koskevia tuloksia ei voida verrata aikaisempiin tutkimustuloksiin, sillä käsitteä on käytetty vain koulutuksen yhteydessä. Tutkimuksista tai opinnäytetöistä ei löydy diakoninen sosiaalityö -käsitettä. Sen sijaan löytyy useita viitteitä sosiaalityöstä kirkossa tai kristillisissä yhteisöissä. Ulla Jokela (2010) on nostanut esille keskustelun hengellisyyden ja henkisyiden huomioimisen tärkeydestä myös sosiaalityön alueella. Hän ei kuitenkaan rajaa henkisten ja hengellisten kysymysten kuulemista vain diakonin erityisvaatimukseksi tai osaamisen alueeksi.

Malliesimerkin laatiminen

Käsiteanalyysin viidennessä vaiheessa tutkija hahmottelee käsitettä ja sen käyttöä kuvaavaa esimerkkiä (Walker & Avant 2005, 69). Esimerkin tarkoitus on kuvata käsite sellaisena kuin sitä voitaisiin tyypillisesti käyttää elävässä elämässä. Esimerkkitapauksen tulisi sisältää kaikki käsitteen olennaiset piirteet niin, että sitä ei sekoiteta johonkin muuhun käsitteeseen, esimerkiksi sen lähikäsitteeseen.

Diakoninen hoitotyö -käsitteen malliesimerkit: Kaksi erilaista tulkintaa

1) Diakoninen hoitotyö terveydenhuollossa

Diakoninen hoitotyö on sairaanhoitaja-diakonissan kristilliseen ihmiskäsitykseen perustuvaa hoitoa. Se perustuu hoitotieteen ja teologian sekä näitä täydentävien tieteiden tietoperustaan, kristilliseen ihmiskäsitykseen ja arvoperustaan ja on kokonaisvaltaista ihmisen fyysisiin, psyykkisiin, sosiaalisiin ja hengellisiin tarpeisiin vastaamista. Hengellisyys on työntekijän motivaation ja voimavarojen lähde.

Sairaanhoitaja-diakonissa tekee sielunhoitoa ja kuuntelee ihmisen yksilöllistä kokemusta. Hän pyrkii tukemaan, ohjaamaan ja neuvomaan tavoitteenaan toivon välittäminen. Hän tunnistaa ja ottaa huomioon potilaiden hengellisiä tarpeita. Heidän pohtiessaan uskonnollisia kysymyksiä hän on valmis olemaan keskustelukumppanina ja vierellä kulkijana. Rukous, Raamatun tai hengellisen kirjallisuuden ja musiikin käyttö ovat luonnollinen osa hoitamista.

Diakonista hoitotyötä tarvitaan sairauden kohdatessa ja elämän kriisivaiheissa. Sairaanhoitaja-diakonissa pyrkii ihmisten elämänlaadun parantamiseen ja kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin tukemiseen. Elämän eheyttäminen merkitsee myös hengellisen kasvun tukemista ja kristillisen lähimmäisenrakkauden toteutumista. Diakoninen hoitotyö on lähimmäisen rakkauden sävyttämää ammatillista toimintaa.

Diakonisen hoitotyön näkökulmasta haasteena terveydenhuollon toimintaympäristössä on sairaanhoitaja-diakonissan osaamisen tunnistaminen ja tunnustaminen.

2) Diakoninen hoitotyö seurakunnan diakoniatyössä

Diakoninen hoitotyö on osa sairaanhoitaja-diakonissojen työtä seurakunnan diakoniatyössä. Diakoninen hoitotyö toteutuu hoidollisissa vuorovaikutussuhteissa. Se perustuu hoitotieteen ja teologian sekä näitä täydentävien tieteiden tietoperustaan,

kristilliseen ihmiskäsitykseen ja arvoperustaan ja on kokonaisvaltaista ihmisen fyysisiin, psyykkisiin, sosiaalisiin ja hengellisiin tarpeisiin vastaamista. Hengellisyys on työntekijän motivaation lähde ja voimavara.

Diakonisen hoitotyön tavoitteena on edistää ihmisen kokonaisvaltaista terveyttä ohjaamalla ja neuvomalla terveyttä edistävien elämäntapojen noudattamisessa sekä terveyspalvelujen käytössä.

Diakoninen sosiaalityö – malliesimerkki

Diakoninen sosiaalityö kuuluu sosionomi-diakonin työhön seurakunnassa. Se perustuu sosiaalitieteiden ja teologian sekä näitä täydentävien tieteiden tietoperustaan, kristilliseen ihmiskäsitykseen ja arvoperustaan ja on kokonaisvaltaista ihmisen fyysisiin, psyykkisiin, sosiaalisiin ja hengellisiin tarpeisiin vastaamista. Hengellisyys on työntekijän motivaation ja voimavarojen lähde.

Sosionomi-diakonilla on sosiaalialan erityisosaaminen koulutuksensa perusteella. Diakoni tekee diakonista sosiaalityötä seurakunnassa, jolloin hänen erityisosaamistaan voidaan hyödyntää sosiaaliturvaan, taloudellisiin kysymyksiin ja erityisesti sosiaalialan yhteistyöhön liittyvissä asioissa. Diakoninen sosiaalityö on kuuntelemista ja ohjaamista muiden palvelujen piiriin. Diakoninen sosiaalityö merkitsee aktiivista osallistumista oikeudenmukaisuutta edistävään vaikuttamiseen.

Lähikäsitteiden tarkastelu

Käsiteanalyysin kuudennessa vaiheessa tunnistetaan tutkittavien käsitteiden lähikäsitteitä, rajatapauksia ja vastaesimerkkejä. Tämän työskentelyvaiheen tarkoitus on tarkentaa, mitä tutkittava käsite ei ole ja siten valaista käsitettä (Walker & Avant 2005, 71). Lähikäsite on Walkerin ja Avantin (2005, 71) mukaan analysoitavan pääkäsitteen sukulaiskäsite, johon ei kuitenkaan sisälly analysoitavan käsitteen kaikkia ominaispiirteitä. Lähikäsite muistuttaa analysoitavaa pääkäsitettä, ja se liittyy siihen jollakin lailla. Lisäksi lähikäsitteet auttavat ymmärtämään, miten analysoitava käsite sijoittuu suhteessa ympäröiviin käsitteisiin.

Lähikäsitteet on tunnistettu sen perusteella, että niillä on yhteisiä ominaispiirteitä tutkittavien käsitteiden kanssa. Diakoniatyö on toisaalta yläkäsite, silloin kun diakonista hoitotyötä ja diakonista sosiaalityötä tarkastellaan seurakuntakontekstissa. Toisaalta diakoniatyö on lähikäsite, kun diakonista hoitotyötä ja sosiaalityötä

ajatellaan ei-kirkollisessa yhteydessä. Tärkeimmiksi lähikäsitteiksi on tunnistettu hengellinen hoito (spiritual care) ja hengellinen sosiaalityö (spiritual social work).

Diakoniatyö ylä- ja lähikäsitteenä

Diakonia toteutuu jokaisen seurakuntalaisen lähimmäisvastuun kantamisena. Seurakuntalaisten osallistumista diakoniseen vastuuseen nimitetään diakonia-toiminnaksi tai yleiseksi diakoniaksi. Tässä artikkelissa käsittelemme ainoastaan ammattilaisten tekemää työtä eli diakoniatyötä. Kyselyssä ei pyydetty määrittelemään diakoniatyötä, jolloin sen erityispiirteet nousevat osin kirjallisuuden ja kirkon omien dokumenttien pohjalta.

Sekä kirkkolaki että Vastuun ja osallisuuden yhteisö -strategia (2003) näyttivät olevan kyselyyn vastanneille diakoniatyöntekijöille tuttuja. Strategiassa diakoniatyö tarkoittaa kirkon toimintaa vaikeuksissa olevan ihmisen kokonaisvaltaiseksi auttamiseksi. Siihen kuuluu hengellinen, henkinen, aineellinen, sosiaalinen ja terveydellinen tukeminen, yhteiskunnallinen vaikuttaminen, diakoniakasvatus sekä ihmisen vastuullisuuden ja omaehtoisen toimintakyvyn tukeminen. Hyvin samantyyppisin sanakääntein myös kyselyyn vastanneet kuvasivat diakoniatyötä.

Diakoniatyölle yhteisiä ominaispiirteitä sekä diakonisen hoitotyön että diakonisen sosiaalityön kanssa ovat kristillinen ihmiskäsitys, kokonaisvaltainen kohtaaminen ja hengellisyys.

Diakoniatyö eroaa tutkittavista käsitteistä siinä, että diakoninen hoitotyö ja diakoninen sosiaalityö ovat karitatiivista diakoniaa. Näin ne ovat vain yksi diakoniatyön perustehtäväalueesta, joita Veikkolan (2002, 107–128) mukaan ovat *karitatiivisen* lisäksi *katekeettinen*, *sosiaalinen*, *pastoraalinen ja liturginen*. Missionaarinen funktio on välillä nähty osana diakoniatyötä ja välillä se on haluttu pitää selvästi omana erillisalueenaan. Missionaarisen tehtävän osaksi ja välillä erilliseksi on nostettu *kansainvälisen diakonian* ulottuvuus. Luomakunnan eheyden näkökulmasta on aloitettu keskustelu myös ekologisesta diakoniasta.

Käsitteiden sekoittumisen välttämiseksi on tärkeää, että diakoniatyöhön kuuluvaa vaikuttamistyötä ei kutsuta sosiaaliseksi diakoniaksi. Siitä tulisi käyttää käsitettä *yhteiskunnallinen diakonia* tai *profeetallinen diakonia*. Sillä viitataan toimintaan, jossa epäoikeudenmukaisuuksiin tartutaan, kuten Vanhan testamentin profeetat tekivät aikanaan (Mäkinen 2007, 44–56).

Vastaukset avasivat eri viitekehysten merkitystä työn painopisteisiin. Diakonit ja diakonissat kuvasivat samanlaisiakin työn sisältöjä välillä erilaisten käsitteiden

avulla ja välillä yhteisen diakonian kautta. Tämän tutkimuksen aineiston perusteella sekä diakonissat että diakonit kuvasivat tekevänsä karitatiivista diakoniatyötä auttaen yksilöitä, perheitä ja ryhmiä. Diakonissat painottivat jonkin verran hoidollista diakoniatyötä ja diakonit sosiaalista diakoniatyötä.

Hengellinen hoito

Diakonisessa hoitotyössä ja hengellisessä hoidossa (spiritual care) yhteisiä ominaispiirteitä ovat: kokonaisvaltainen kohtaaminen, läsnäolo ja kuunteleminen, toivo, hengellisyys ja hengellinen tuki sekä yksilöllisyys. Hengellisen hoidon käsitettä ovat tutkineet esimerkiksi Linda Ross (1994) ja Barry McBrien (2006).

Hengellinen hoito kuuluu jokaisen sairaanhoitajan osaamiseen, sen sijaan diakonisen hoitotyön toimija on sairaanhoitaja-diakonissa. Diakoninen hoitotyö perustuu kristilliseen uskoon ja ihmiskäsitykseen. Diakonisessa hoitotyössä korostuu työntekijän usko Jumalan läsnäoloon kohtauksissa. Se on myös voimavara ja motivaatio työssä. Hengellistä hoitoa toteuttavalla hoitajalla on kokonaisvaltainen ihmiskäsitys, mutta häneltä ei edellytetä sitoutumista kristilliseen uskoon. Mielenkiintoisen näkökulman teemaan antaa pohdinta hengellisyyden eri osa-alueiden kohtaamisen ammatillisesta osaamisesta ja osaamisen vaatimuksista.

Pohdittaessa diakonisen hoitotyön ja hengellisen hoidon käsitteiden suhdetta, eroa voidaan tarkastella hengellisyyden, uskonnon ja uskon näkökulmista. Jokainen näistä käsitteistä on saanut tutkimuksissa erilaisia määritelmiä, ja keskustelu käsitteiden selkiyttämiseksi on edelleen käynnissä. Minna Valtonen on väitöskirjassaan käsitellyt laajasti spiritualiteettikäsitteen määrittelyä ja rajausta ajankohdittaisessa tieteellisessä keskustelussa (Valtonen 2009, 54–66).

Asiakkaiden nostamat spiritualiteettia koskevat keskusteluteemat sisältävät laajasti yleisinhimillisten arvojen ja elämän mielekkyyden etsintää. Uskontoa koskeva keskustelu on uskonnollista pohdintaa elämän eri vaiheissa. Kaikki, mikä on uskontoa, sisältyy spiritualiteettiin, mutta uskonto ei kata kaikkea spiritualiteettiin kuuluvaa. Usko tarkoittaa yksilön omaa subjektiivista ja henkilökohtaista uskoa. Usko liittyy kiinteästi uskontoon ja uskonnolliseen ja hengelliseen elämään ja sen syventämiseen. (Valtonen 2009, 97.)

Hengellisessä hoidossa, joka on määritelty osaksi asiakkaan kokonaisuhoitoa ja asiakkaan kohtaamista, jokaisella hoitajalla tulisi olla valmius tunnistaa potilaan elämän mielekkyyttä ja arvoja koskevia tarpeita ja tukea häntä niissä. Näin hoitaja toimii spiritualiteettiin liittyvien kysymysten alueella ja huomioi esimerkiksi ihmisen käsitykset tuonpuoleisesta.

Jokaisen hoitajan tehtäviin kuuluu havaita uskontoon liittyvät kysymykset ja tarvittaessa ohjata toiselle asiantuntijalle, jotta ihminen saa tarvitsemansa tuen ja avun. Uskonnon kysymykset ovat luonteva osa diakonista hoitotyötä. Uskonnon yhteisöllinen ulottuvuus ei välttämättä tule esille hengellisessä hoidossa. Diakonisen hoitotyön tekijänä diakonissa voi tukea seurakuntayhteyteen ja nähdä yhteisöllisen uskon merkityksen sekä potilaan että omassa elämässä.

Hengellinen hoito terveydenhuoltohenkilökunnan toteuttamana ei ulotu uskon alueelle. Diakonissan toteuttamassa diakonisessa hoitotyössä on tyypillistä mahdollisuus liikkua kaikilla osa-alueilla. Hänen osaamisensa rajoittuu kuitenkin uskon alueella ainoastaan kristinuskoon. Muihin uskontoihin sitoutuneiden osalta hän voi uskon alueella toimia tukemalla asiakkaita heidän omiin uskonyhteisöihinsä ja lukemalla heidän pyhiä kirjoituksiaan.

Hengellinen sosiaalityö

Spiritual social work (hengellinen sosiaalityö) käsitettä on esitellyt Ulla Jokela. Hän ei ole valinnut suoraa suomenkielen käännöstä hengellinen sosiaalityö, vaan käyttää ilmaisua spirituaalinen sensitiivisyys. Samalla hän korostaa käsitteen ymmärtämisessä rinnakkaisuutta kulttuurisensitiivisyyden kanssa. Sosiaalityössä spirituaalisella sensitiivisyydellä tarkoitetaan työntekijän herkkyyttä huomioida ihmisen spirituaalinen ulottuvuus. (Jokela 2010, 209 – 222.) Vastaavasti uskonpedagogiikassa puhutaan spirituaalisesta herkkyydestä ja lahjakkuudesta, joilla tarkoitetaan ihmisen kykyä ymmärtää elämän merkityksellisyyttä ja arvoja. Spirituaalinen lahjakkuus ilmenee ihmisen valmiutena tunnistaa spirituaalisen ulottuvuuden näkökulma omassa ja muiden elämässä sekä tehdä vaikeissakin tilanteissa arvovalintoja. (Zohar & Marshall 2000, Tirri 2006, 293–298.)

Hengelliseen sosiaalityöhön kuuluu moninainen eksistentiaalinen pohdinta ja elämän mielekkyyden etsintä uskonnon ja maailmakatsomuksen viitekehyksissä. Erityisesti työntekijältä edellytetään tietoa ja taitoa kohdata kunnioittavasti erilaisia ajattelevia ja erilaisia maailmankatsomuksia omaavia ihmisiä (Payne 2005). Myös henkisyuden ja hengellisyyden merkitys ihmisen selviytymisessä ja arjessa olevana voimavarana huomioidaan hengellisessä sosiaalialan työssä. Spirituaalinen sensitiivisyys on osa syrjimättömiä käytäntöjä ja sosiaalista oikeudenmukaisuutta (Jokela 2010, 209 – 222). Hengellinen sosiaalityö saa sosiaalityössä samanlaisen sisällön kuin hengellinen hoitotyö vastaavasti terveysalan työssä. Molemmat edellyttävät työntekijältä tietoisuutta omasta arvomaailmasta sekä toisen maailmankuvan ja

uskonnollisuuden kunnioittamista. Useimmiten spirituaalinen sensitiivisyys on liitetty yksilötason vuorovaikutussuhteisiin osana asiakasprosessia. Jokela yhdistää spirituaalisen sensitiivisyyden yhteisötasoon.

Ennakkoehtojen ja seurausten tunnistaminen

Ennakkoehtojen ja seurausten tunnistamisesta on apua ominaispiirteiden täsmen­ tämisessä, koska jokin asia ei voi olla samanaikaisesti sekä käsitteen ennakkoehto että sen ominaispiirre. Lisäksi ennakkoehtojen ja seurausten tunnistamisen vaihe auttaa havaitsemaan yhteyksiä, joissa käsitettä yleensä käytetään. Ennakkoehtoja ovat käsiteanalyysissa ne tekijät, jotka edeltävät kiinnostuksen kohteena olevan käsitteen ilmenemistä. Ennakkoehdot johtavat tutkijan tunnistamaan tutkimansa käsitteen taustaoletuksia. Seuraukset ovat tapahtumia tai sattumia, jotka esiintyvät käsitteen esiintymisen vaikutuksesta. (Walker & Avant 2005, 72–73.)

Diakonisen hoitotyön ja diakonisen sosiaalityön ennakkoehdot

Ennakkoehdot diakonisessa hoitotyössä ja diakonisessa sosiaalityössä ovat yhteneviä. Toiminta määräytyy asiakkaan pyynnöstä ja häntä kunnioittaen. Joskus taustalla on työntekijän havaitsema tarve, tarpeen tunnistaminen ja tunnustaminen osaksi omaa työtä tai yhteistyökumppanin aloite.

Seurakuntalaiset tekevät valintoja ja heillä on itsemääräämisoikeus. Diakonia­ työtä ohjaavat lait ja ehdot eivät rajaa työntekijän toimintaa kategorisesti. Ihmisen hätä on riittävä ehto. Vaikea elämäntilanne, avun riittämättömyys tai se, ettei henkilö ymmärrä avun tarvetta tai osaa pyytää apua, edellyttävät diakonisen avun antamista. Ehtona ovat myös työntekijän koulutus ja ammattitaito.

Diakonisen hoitotyön ja sosiaalityön seuraukset

Siinä, missä kyselyyn vastanneet kuvasivat ennakkoehtoja identtisiksi, seurauksien kuvauksissa näkyivät hoito- ja sosiaalialan viitekehysten erot. Diakonisen hoitotyön tavoitteiksi oli kuvattu esimerkiksi seuraavia: ”ehyempi elämä ja Jumalan tahdon toteutuminen ihmisen kohdalla” ja ”hyvän elämän toteutuminen Jumalan luomas­ sa maailmassa ja turvallisuuden löytäminen elämän perustaksi myös kuoleman kohdatessa.” Useat nostivat esille myös kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin.

Tilanteesta riippuen diakonisen sosiaalityön tavoitteeksi oli määritelty ihmisen koko persoonan huomioiminen ja asiakkaan identiteetin eheyttäminen. Ehjä identiteetti määriteltiin yleensä subjektiivisesti yksilön kokemuksen näkökulmasta. Ehjä identiteetti merkitsi esimerkiksi asiakkaan kokemusta kuulluksi tulemisesta tai kuulumisesta turvalliseen yhteisöön. Diakonista sosiaalityötä tehtiin ihmisten elämän perusasioiden turvaamiseksi ja vaikuttamiseksi siihen, että jokaisella olisi niihin tasavertainen oikeus. Tavoitteena oli myös edistää ihmisten sosiaalisia kontakteja, lisätä elämän tyytyväisyyttä ja jaksamista. Ihmisen omien voimavarojen vahvistaminen ja ratkaisujen löytyminen nähtiin myös diakonisen sosiaalityön tavoitteiksi.

Sekä diakonisen hoitotyön että diakonisen sosiaalityön tavoitteena tulee olla vaikuttaminen oikeudenmukaisemman yhteiskunnan rakentumiseen. Useimpien vastauksissa korostui yksilön tukeminen ja verkostojen hyödyntäminen.

Pohdinta ja johtopäätökset

Sekä diakoninen hoitotyö että diakoninen sosiaalityö -käsitteitä on kehitetty kuvaamaan diakoniatyöntekijöiden koulutusten erityislaatuista suhteessa toisiinsa sekä suhteessa terveys- ja sosiaalialan koulutuksiin. Diakoninen hoitotyö -käsitettä on lisäksi käytetty tutkimuksissa, joissa on tarkasteltu diakonissojen tekemää hoitotai diakoniatyötä. Vastaavalla tavalla ei toistaiseksi ole käytetty diakonisen sosiaalityön käsitettä. Kumpikaan käsitteistä ei ole vakiintunut diakoniatyöntekijöiden yleiseen kielenkäyttöön. Ne saatetaan kokea jopa vieraina ja ulkoapäin annettuina.

Käsitteitä on joskus käytetty erittäin laaja-alaisesti, jolloin virheellisesti kaikki diakonissojen tekemä työ on määritelty diakoniseksi hoitotyöksi ja vastaavasti kaikki diakonien tekemä työ on määritelty diakoniseksi sosiaalityöksi. Tämän artikkelin tavoite oli selkiyttää kyseisiä käsitteitä niiden ominaispiirteiden ja lähikäsitteiden avulla. Tutkimuksemme pohjalta on varsin perusteltua käyttää seuraavia määritelmiä:

Diakoninen hoitotyö tarkoittaa sairaanhoitaja-diakonissan diakoniseen erityis- asiantuntemukseen ja kristilliseen ihmiskäsitykseen perustuvaa hoitotyötä, jossa otetaan huomioon erityisesti ihmisen henkisyys, hengellisyys ja usko voimavaroina, tuen tarpeina sekä toivoa lisäävinä ja yhteisöllisyyteen kutsuvina asioina.

Diakoninen sosiaalityö tarkoittaa sosiaalialan ja diakoniatyön koulutuksen saaneen diakonin (sosiaaliohjaaja/seurakuntakuraattori/sosionomi amk (tai muu vastaava)-diakonin) diakoniseen erityisasiantuntemukseen ja kristillisen ihmiskäsi-

tykseen perustuvaa sosiaalialan työtä, jossa otetaan huomioon erityisesti ihmisen henkisyys, hengellisyys ja usko voimavaroina, tuen tarpeina, toivoa lisäävänä, oikeudenmukaisuutta edistävinä ja yhteisöllisyyteen kutsuvina asioina.

Hengellinen hoito tarkoittaa jokaisen hoitotyöntekijän kokonaishoidon osana tekemää työtä, jossa otetaan huomioon asiakkaan tai potilaan hengelliset tarpeet, spiritualiteetti ja uskonnollisuus.

Hengellinen sosiaalityö tarkoittaa jokaisen sosiaalialan työntekijän tekemää työtä, jossa tunnustetaan ja otetaan huomioon asiakkaan hengelliset tarpeet, spiritualiteetti ja uskonnollisuus.

Seurakuntakontekstissa diakonista hoitotyötä parempi käsite olisi mielestämme **hoidollinen diakoniatyö**, joka tarkoittaa sairaanhoitaja-diakonissan hoitotyön viitekehyksestä tekemää karitatiivista diakoniatyötä seurakunnassa eli hädässä olevan ihmisen yksilöllistä ja välitöntä lähimmäisen rakkauteen perustuvaa auttamista huomioiden hänet fyysisenä, psyykkisenä, sosiaalisena ja hengellisenä kokonaisuutena.

Seurakuntakontekstissa diakonista sosiaalityötä parempi käsite olisi **sosiaalinen diakoniatyö**, joka tarkoittaa sosiaaliohjaaja/seurakuntakuraattori/sosionomi amk (tai muu vastaava) -diakonin sosiaalialan viitekehyksestä tekemää karitatiivista diakoniatyötä seurakunnassa eli hädässä olevan ihmisen yksilöllistä ja välitöntä lähimmäisen rakkauteen perustuvaa auttamista huomioiden hänet fyysisenä, psyykkisenä, sosiaalisena ja hengellisenä kokonaisuutena.

KIRJALLISUUS

Aalto, Marja-Sisko (2009). Diakonian komentoiva bibliografia 1989–2009. Diakonian tutkimus 2, 166–266.

Gothóni, Raili & Jantunen, Eila (2010). Käsitteitä ja käsityksiä diakoniatyöstä ja diakonisesta työstä. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu Tutkimuksia A.

Gothóni, René (2011). Words Matter: Hermeneutics in the Study of Religions. Religions and Discourse, vol. 52. Oxford: Peter Lang.

Hakulinen, Lauri (1978). Suomenkielen rakenne ja kehitys. (4.painos). Keuruu: Otava.

Jokela, Ulla (2010). Spirituaalinen sensitiivisyys – muutosvoima sosiaalialan työssä. Teoksessa Laine, Terhi & Susanna Hyväri

& Päivi Vuokila-Oikonen (toim.) Syrjäytymistä vastaan sosiaali- ja terveysalalla. Helsinki: Tammi.

Kirkkojärjestys 1055/1993. www.sakasti.evl.fi (luettu 16.3.2011)

Kirkkolaki 1054/1993. www.sakasti.evl.fi (luettu 16.3.2011)

Knafl, Kathy A. & Deatrick, Janet A (1993). Knowledge Synthesis and Concept Development in Nursing. Teoksessa B. Rodgers & K. Knafl, K. (toim.) Concept Development in Nursing. Foundations, Techniques, and Applications. Philadelphia: W. B. Saunders Company.

Kopperi, Kari (2009). Pitääkö diakonian ja diakonian viran perustua Raamattuun.

- Kommentti John N. Collinsin esitykseen "Perustuuko diakonian virka väärinymmärrykseen". *Diakonian tutkimus* 2, 156–158.
- Kotisalo, Helena (2002). Diakoniatyön ja diakonisen hoitotyön toteutuminen Kuopion hiippakunnan diakonissojen arvioimana. Pro gradu -tutkielma. Kuopion yliopisto, hoitotieteen laitos.
- Kotisalo, Helena (2005). Diakonisen hoitotyön toteutuminen. *Diakonian tutkimus* 1, 5-18.
- Latvus, Kari (2009). Auttajan viran alkuperän uusi tulkinta. Teoksessa Latvus, Kari & Antti Elenius (toim.) *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 52–82.
- Latvus, Kari & Häkkinen, Sakari & von Weissenberg, Hanne (2011). *Köyhien Raamattu*. Helsinki: Kirjapaja.
- McBrien, Barry A. (2006). A concept analysis of spirituality. *British Journal of Nursing*. Vol. 15: 1, 42–45.
- Myllylä, Marjatta (2004). Diakonisen hoitotyön mallin rakentaminen. Väitöskirja. Oulun yliopisto, hoitotieteen ja terveyshallinnon laitos. www.herkules.oulu.fi/isbn9514273567/isbn9514273567.pdf
- Mäkinen, Kari (2007). Tuskan ja toivon kantajana. *Kirkkohallitus. Sielunhoidon aikakauskirja* nro 20, 44–56.
- Möttönen, Sirja (1994). Diakoninen hoitotyö diakonissakoulutuksessa. Pro-gradututkielma. Kuopion yliopisto, hoitotieteen laitos.
- Payne, Malcom (2005). *Modern Social Work Theory* (kolmas painos). Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Puusa, Anu (2008). Käsitemenetyksen tutkimusmenetelmänä. Tieteellinen artikkeli. Suomen sairaanhoitajaliitto ry./Fioca Oy. *Premissi* 4, 36–43.
- Pyykkö, Raija (2004). Valtion ja kirkon välissä: ammatillisen seurakuntadiakonian muotoutuminen. Teoksessa. Henriksson, Lea & Sirpa Wrede Sirpa (toim.) *Hyvinvointityön ammatit*. Helsinki: Gaudeamus, 110–143.
- Pyykkö, Raija (2007). Yhdessä kirkon virassa? Diakoniatyön paikan määrittely kirkon virkarakennekeskustelussa. *Diakonian tutkimus* 2, 109–136.
- Ross, Linda A. (1994). Spiritual aspects of nursing. *Journal of Advanced Nursing*, Vol. 19: 3, 439–436.
- Rättyä, Lea (2004). Diakoniatyöntekijöiden kuvauksia työstään ja siinä jaksamisestaan. *Lisensiaatintutkimus*. Oulun yliopisto, hoitotieteen ja terveyshallinnon laitos.
- Rättyä, Lea (2009). Diakoniatyö yksilöllisenä ja yhteisöllisenä auttamisena yhteiskunnallisessa muutoksessa. Kuopion yliopiston julkaisuja E, *Yhteiskuntatieteet* no 179.
- Tirri, Kirsi (2006). Nuorten aikuisten spirituaaliteetti Kalliossa. Teoksessa Mikkola, Teija & Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani usko*. Nuoret aikuiset, usko ja kirkko. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 96, 292–330.
- Walker, Lorraine O. & Avant Kay C (2005). *Strategies for Theory Construction in Nursing*. (4. painos). New Jersey: Prentice Hall.
- Valtonen, Minna (2009). "Kertomuksia kirkon työntekijäksi kasvamisesta. Kirkon nuorisotyönohjaajaksi opiskelevien spirituaaliteetin ja ammatillisen identiteetin muotoutuminen". Helsinki: *Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja A Tutkimuksia* 23.
- Vastuun ja osallisuuden yhteisö (2003). *Diakonia- ja yhteiskuntatyön linja* 2010. Toim. Juhani Veikkola. Kirkkohallitus. Sarja C:9.
- Veikkola, Juhani (2002). Diakonian perustehtävä, visiot ja tavoitteet. Teoksessa Helosvuori, Riitta & Esko Koskenvesa & Pauli Niemelä & Juhani Veikkola (toim.) *Diakonian käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja, 107–128.
- Zohar, Danach & Marshall, Ian (2000) *SQ – Spiritual Intelligence in Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury.

Diakonissan ihanne ja oikea luonne

Esimerkki diakoniakäsityksen muuttumisesta

Diakonian sisällöstä on viime vuosikymmeninä käyty varsin perustavaa laatua olevaa keskustelua (Ryökäs 2009c; Aalto 2009), joka heräsi varsinaisesti John N. Collinsin eksegeettisen tutkimuksen jälkeen (Collins 1990). Kansainvälinen keskustelu on edelleen käynnissä, kuten tämän numeron muistakin artikkeleista ja kirjallisuusarvosteluista käy ilmi. Pääväitteenä on ollut, että käsitys diakoniasta on perustunut muille kuin niille lähteille, mille sen on uskoteltu perustuvan. Ihanteellisuus on leimannut diakonian tulkintaa. Historia on haluttu nähdä tietynlaisena, ja kas, historiahan onkin näyttäytynyt tietynlaisena. Tämän läpikotaisin toteutuneen väritymisen osoittaminen on kuitenkin valtava tehtävä, sillä läpikotaisuuden tarkasteleminen tarkoittaa tässä diakonian historian läpikotaista uudelleentarkastelua.

Tavoittelen tässä artikkelissa suomalaisen diakonian ymmärtämisen muuttamisen dokumentointia. Teen sen keskittymällä pieneen, mutta toivottavasti valaisevaan ja hedelmälliseen diakonian historian osaseen. Diakonissalta on usein edellytetty, että hän vastaisi tiettyä ihannetta. Kuten jatkon esimerkit osoittavat, tällöin on erityisesti peräänkuulutettu määrättyjä luonteenpiirteitä tai ominaisuuksia tai muita erityisseikkoja, jotta hän voisi kunnolla toimia tehtävässään. Toisaalta on painotettu sitä, että sisaren tulee tietoisesti muuttaa tai kehittää itseään voidakseen toimia tehtävässään. Kuvailen jatkossa, mitä vaatimuksia ja edellytyksiä diakonissojen luonteenpiirteille on suomalaisessa diakoniakeskustelussa asetettu. Kutsun tätä diakonissaihanteen tutkimiseksi. Diakoneista ei ole läheskään niin paljon aineistoa kuin seurakuntien sisarista, siksi keskityn diakonissoihin. Jatkon esimerkkien avulla tarkastelen suomalaista keskustelua diakonian sisällöstä ja suhteutan sitä kansainväliseen kehitykseen. Kehityksen syiden syvälliseen etsimiseen ei käytettävissä oleva tila anna mahdollisuuksia.

Suomalaisen diakonissaihanteen kehittymisestä ei ole aikaisempaa nykyaikaan olottuvaa tutkimusta. Ihanteeseen liittyviä yksittäisiä näkökulmia on toki aikaisemmissa analyyseissa esitetty. Sirkka Sinkkosen tutkimus (Sinkkonen 1966) erittelee Helsingin diakonissojen roolia 1960-luvulla, ja Raili Gothoni ja Eila Jantunen tarkastelevat diakoniatyöhön ja diakoniseen työhön liittyviä yleisiä käsitteitä ja käsityksiä vuosituhannen vaihteen aineistossa (Gothoni – Jantunen 2010). Kumpikaan ei kuitenkaan tarkastele ihanteen kehittymistä vuosikymmenien kuluessa tai suhteessa kansainväliseen kehitykseen.

Naisten roolia ja kutsumusta uskonnollisessa työssä vuosina 1860–1920 on käsitellyt Pirjo Markkola ja lähes saman aikakauden ihanteellisuutta varhaisessa diakonissakoulutuksessa muutaman sisaren elämäntaipaleen aikana on selvittänyt Ulla-Maija Kauppinen-Perttula (2004). Markkolan havainnoissa on jonkin verran informaatiota tutkimusaiheeni kannalta, erityisesti hänen katsauksessaan diakonissaihanteen varhaisesta kehittymisestä Suomessa (Markkola 2002, 95–106). Oulun näkökulmasta ihanteen muotoutumista ja kehittymistä 1800-luvulla on tarkastellut Hannu Mustakallio (2001, 249–250). 1900-luvun ihanteellisuuden kehitystä mainitut kirjat eivät merkittävästi käsittele. Laajemmin ymmärrettyä ihanteellisuutta diakoniatyössä on käsitellyt Heimo Rinne Porvoon hiippakunnan esimerkkiseurakuntien kehityksen valottamana, mutta hän ei ole tarkastellut tematiikkaa diakonissojen vaatimusten näkökulmasta (Rinne 2006).

Martti Mäkisaloon Helsingin diakonissalaitoksen 125-vuotishistoriikissa on aineksia, jotka auttavat ymmärtämään myös uudempaa kehitystä, vaikka kirja ei omien sanojensa mukaan varsinaisesti ole tutkimus (Mäkisalo 1992, 5). Pirjo Markkola on asemoinut diakonian laajaa kehitystä maassamme hyvinvointivaltion kehitykseen, mutta ei syvenny opillisiin teologisiin linjauksiin (Markkola 2011). Aikaisemmassa koulutuksen tutkimuksessa ei ole tavoiteltu laajojen diakonian kehityskaarien selkeyttämistä, ja myös diakoniahanteen analyysi on jäänyt sporadiseksi (esimerkiksi Ryökäs 2000, Jääskeläinen 2008). Esimerkiksi erityisiä kattavia diakonian oppikirjojen analyyseja ei ole julkaistu.

Laajan kysymyksen työstämiseksi keskityn tässä artikkelissa hyvin suppeaan mutta edustavaan aineistoon. Kun tavoitteena on tarkastella diakonian ihanteellisuuden yleistä kehitystä, oppikirjat luovat kuvaa siitä, mitä alan opiskelijoille on haluttu opettaa. Näin ne muodostavat mikrokoopinomaisen välineen tematiikkaan. Lähteinäni käytän niitä suomalaisia diakonian oppikirjoja, joita on syytä pitää keskeisinä siksi, että niistä on otettu toinen painos. 2000-luvun kirjojen osalta tämä

vaatimus olisi vielä kohtuuton, ja siksi mukana on myös pari tuoretta yhden painoksen oppikirjaa. Peilaan aineistoa varhaisempaan kirjallisuuteen ja uusimpaan tutkimukseen. Niiden avulla pystyy näkemään, minkälainen on ollut se muutos, joka diakonissan ihanteessa on tapahtunut. Sitä kautta saa myös laajemmin kuvan siitä, minkälainen on ollut se diakoniakäsityksen muuntuma, jota viime vuosien kansainvälinen keskustelu merkitsee. Vaikka aineistossa on mielenkiintoisia tehtävien sukupuolittumiseen liittyviä linjauksia, en tässä suppeassa työssä tilarajausten vuoksi pysty nostamaan niitä erikseen esiin. Aloitan kahdella maamme diakonia-ajattelun taustaa esittelevällä tarkastelulla.

Theodor Fliedner

Nykyisen diakonianäkemyksen syntyvaiheessa sen merkittäväksi kehittäjäksi kohonnen saksalaisen Theodor Fliednerin vuoden 1856 katsauksessa diakoniaan ja diakonaattiin, *Gutachten 'die Diakonie und den Diakonat betreffend'* (Fliedner 2008 [1856]), vastattiin kirkon keskushallinnon esittämään neliosaiseen pyyntöön. Tuohon aikaan etsittiin tarkennuksia ja ajatuksia diakonian kehittämistä erityisesti suhteessa kirkon virkaan.¹

Kolmannessa Fliednerille esitetystä kysymyksestä peräänkuulutettiin kannanottoa siihen, voidaanko lähimmäisen auttamiseen tähtäävä toiminta asettaa virkavelvollisuudeksi työntekijälle.² Tässä yhteydessä Fliedner perusteli, minkälaisia diakonisoja seurakunnissa tarvittaisiin. Fliednerin tavoitteena oli palauttaa apostolinen malli diakonian viroista ja hän pyrki perustelemaan Uuden testamentin ja varhaisen kirkon esikuvilla mielipiteensä. Tosin on osoitettavissa, että vain murtoosa Fliednerin perusteluista kestää kriittisen tarkastelun (Ryökäs 2009a, Ryökäs 2010, Ryökäs 2011).

Lähtökohtanaan Fliednerillä oli paikallisseurakuntien luottamushenkilöiden vaali. Tällöin jouduttiin kirjoittajan mukaan usein tyytymään henkilöihin, jotka ovat kirkollismielisiä, eivät vastusta uskoa, ja omaavat yleisesti ihmisystävällisen luonteen.³ Tämän hän näki olevan ristiriidassa Ap.t. 6:3:n kanssa. Siinä edellytetään diakoniksi valittavilta kolmea asiaa:

Kirkollisessa ja tapoihin liittyvissä kysymyksissä hyvä maine, --- . Toinen apostolinen vaatimus [on] --- : rakkaudenteossa toimivan uskon henki, ja kolmanneksi --- : viisauts.⁴

Tarkentaessaan luetteloaan Fliedner liittää viisauteen työn tekemisen taidon, siis ammattitaidon. Fliednerin mukaan tuolloin valittiin diakonisseiksi riviseurakuntalaisia, joilla ei ollut näitä ominaisuuksia, ja tämä aiheutti epäkohtia. Seurakuntien olisi parempi hankkia diakonisseja, jotka alistuvat kirkolle ja sitä mielellään palvelevat. Heiltä tulee voida odottaa elävää, rakkaudessa toimivaa uskoa, ja heillä tulee myös olla alan koulutus. Tällaisia diakoneja ja diakonisseja saisi eri diakonian koulutuslaitoksista, joita Fliedner luettelee lukuisia, mainiten myös omat oppilaitoksensa Kaiserswerthissä. (Fliedner 2008 [1856], 10–11.)

Fliednerin mielestä pelkkä kirkollismielisyys ja ammattitaito eivät riitä diakonissan tehtäviin. Diakonissalta voidaan apostolisen kirkon mallin mukaisesti edellyttää kirkollisuutta, toimivaa uskoa ja työn vaatimaa viisautta. Uskon mittarina toimisi Fliednerin mukaan se, että diakonialaitokset olisivat uskon laadun tarkastaneet.

Theodor Fliedneristä alkunsa saanut kaiserswerthiläisen diakonian liike rantautui Suomeen Helsingin ja Viipurin diakonissalaitoksina 1860-luvulla. Uusien laitosten säännöissä korostettiin elävää uskoa, rakkautta Jumalaa ja lähimmäistä kohtaan, kärsivällisyyttä, taloudellisuutta, ystävällisyyttä, laupeutta sekä kuuliaisuutta laitoksen säännöille. (Kansanaho 1967, 36; Markkola 2002, 96; Wiren 1942, 84; Kilström 1987, 136; Vappula 2009, 29.) Kuten säännöistäkin näkyy, sidos Kaiserswerthiin oli vahva.

Pienenä reunahuomautuksena voi huomioida, että toinen saksalainen diakonian kehittäjä, Wilhelm Löhe, katsoi 1800-luvulla diakonian virkojen olevan lähtökohtaisesti aivan eri asia kuin Uuden testamentin aikaan. Hänen mukaansa Raamattuarargumentaatiolla ei kyseisiä diakonisseja voisi suoraan perustella.⁵ Fliednerin linja ei siis ollut ainoa saksalainen linja.

Gustaf Johansson

Suomen kirkollisen diakonian historian ymmärtämiseksi olennainen on Kuopion piispa Gustaf Johanssonin vuonna 1890 julkaisema synodaalikirja, jossa hän kahdella sivulla lausuu syntysanat kirkolliselle diakonaatille. Teoksen suppeat ilmaiset saivat jatkokseen synodaalokokouksen päätöslausumat ja niistä kehittyi kaikissa tuolloisissa kolmessa hiippakunnassa alku seurakunnalliselle diakoniatyölle.

Johansson tarkasteli kirjoituksessaan tilannetta Suomessa, jossa köyhäinhoidon vastuu oli muutaman vuosikymmenen aikana siirretty seurakunnilta kunnalliselle hallinnolle. Aikaisemman kirkollisen vastuun jatkona kirkkoherralla oli vuoden 1869 kirkkolaissa säilynyt virkatehtävä, jonka mukaan hän huolehti alueensa “vaivai-

sista” ja toimii samalla kunnallisen köyhistä huolehtivan lautakunnan jäsenenä (Mustakallio 2001, 21–31).

Vuoden 1890 synodaalikirjassaan *Mietteitä Suomen luterilaisen kirkon asemasta* Johansson katsoi, että ”Kirkolle on järjestetty rakkauden toimi välttämättä tarpeen”. Pelkkä kunnallinen vaivaisista huolehtiminen ei riittänyt, sillä ” - - - parhaimmillakin tahdolla ja tunnollisimmallakin toimella ei voi lainmukainen yleinen toimi poistaa suuria puutteita tällä alalla”. Kyse ei siis ole halusta tai haluttomuudesta vaan työn luonteesta. ”Vapaa rakkauden työ on aina tarpeen”. Johansson luonnehtii kirkollista työtä toiminnaksi, jossa ”laupeuden perusteella vaivaisia ja köyhiä hoidetaan” (Johansson 1890, 91–92). Johanssonilla oli bekkiläisen taustansa vuoksi varsin ongelmatonta hyväksyä seurakuntapainotteinen lähimmäisten auttaminen, sillä sille löytyi esikuvia Raamatusta (Wirilander 2011, 32).

Piispa Gustaf Johansson ei itse käytä diakonia-sanaa. Teksti korostaa eri tavoin rakkauden työtä ja rakkaudellista vastuuta suomalaisista. Terminologia ei kuitenkaan nojaa diakonia-ilmaisuihin. Sen sijaan erillisen pappeinkokoukselle tehdyn esityslistan 26. kohtana on Johanssonin esittelemään rakkauden työhön liittyvä tuomiokapitulin valmistelema esitys. Se seuraa varsin tarkkaan Johanssonin ajatuksia, jopa lauserakenteita myöten. Kyseinen päätösesitys käyttää diakonia-sanaa: ” - - - olisi järjestetty diakonia-toimi jälleen aikaansaattava” (Keskustelukysymykset 1890, 7; Mustakallio 2001, 45–47).

Tämän tarkastelun kannalta on huomattava, että Kuopion kokouksen lähtökohdaksi ei ollut tietynlaisen diakonian viran synnyttäminen. Tulevien viran- tai toimenhaltijoiden luonteenlaadusta tai kutsumuksellisuudesta ei sanota mitään. Painotus on rakkauden vaatimusten täyttämässä, köyhien ja vaivaisten auttamisessa. Ja tämän tehtävän toteuttamiseksi todettiin tarvittavan uusia työntekijöitä.

Sama linja säilyi myöhemmin. Synodaalokokouksen asettama toimikunta laati toimintaehdotuksen ja säännöt kirkolliselle diakonaatille. Vuoden 1892 synodaalokokous täsmensi ehdotusta esimerkiksi työntekijäkysymyksen osalta (Mustakallio 2001, 51). Niinpä Keisarillisen Senaatin 15.3.1893 vahvistamissa säännöissä Kuopion hiippakunnan kirkolliselle diakonaatille mainitaankin erikseen diakonit ja diakonissat. Jälkimmäisille esitettävät vaatimukset muotoillaan hyvin suppeasti kuudennessa pykälässä: ”Diakonissoiksi otetaan Jumalaa pelkääviä kirkollismielisiä naishenkilöitä, jotka tunnetaan siihen sopiviksi ja todistavat oppineensa tavallisissa taudin kohtauksissa tarvittavan ulkonaisen hoitotavan” (Mustakallio 2001, 566). Diakonissojen tulee täten olla ”Jumalaa pelkääviä”, ”kirkollismielisiä” sekä muuten

tehtäviin sopivia. Painotus ei siis ollut luonteenlaadussa.

Tästä alkoi diakonissojen kirkollisten pätevyysvaatimusten esitleminen Suomessa. Diakonissojen tuli olla kirkolliseen tehtävään sopivia ja kirkollismielisiä. Tarkkoja uskoa tai hengellisyyttä koskevia vaatimuksia Johansson ei Flidneristä poiketen mainitse. Lähtökohtana on seurakuntien tarve, ei työntekijän luonteenpiirteet. Ero edellä esitettyyn Flidnerin ajatusmalliin on selvä. Johanssonin ja Flidnerin mallien eroilla pystytään nyt luokittelemaan suomalaista oppikirja-aineistoa.

Otto Aarnisalo

Suomalaisen diakonia-ajattelun merkittävimpänä yksittäisenä henkilönä on pidettävä Otto Aarnisaloa (Lillqvist). Aarnisalo pyrki eri tavoin luomaan Suomeen seurakunnallisen diakonian. Keskeistä hänelle oli paikallisseurakunnan oma vastuu "vaivaisista", hätää kärsivistä. Jo klassisena tunnettu määritelmä on: "diakonia on kristillisen seurakunnan viranomaisesti järjestetty, vapaa, saarnatoimen rinnalla käyvä ja sen tukeeksi tapahtuva laupeudentoimi". Määritelmä kattaa Aarnisaloon mukaan sen, mitä "diakoniaan varsinaisessa merkityksessä kuuluu" (Aarnisalo 1964 [1899], 25). Tämän vastuun kantamisessa tarvittavaa työvoimaa Aarnisalo kutsui diakoniatyöntekijöiksi.

Aarnisalo kirjoitti monta maamme diakonian kehitykseen merkittävästi vaikuttanutta teosta.⁶ Oppikirjaklassikoksi luokiteltavassa vuoden 1899 teoksessaan *Suomen kirkon diakoniatyö* Aarnisalo kuvaa, mitä diakonian oppilaitokseen tulevalta olisi vaadittava. Miesdiakonioppilaaksi hakevalla tulisi olla omakätinen elämäkertomus, jossa mainittaisiin henkilön uskonnollisesta kehityksestä ja siitä, "mikä on aiheuttanut häntä pyrkimään diakoniatyöhön". Tämän lisäksi tarvittaisiin jonkun kristilliseksi tunnetun henkilön antama nuhteettomuustodistus, 21 vuoden ikä, lääkärintodistus ja kansakoulutiedot (Aarnisalo 1964 [1899], 47). Todistuksen pyytäminen oli tavanomaista: Kauppinen-Perttula 2004, 7–12). Naisdiakoneille Aarnisalo näkee sopivaksi kaksi eri linjaa: kaupunkeihin kouluttavaksi sopii laitosdiakonian malli, mutta maaseudulle tarvitaan toisenlainen malli. Maaseudun työhön soveltuva Aarnisalo kuvaa näin:

[s]iinä kysytään ennen kaikkea kansan elämään ja katsantokantaan hyvin perehtynyttä, vankalla ruumiinterveydellä ja tavallista suuremmalla luontaisella älyllä varustettua kristillistä naishenkilöä, joka elämäntehtäväkseen on ottanut toisen palvelemisen Kristuksen tähden. (Aarnisalo 1964 [1899], 48–49.)

Tärkein kriteeri diakoniaopintojen aloittamiselle on näiden muotoilujen perusteella halu toimia diakoniatyössä. On hyvä huomata, että mitään selkeää luonteenlaadun kuvausta ei Aarnisalo anna. Ihanteena on elämäntehtävä palvella toisia. Luonteen jatkuvaa kutsumukselle alistunut kehittäminen ei ajatuksena istu tähän malliin.

Vastaava tilanne on Aarnisalon vuoden 1897 kirjasessa ”*Diakonia eli seurakunnallinen vaivaishoito*”. Siinä tekijä päätyy määrittelemään diakoniksi sopivia nais- ja mieshenkilöitä. Tärkeänä hän mainitsee ensiksi kyllin hyvän terveyden, mutta toteaa, että ”sisälliset vaatimukset” ovat tätä suuremmat. Diakonien tulee olla Pyhän Hengen kasvatettavia. Tämä ei tarkoita – Fliedneristä poiketen – yleistä hengellisyttä, vaan sitä, että ei saa olla ”liian herkkäuskoinen jollei epäluuloinenkaan, eikä liian herkkätunteinen, jollei kovakaan”. Myös kyky lukea Raamattua, tuntea se sekä kyky kirjoittaa ovat Aarnisalon mukaan työssä tärkeitä (Aarnisalo 1964 [1897], 18). Luonteenlaadusta ei ole muuta mainintaa.

Kun tarkastelee Aarnisalon kirjoitusten kokoomateosta ”*Etsivän kirkon puolesta*” yhtenä kokonaisuutena, voi havaita, että kutsumukseen alistumista kuvaava adjektiivi ”nöyrä” ei kuulu Aarnisalon käyttämiin sanoihin. Kirjassa ”Suomen kirkon diakoniatyö” on yksi ainoa maininta, ja siinäkin kuvataan diakoniatyön kohteena olevia köyhiä ja vaivaisia, jotka oman kokemuksensa kautta tuntevat tarpeen tulla ”nöyremmiksi ja kärsivällisemmiksi” (Aarnisalo 1964 [1899], 28–29). Diakoniatyöntekijää Aarnisalo ei kuvaa nöyryyteen liittyvillä käsitteillä. Pikemminkin päinvastaista ilmenee siinä, että hän kritisoi diakonian laitoksia, joissa ”työntekijää valmistumisajan päätyttyäkin pidetään - - - alaikäisessä asemassa” (Aarnisalo 1964 [1899], 61–62). Aarnisalo edellyttää työntekijältä työhön sopivia valmiuksia ja halua toimia toisia palvellen, mutta samalla hän kunnioittaa työntekijän itsenäisyyttä ja kykyä huolehtia itsestään ja omista asioistaan. Hän kantaa huolta vaivaisista, mutta vastuu heistä ei jää työntekijälle vaan seurakunnalle. Työntekijän tulee ainoastaan huolehtia omasta jaksamisestaan ja osaamisestaan.⁷

Aarnisalon näkemyksen diakonissaihanteesta voi kiteyttää kahteen seikkaan: ammattitaitoon ja hyvään terveyteen. Luonteenpiirteitä ei muulla tavoin nouse esiin. Uskoon liittyvät kysymykset eivät ole Aarnisalolle vieraita, mutta niiden asema on toinen kuin pietismiin liittyvällä Fliednerillä. Kokonaisuutena linjaus on hyvin lähellä sitä seurakunnallisuutta, mitä Gustaf Johanssonista esitti, mutta poikkeaa selkeästi ja määrätietoisesti Theodor Fliednerin kuvaamasta kaiserswerthiläiseksi kutsuttavasta ihanteesta.

Lina Snellman

Theodor Fliedneristä alkunsa saaneen sisarkotimallin mukaisen Helsingin diakonissalaitoksen johtajatar Lina Snellman julkaisi kirjan *För våra systrar från diakonisshuset i Helsingfors* vuonna 1911. Kirjasta julkaistiin suomenkielinen rinnakkaisteos, ja siitä vielä toinen painos vuonna 1929 nimellä *Sisarillemme*. Alkulauseen mukaan teokset tahtoivat ”lyhyin piirtein - - - esiintuoda niitä perustotuksia, joihin diakoniatyömme, sen teoria ja käytännöllinen harjoitus perustuvat” (Snellman 1911, 3; Suomeksi Snellman 1929, 3, 4). Kirjassa ei ole yhtä selkeää diakonissaihanteen tai toivottavan luonteen kiteytystä. Silti sen sanoma on selkeä.

Kirjan ensimmäinen luku on nimeltään ”Diakonissakutsumus”. Tarkasteltuaan kutsumuksen syntyä ja kehitystä ”nykyaikaan asti” kirjoittaja siirtyy tarkempaan analyysiin. Koko kirjaa leimaa hyvin tiheä Raamatun jakeisiin perustuva argumentaatio, niin tätäkin osuutta. Jo johdannonomaisesti todetaan, että ”diakonissakutsumuksen perustana on Jeesuksen esimerkki ja käsky”, ”päämääränä Jumalan kunnia”, ”ja sisältönä on palveleminen (diakonein)”. Näihin kolmeen kohtaan liittyvissä neljässä raamattuviittauksessa vain kahdessa viimeisessä viitataan jakeeseen, jossa käytetään diakonia-sanueen ilmaisuja.⁸ Argumentaation perusta haetaan suurelta osin muualta.

Tällä johdannolla diakonissan tehtävä määritellään selkeästi, tosin ilman raamatullista liittymää diakoniatyöntekijään. Palveleminen nähdään hyvin arvokkaana, ja kirja jatkaakin: ”palveleminen ei saa olla häpeä vaan on oleva kunnia”. Perusteluna on, että Kristuskin tuli palvelemista varten ja hän neuvoo opetuslapsiaan palvelemaan.⁹ Sama korostus näkyy, kun kutsumuksen sisältöä tarkennettaessa haetaan sanalle Palvelija kaksi kreikankielistä perussanaa. Sana ”dulos”, merkitsee tekstin kirjoittajan mukaan sitä, että henkilö on kokonaan toisen oma, ”hänen käskettävänsä ja palvelijansa kaikessa, ilman että käsitteeseen piileytyy jotain alentavaa”. Sana ”diakonos” viittaa tekstin mukaan ”palvelijan asemaan työn ja tehtävän näkökannalta” (Snellman 1911, 16–17; Snellman 1929, 14–15).

Sanoille ”diakonia” ja ”diakonissa” erotetaan kirjassa neljä eri käsitettä. Ensimmäinen on Martan esimerkillään osoittama ”työ, ponnistus ja vaiva”, ”jota suoritettaessa ei voi etsiä keveitä päiviä”. Toisena on sisältöä jo kuvaillen ”Huolenpito muista, niin ettei ponnistus ole turhaa hyörinää”. Näihin aktiivisiin toimimismalleihin liittyy kolmantena asennetta kuvaava ilmaisu: ”Tosi nöyryys”. Kaiken kärjistää neljäntenä mainittu ”Rakkauten vapaaehtoinen uhrautuvaisuus” (Snellman 1911, 17–18; Snellman 1929, 15–16).

Kuvaavaa on, että viimeksi mainitun uhrautuvuuden raamatullisena viittauksena on toteamus Jeesuksesta, joka ”kieltäytyi kotielämän mukavuudesta palvellakseen kaikkia”. Uhrautuvuus ja toisen puolesta eläminen kärjistetään hyvin pitkälle, mutta samalla varoitetaan – Paavaliin viitaten – heistä, jotka harrastavat itsevalittua nöyryyttä ja tällöin eivät ruumistaan säästä. Tavoitteena on palvella, kuten teksti vielä alalukunsa lopuksi täydentää, ei ”palkkalaisen mielellä, palkan toivossa”. Ruotsinkielinen teksti toteaa tarkemmin: pieninkin teko, joka on tehty rakkaudesta Jeesukseen ja ”i den självförsakelse som kallelsen - - bjuder” (siinä itsensä kieltämisessä jonka kutsumus tarjoaa), kantaa mukanaan lupausta.¹⁰

Viimeksi mainitussa lauseessaan Snellman kiteyttää kutsumusajattelunsa ja samalla diakonissaihanteensa ytimen. Diakonissakutsumus edellyttää itsensä kieltämistä. Diakonissa työskentelee jatkuvasti huolehtien muista nöyränä ja uhraten vapaaehtoisesti itsensä. Diakonissa on luonteeltaan nöyrä ja uhrautuva. Perustelut haetaan Raamatusta, mutta ei kuitenkaan niistä kohdista, joissa Raamattu puhuu seurakunnan diakonien toiminnasta.¹¹ Yleinen kristityn nöyrä ja palveleva asenne yleistetään ja sovitetaan diakonissan kutsumukseen. Diakonissa elää itsetutkistelussa ja itsensä kieltämisessä.

Tätä linjaa kirja soveltaa tulevissa luvuissaan. Niissä tarkastellaan diakonissan oikeaa toimintamallia opetuslapsena (luku 2), arkielämässä (3) sekä lepo- ja sairautenaikoina (4). Kirjan lopuksi tarkastellaan vielä diakonissan työaloja ja sielunhoitoa. ”Kristityn työ on hänen jumalanpalvelustaan”, kirja julistaa lisäten, että ”Jumala on aina vaatinut kuuliaisuutta lapsiltaan ja palvelijoiltaan”. Tätä kuuliaisuuden vaatimusta verrataan lapsen kuuliaisuuteen, joka tekee isän tahdon sen vuoksi, että tietää sen olevan hyvää (Snellman 1911, 35–36; Snellman 1929, 29–30).

Snellmanin kirja on luonteen kasvatuksen opas, kuten Kauppinen-Perttula toteaa: ”Sisarillemme-opas on täynnä Raamatun sitaatteja ja yksityiskohtaisia ohjeita siitä, kuinka sisarista - - - tulee Jumalan mielen mukaisia palvelijoita” (Kauppinen-Perttula 2004, 50). Vain sisaryhteisöön sopeutuvat sisaret voivat olla todellisia diakonissoja. Ei siksi ole yllätys, että neljän ensimmäisen vuosikymmenen aikana merkittävin yksittäinen diakonissan toimesta eroamisen syy oli sopimattomuus diakonissakutsumukseen.¹² Kutsumuksen korostamisessa Snellmanin voi katsoa painottaneen samalla myös pietistisiä painotuksia (Kansanaho 1972 ja Kansanaho 1979, 85–86). Diakonissa alistuu kokonaan uskolle, ja hän kasvattaa luonnettaan toimiakseen kuuliaisena tehtävässään.

Kokonaisuutena ajatellen Snellman ei korosta ajattelussaan merkittävästi ammattitaitoa ja osaamista vaan uskoa, kutsumusta ja sen mukanaan tuomaa nöyryä kuuliaisuutta. Tähän liittyy ajatus luonteen kehittämisestä tehtävään sopivaksi. Tässä ajattelussaan hän on selvästi lähempänä kaiserswerthiläisen sisarkotimallin isää, Theodor Fliedneriä, kuin edellä esitetyjä suomalaisia teologeja.

Eino Sormunen

Eino Sormunen julkaisi vuonna 1938 *Diakonian oppikirjan*, josta 12 vuotta myöhemmin otettiin uusi hieman uudistettu laitos nimellä *Diakonian käsikirja*. Teoksessa on laaja katsaus diakonian historiaan ja kehitykseen vuosisatojen aikana. Kirjan viidennessä pääluvussa, ”diakonian käytännön järjestely”, on toisena alalukuna ”seurakuntapalvelijan persoonalliset edellytykset”.

Kyseistä lukua on edeltänyt katsaus vallinneeseen diakoniaan, ja siinä erityisesti ”Palvelijat”-otsikon alla myös diakonissoihin. Kyseinen osuus on lähinnä katsaus diakonissakasvatuksen tarpeisiin. Periaatteellisesti tärkeä on kuitenkin kyseisen luvun avaus: ”Diakonissan toiminta kuuluu jo yleisessäkin tietoisuudessa elävän seurakunnan elintoimintoihin.” Näin Sormunen osoittaa diakonissantehtävien tärkeyden ei työntekijän vaan seurakunnan kannalta. Työntekijää kirjoittaja luonnehtii edellä sanottua välittömästi seuraavassa toteamuksessaan:

”Palvelemisen ja uhrautumisen tarve, jonka Jumala on naisen olentoon istuttanut, saa tässä kutsumuksessa tyydytyksensä ja tulee asetetuksi palvelemaan lähimmäisiämme - - -”.

Sormunen katsoo, että naiselle on tyypillistä tarve palvella ja uhrautua. Samalla hän katsoo, että diakonissan kutsumuksessa näitä avuja hyödynnetään (Sormunen 1938, 119; Sormunen 1952, 104). Mutta erotuksena edellä esitetystä Snellmanin tekstistä Sormunen ei painota luonteenlaadun kasvattamista tai ohjaamista palvelemisen ja uhrautumisen suuntaan. Hänen ajattelussaan nämä piirteet jo ovat – naisella.

Varsinainen diakonissan ”persoonallisten edellytysten” tarkastelu alkaa motiivien tarkastelulla. Sormusen mukaan menestyksellinen toiminta millä tahansa elämänalueella edellyttää harrastusta ja kiintymystä siihen alaan, jota työntekijä palvelee. Pelkät ulkonaiset syyt, toisten vaatimukset tai toimeentulon tai kunnian saamisen odotukset eivät ole hyvä lähtökohta. Ajan virkahierarkiaa kuvaavasti Sormunen toteaa: ”Diakonia ei voi ketään houkutella suurilla palkoilla eikä loistavalla asemalla”. Tätä tärkeämpää kirjoittajan mukaan on, että tehtävä otetaan

elämäntehtävänä, josta itse löytää ilonsa ja tyydytyksensä (Sormunen 1938, 151–152; Sormunen 1952, 135).

Johdantonsa jälkeen Sormunen mainitsee perusedellytykseksi sen, että:

”seurakuntapalvelijaksi pyrkivä on Jeesuksen opetuslapsi, joka elää jokapäiväisessä sananharjoituksessa ja sisällisessä elämänyhteydessä Herransa kanssa ja pyytää kaikessa olla vilpiton Kristuksen seuraaja. Hänen tulee niinkään rakastaa Kristuksen seurakuntaa ja haluta omistaa elämänsä palvelijan tehtävään tämän seurakunnan rakennukseksi.”

(Sormunen 1938, 151–152; Sormunen 1952, 135–136).

Näillä hengellisen elämän tärkeyttä kuvaavilla sanoilla Sormunen osoittaa työn perusluonteen: diakonissa on hengellisen työn tekijä, jonka tulee itse olla hengellisesti vireä. Uskoa ei kuitenkaan Snellmanin lailla käytetä kuuliaisuuteen vetoamisena tai itsensä kieltämisen välineenä.

Kirjoittaja siirtyy määrittelemään seurakuntapalvelijan luonteenpiirteitä. Kyseisellä työntekijällä tulee ensiksikin olla ”palvelijan nöyrä mieli”. Palvelijan tulee osoittautua uskolliseksi. Toiseksi hänen tulee olla ”vaatimaton, tyytyväinen ja mukaantumiskykyinen”. ”Saloseuduilla” tarvitaan erilaista otetta kuin ”keskellä nykyaikaisen sivistyselämän vaativaisuutta”. Seurakuntapalvelijan tulee olla myös ”säästäväinen, siisti ja järjestystä rakastava”. Säästeliäisyys ja vaatimattomuus vapauttavat Sormusen mukaan hänet kohtaavia ihmisiä turhasta jännityksestä (Sormunen 1938, 152–153; Sormunen 1952, 136–137).

Kenties edellä esitettyä Snellmanin ajattelua kritisoiden Sormunen toteaa, että seurakuntapalvelijan tulee olla ”ahkera ja vastuuntuntoinen”, mutta tämä ei kuitenkaan merkitse ”turhaa levotonta touhua”. Sen, joka palvelee Marttana, täytyy paljon istua Mariana Jeesuksen jalkojen juuressa. Työntekijän tulee olla myös ”hiljainen, vaitelias ja huomaavainen”. Hän ei saa levittää juoruja ympäri pitäjää. Lisäksi diakonissalta vaaditaan ”hyvää terveyttä ja työkykyä”, sillä hän joutuu ”kestämään pitkien jalkamatkojen rasitusta” (Sormunen 1938, 153–154; Sormunen 1952, 137).

Viimeisenä edellytyksenä Sormunen mainitsee hyvän yleissivistyksen. Sitä tarvitaan, kun kohdataan mitä erilaisimpia ihmisiä. Kuvaava on suurena sivistyksen ystävänä tunnetun Sormusen toteamus: ”Seurakuntapalvelijan pienen asunnon tärkein kaunistus on oma kotikirjasto” (Sormunen 1938, 154; Sormunen 1952, 137). Virkahierarkia, joka ulottui asuntojen kokoon asti, oli tuolloin itsestäänselvyys.

Palveleva, mukautuva, säästäväinen, ahkera ja sivistynyt – näihin adjektiiveihin voi kiteyttää Sormusen diakonissan ihanteellisen luonteen. Sormusella on siten lu-

kuisia vaatimuksia seurakuntapalvelijalle. Yleisen hengellisen suuntautuneisuuden rinnalla luonteenpiirteiden tulee sopia tehtävään. Tärkeintä on kuitenkin yleinen halu elää työilleen, saada siitä itse tyydytystä. Vaikka työntekijän tulee nöyrästi palvella tehtävässään, Sormunen ei kuitenkaan velvoita tai aja diakonissaa itsetutkisteluun tai itsensä kieltämiseen. Luonteenpiirteitä ei hänen kirjassaan kasvateta vetoamalla kutsumukseen.

Vaikka Sormunen Snellmanin lailla selkeästi viittaa Raamattuun ainakin muotoiluissaan, hän ei argumentoi vetoamalla Raamatun jakeisiin normatiivisina. Useassa muotoilussa voi tunnistaa Raamatun jakeen ajatuksen, mutta yhtään suoraan sitaattia hän ei tässä tekstiosuudessa tarjoa. Työn edellytykset eivät rakennu Raamatun pohjalle vaan ajatukselle siitä, mitä työn menestyksekkäs hoitaminen seurakunnassa edellyttää. Ero Snellmanin ja Fliednerin näkökulmaan on selkeä ja muistuttaa Aarnisaloon ja Johanssonin ohjelmaa.

Arvo J. Laajarinne

Vuonna 1961 ensimmäisenä ja viisi vuotta myöhemmin toisena painoksena¹³ ilmestyneessä ”Seurakuntadiakonian käsikirjaksi” kutsumassaan teoksessa *Tee sinä samoin* Arvo J. Laajarinne suuntaa sanansa seurakuntien työntekijöille ja tehtäviin opiskeleville. Kirjoittajan mukaan seurakunnissa oli jo pidemmän aikaa toivottu seurakuntaan suuntautuvaa oppikirjaa. ”Paitsi puhtaasti työteknillisiä asioita” kirjoittaja käsittelee myös, kuten hän sanoo, diakonian raamatullista perustaa (Laajarinne 1965, 5). Pääpaino on toiminnan kuvauksissa, ja diakonissan henkilökohtaisista edellytyksistä on kirjassa vain lyhyitä mainintoja.

Laajarinteen kirjan ensimmäinen luku käsitteleeikin diakonian raamatullista perustaa. Kirjoittajan lähtökohtana on – vuoden 1948 kristinopin linjausta myönteilläin (Malkavaara 2000, 32; Malkavaara 2011, 98) – ajatus siitä, että Jeesus, ylösnoussut Herra, pelastaa palvelemaan. Jeesuksen toiminnasta teos nostaa esiin koko joukon esimerkkejä palvelemisestä. Jeesus mm. yhdisti kirjoittajan mukaan synagogassa vierailamisen auttamiseen. Lukuisin esimerkein tekijä osoittaa, miten Jeesukselle jokainen ihminen oli tärkeä ja miten hän auttoi eri ihmisiä. Edelleen evankeliumeihin vedoten kirjoittaja korostaa, että lähimmäisen palveleminen on Jumalan palvelemista. Tätä palvelemista ei kuitenkaan tule harjoittaa ”palkkion toivossa ja vain mieluisille ihmisille”. Kristityn palvelutyö ”tapahtuu ilosta ja kiitollisuudesta”. ”Oman elämänsä Jeesus jätti esikuvaksi ja perinnöksi omillensa”. Tämän vuoksi kristittyjen koko elämän on oltava toisten palvelemista. Tämä palvelu tuli

toteuttaa ”Jumalan rakkauden herättämällä ilolla - - - palkkiotta, Jumalalle kunniaksi.” (Laajarinne 1965, 11–16).

Kirja etenee diakonian historiaa käsitellen tuolloisen tilanteen kuvaukseen. Mukana on kokonaiskirkon ja hiippakuntien toiminnan esittely sekä katsaus koulutukseen. Vasta seurakuntien diakoniatyön kuvauksen yhteydessä (luku 4) Laajarinne nostaa esiin ajatuksensa diakoniatyöntekijän edellytyksistä. Laajarinne korostaa sitä, että työtehtävänsä oikealla tavalla tajunnut työntekijä ”näkee työkenttäänsä kokonaisuutena. Hän näkee, missä hätä kulloinkin on suurin. Hän tietää olevansa myös seurakunnan Herran todistaja, joka rohkaisee alakuloisia ja lohduttaa murheellisia.” (Laajarinne 1965, 81–82). Työntekijä on Laajarinteen mukaan näkyvä esimerkki siitä, mitä kirkollinen opetus kertoo.

Esiteltyään laajemmin sairaanhoitotyötä, ohjaavaa toimintaa ja yhteyttä muihin huoltojärjestelmiin, Laajarinne esittelee näkemyksensä siitä, miten ”sisaren” olisi hyvä aloittaa työnsä seurakunnassa. Tästä hän siirtyy vielä työntekijän oman sielunhoidon järjestämiseen, ja koskettelee myös diakonissan toimintamaailmaa: ”Voidakseen rakkaudenaskelissaan olla heijastamassa Jumalan hyvyyttä kärsiville lähimmäisilleen täytyy sisaren paljon seurustella Vapahtajansa kanssa.” Hengellinen itsensä hoitaminen heijastuu työhön (Laajarinne 1965, 82–84).

Laajarinne toteaa vielä: ”Sisaren kutsumustehtävä on jalo. Kunniakkaasti ja velvollisuudentuntoisena kantakoon jokainen sisar virkapukuaan.” (Laajarinne 1965, 84). Tämä lausuma jää hieman kryptiseksi, sillä kirjoittaja ei varsinaisesti määrittele, mikä on kutsumustehtävän sisältö ja luonne. Hieman lisävaloa saa, kun käsitellessään yhteistyötä ”virallisen huollon” kanssa Laajarinne toteaa: ”Diakonia-toiminnan perustana on lähimmäisen uhrautuvaisuus ja vapaaehtoisuus” (Laajarinne 1965, 155). Velvollisuudentunto, uhrautuvaisuus ja vapaaehtoisuus kirkastuvat diakonissan luonteen tärkeiksi ominaisuuksiksi. Alistavan ja itsensä muuttamiseen pakottavan kutsumuksen näkökulmaa kirjassa ei kuitenkaan laajemmin esitetä.

Loogisin selitys Laajarinteen kutsumuskäsitykselle on, että työntekijän tehtävänä on nimenomaan palvella. Tämän tulokinnan mukaan kirjan alussa esitetyt näkemykset diakonian raamatullisista perusteista koskettavat jokaista sisarta. Laajarinteen mukaista on kuitenkin todeta, että diakonia on seurakunnan työmuoto, ja diakonissa on vain yksi työntekijä seurakunnassa. Kaikkia seurakuntalaisia koskettaa tämän mukaisesti Laajasalon toteamus: ”Kristityn koko elämän oli oltava toisten palvelemista.” (Laajarinne 1965, 16). Näin ymmärrettynä Laajarinne edustaa puolittietä yksilöpainotteisen ja uhrautuvan Fliednerin ja seurakunnallisen Johanssonin välissä.

Kansanaho – Hissa

Erkki Kansanahon yhdessä Pentti I. Hissan kanssa julkaisema suosittu kirja *Palveleva kirkko* ilmestyi 1970-luvulla kolmena painoksena. Kirjoittajat olivat jakaneet tehtävänsä niin, että Kansanaho käsitteli teoreettisemmat kysymykset, Hissa käytännöllisemmät. Historiallinen ensimmäinen osa käsittelee jo diakonian periaatteellisia kysymyksiä, mutta tarkasteltaessa diakonissan tehtävien asettamia vaatimuksia on mielekästä keskittyä toisen osan Kansanahon laatimiin lukuihin diakonian viran kutsumuksesta ja ammattitaidosta.

Taustana Kansanahon tekstille on hyvä tiedostaa, että Helsingin diakonissalaitoksessa tiedotettiin aina vuoteen 1970 saakka diakonissoiksi aikoville pätevyysvaatimusehdon, että pyrkijä ”tahtoo elää Jeesuksen opetuslapsena” ja myös ”ottaa vastaan diakoniatyön elämäntutsumuksenaan” (Mäkisalo 1992, 68). Kansanahon toteuttama kutsumuksen painottaminen oli siten kannanotto Helsingissä toteutettua muutosta kohtaan.

Tarkastellessaan kutsumusta Kansanaho nostaa historioitsijana ensin esille ajattelussa tapahtuneen kehityksen. Hän toteaa, että aikaisemmin diakonian virkaa on tarkasteltu työn edellyttämästä kutsumuksesta käsin enemmän kuin virkaan vihkimisestä ja kirkollisesta järjestyksestä käsin. Diakonian virkaa on pidetty erityisenä kutsumuksena. Kansanaho mainitsee, että pietistiset ihanteet ovat aikaisemmin leimanneet diakonissakasvatusta ja varsinkin Lina Snellmanilla on ollut Suomessa tässä suhteessa huomattava vaikutus. Kyseisen ajattelumallin heikkoutena Kansanaho mainitsee, että sen ”edustajilta on puuttunut ulospäin suuntautuvaa aktiivisuutta” (Kansanaho 1972 ja Kansanaho 1979, 85–86).

Varsinaiseksi kutsumustietoisuuden merkitykseksi kirjoittaja nostaa kolme asiakokonaisuutta. Ensimmäisen lähtökohtana on, että ”kristitty ihminen tahtoo tunnustaa uskonsa ja elää Kristuksen oppilaana”. Tästä seuraa, että hän ottaa tehtävänsä vastaan Jumalalta, josta puolestaan seuraa, että ”hän lähtee sinne, missä häntä tarvitaan ja minne hänet kutsutaan. Hän antaa lähettää itsensä kyselemättä, mitä hän itse siitä hyötyy ja millaiseksi hänen tulevaisuutensa muodostuu.” Tähän on Kansanahon mukaan usein yhdistetty itsensä kieltäminen ja uhrautuminen, ja tätä on myös edellytetty diakoniatyöntekijältä.

Kansanaho painottaa, että ”viime aikoina” tähän ajatukseen on otettu etäisyyttä ja tehtävä on nähty mieluummin lahjana. ”Tehtävä lakkaa olemasta kutsumus, jos ihminen pakottaa itsensä siihen. Sitä ei myöskään voi ottaa eikä ansaita, vaan se saadaan lahjana Jumalalta”. Kutsumuksen painottaminen diakoniatyössä ei kir-

joittajan mukaan saa karkottaa niitä, jotka voivat hyvin täyttää tehtävänsä. Työssä ei tarvitse alusta alkaen olla valmis, vaan siinä "on mahdollista myös kasvaa" (Kansanaho 1972 ja Kansanaho 1979, 86–87). Uhrautuvuudelle syntyy tässä rajat; pakkoa ei saa olla.

Toisena kutsumustietoisuuden keskeisenä erityispiirteenä Kansanaho korostaa, "ettei jatkuva kutsumustyö voi perustua tunnevoittoisiin tilapäisratkaisuihin eikä ohimenevään innostukseen ja mieltymykseen". Työssä vaaditaan kestävyyttä. Diakoniatyöntekijän tulee pystyä sopeutumaan karuihinkin olosuhteisiin. Työtehtävät on tehtävä, ja samalla tulee varoa sekä "hurmahenkisyyttä" että liiallista "kaavoihin kangistumista" (Kansanaho 1972 ja Kansanaho 1979, 87).

Kolmas Kansanahon kutsumusajatteluun liittämä piirre on, että "kutsumus vaatii luontaisia taipumuksia ja halua työhön, joka tavallisesti jatkuu läpi elämän". Ihmisellä tulee olla edellytykset työhön. "Ne auttavat ihmistä löytämään oman alansa", mutta Kansanaho huomauttaa, että "näitä lahjoja on myös alttiisti käytettävä ja niitä on jatkuvasti kehitettävä" (Kansanaho 1972 ja Kansanaho 1979, 87).

Tämän kutsumus-otsikon alla suoritetun tarkastelun jälkeen kirjoittaja siirtyi ammattitaidon esittelyyn ja pohdintaan, joka myös "vaikuttaa ratkaisevasti tehtävän suorittamiseen". Kansanaho toteaa, että "nykyään" on tapana tähdentää ammattiin vaadittavaa pätevyyttä ja että ammatillisuus "pyrkii sivuuttamaan muun". Vaikka ammatillisuus onkin tärkeää, Kansanahon mukaan ammattitaito on kirkon työssä aina käsitettävä osaksi kutsumusta:

"Niin tärkeä kuin pätevyys onkin, ei kirkon työssä voi koskaan päätyä tällaiseen yksipuolisuuteen [jossa pelkkä pätevyys riittää], vaan ammattitaito on käsitettävä osaksi kutsumusta. Ne kuuluvat yhteen ja täydentävät toisiaan." (Kansanaho 1972, 87, 90; Kansanaho 1979, 87–88).

Tätä teemaa kirjoittaja tarkentaa aivan virkaa käsittelevän luvun lopussa. Hän toteaa, että "kutsumuksen ja ammatin välillä vallitsee tietty jännitys", joka kirkon virassa saattaa muodostua ongelmalliseksi. Kun aikaisemmin painotettiin diakonissan tointa kutsumuksena vaan ei ammattina, kirjoittamishetkellä ei tekijän mukaan tuskin kukaan tahtonut väittää, etteikö "diakonissan tehtävä olisi myöskin ammatti". Kirjoittaja painottaa, että diakonissan työ on kohdeltava kaikin tavoin ammattina. Mutta hän täydentää vielä:

"[s]ilti ei ole lupa kieltää tämän tehtävän kutsumusluonnetta. Sen harjoittaja ei palvele ainoastaan ammatti-ihmisenä vaan ennen muuta Herransa lähettinä ja sanansaattajana" (Kansanaho 1972, 91; Kansanaho 1979, 89).

Kirjan varsin voimakkaan kutsumuspainottumisen lopuksi Kansanaho vielä tarkentaa, että ”jumalanpalvelus kasvattaa kutsumustietoisuutta, joka ei ole luonteeltaan vain yksilöllistä, vaan ilmenee myös yhteenkuuluvuuden tunteena”. Siksi diakonian tulisi tulla näkyviin jumalanpalveluksessa ja diakoniatyöntekijöillä tulisi olla siinä myös tehtäviä (Kansanaho 1972, 91–92; Kansanaho 1979, 89). Näissä muotoiluissa ilmenee jotain siitä, joka myös on Kansanaholle tyypillistä: hän painottaa diakoniaseurakuntaa ja seurakunnan yhteistä diakonista vastuunkantoa (Kansanaho 1972, 111; Kansanaho 1979, 108; Ahonen 1991, 119; Koskenvesa 2002, 56; Wirilander 2011, 126).

Kansanahon kokonaiskäsitys diakonissan ominaisuuksista keskittyy tässä oppikirjassa käsitteeseen kutsumus. Sen rinnalla on ammatillinen osaaminen, mutta ammatillisuus ei hänen ajattelussaan ole irrallaan kutsumuksellisuudesta. Työntekijän tulee osata työnsä, mutta hänen tulee myös olla suuntautunut työhönsä. Diakonissalta edellytetään siten kutsumuksen vastaanottamista, ja tähän liittyy halu uhrautua, koska työ on saatu lahjana. Uhrautumisella on kuitenkin rajansa: tehtävä nimittäin lakkaa olemasta kutsumus, jos siitä tulee pakko. Kestävyys ja sopeutuvaisuus sekä ammatissa kasvamisen valmius ovat kutsumuksellisuuden osia. Kutsumus ohjaa luonteen kehittämistä. Diakonissa on ”Herransa lähetti”, ja tätä hän on ”ennen muuta”. Kansanaho sijoittuu näillä uskon kasvattavaa merkitystä korostavilla muotoiluillaan lähemmäs Fliedneriä kuin Laajarinne.

Ammatillisuus ominaisuuksien sijaan

Kansanahon ennakoima kutsumuspakoinen kehitys ilmenee oppikirjoissa murroksena. Yhtä suosittua kurssikirjaa ei Kansanaho – Hissa -kirjan jälkeen ole diakoniasta julkaistu. Diakoniassa on muuttunut merkittävästi jotakin 1970-luvun alun jälkeen. Aikaisempi tutkimus on katsonut, että diakonian kehitys kytkeytyy kansainväliseen ajattelun muutokseen, jossa diakonia on aikaisempaa selvemmin eriytynyt yksilökeskeisyydestä samalla liittyen seurakunnan muuhun toimintaan ja elämään. Myös ekumeeninen kehitys on viitoittanut tähän suuntaan (Vikström 1970; Malkavaara 2000; Malkavaara 2011, 98–99). Samalla diakonian rooli yhteiskunnassa paikallisten hyvinvointipalvelujen tarjoajana on merkittävästi vähentynyt (Markkola 2011).

Sisällöllisestikin muutos on merkittävä vuosituhannen vaihteen aineistossa. Suomalaisen diakoniakirjallisuuden kommentit diakoniatyöntekijän ominaisuuksista ja luonteenpiirteistä käyvät vähiin. Teoksessa *Hoivatkaa toinen toistanne. Diakonian teologian käsikirja* (1991) teemaa sivuaa vain Risto Cantellin toteamus. Hänen mukaansa diakonian virka edellyttää koulutusta ja sopivuutta, mutta niiden lisäksi ”tarvitaan kuitenkin aina kirkon kutsu”. Kirkon virkana diakonian virka on ”jalo kutsumus”, mutta siihen sisältyy myös ihmisten hädän mukanaan tuoma taakka (Cantell 1991, 151). Ajatusta ei kirjassa tarkenneta. Vuosikymmen tämän teoksen jälkeen ev.lut. kirkon virkarakennekomitean mietintö *Palvelijoiksi vihityt* (2002) mainitsee historiallisena ilmiönä, että diakonissan toimeen on liitetty nöyrän palvelemisen ihanteen perustuneen näkemykseen diakoniasta yksilöllisenä kutsumuksena (s. 110). Sisältöä tälle ilmaisulle ei anneta ja siihen otetaan etäisyyttä.

Vuosituhannen vaihteen jälkeisissä oppikirjoissa tilanne on edellistä vastaava. *Diakonian käsikirjassa* (2002) puhutaan diakonian ihmiskäsityksestä ensisijaisesti työn toteuttamisen näkökannalta (Niemelä 2002, 87–103) ja kutsumusajattelu vain vilahtaa esimerkiksi ammatillista vastuuta pohdittaessa (Lappalainen 2002, 130, 131). Sisältöä ei ilmaisulle yksilöidä. Juhani Veikkola antaa käsikirjassa ajatustavan muutokselle myös ajantasaisen selityksen. Hän toteaa, että ”diakonian tunnusmerkinä on pidetty uhria”. Diakonia ikään kuin edellyttäisi ”tekijältään persoonallista uhria lähimmäisen persoonallisen hädän poistamiseksi”. Veikkolan mukaan Lutherin peruslöytönä oli, että pelastuminen ei ole riippuvainen teoistamme. Siksi lähimmäisen auttamisessa huomio tuleeekin kiinnittää ”pois auttajasta ja hänen mielentilastaan siihen, jota on autettava” (Veikkola 2002, 119–120). Veikkolan kommentissa näkyy uuden suomalaisen Luther-tutkimuksen paradigma, joka aikaisempaa voimakkaammin korostaa Kristuksen läsnäolon ihmistä muuttavaa lahjautuvuutta ohi ihmisen omien pyrintöjen (Saarinen 2010, 18).

Tuorein diakoniaa pohtiva oppikirja, *Auttamisen teologia* (2007), ei nosta kysymystä kutsumuksesta tai diakoniatyöntekijän ominaisuuksista enää lainkaan esille. Kirjan linjana on pikemminkin Kari Latvuksen sanoin se, että samalla kun ”avun tarpeessa olevan näkeminen ja auttaminen kuuluvat eittämättä kristilliseen uskontulkintaan”, tätä ei sidota yhteen työntekijäryhmään eikä heidän persoonallisiin ominaisuuksiinsa. Kirja painottaa, että ”lähimmäisen kohtaaminen ja auttaminen merkitsevät sellaista näkökulmaa, jonka valossa tulee tarkastella kaikkia kirkon toimia” (Latvus 2007, 82). Ympyrä näyttää sulkeutuneelta. Diakonissan luonteen kehittäminen on nyt jäänyt sivuun ja keskiöön on jälleen tullut johanssonilaisittain

”järjestetty rakkauden toimi”. Diakoniatyö on asiakkaan palveluksessa, kuten diakoniatyötä esittelevän teoksen nimikin kiteyttää (Helin – Hiilamo – Jokela 2010).

Yksilöstä seurakuntaan

Diakonissan luonteenpiirteiden vaatimusten tarkastelua voisi helposti syventää ja laajentaa. Esimerkiksi laitosten sääntöjen, psykologisten testien, opetussuunnitelmien tai ammattikuvien (Pakarinen 1975, 11; Diakonissan 1988) analyysi saattaisi yksilöidä kehitystä. Edellä esitetyt oppikirjaesimerkit kuitenkin riittävät osoittamaan sen kokonaisuuden, että maamme diakonia-ajattelussa on tapahtunut voimakas ja selkeä muutos viimeisen vuosisadan aikana.

Kehitys on ollut selkeä. Kun Theodor Fliedner rakensi diakonissan toimenkuvaa yksilön elävästä, teoissa näkyvästä ja itseään kehittävästä uskosta, tämä ajattelu rantautui Suomeen ainakin Lina Snellmanin Helsingin diakonissaopiston opaskirjan kautta. Tätä linjaa myötäilivät myöhemmin sekä Arvo J. Laajarinne että Erkki Kansanaho. Poikkeavaa, työntekijän ammatillista pätevyyttä ja yleistä lähimmäisenrakkautta painottavaa seurakuntakeskeistä linjaa edustivat jo varhain Gustaf Johansson, Otto Aarnisalo ja myös Eino Sormunen, vaikkakin hieman enemmän kompromissia tehden. Viimeisen neljän vuosikymmenen aikana kutsumuksellisuus on mielletty ammatillisen osaamisen osaksi, ja tästä kertoo sekin, että kutsumuksellisuutta ei viimeisissä julkaisuissa ole tarkemmin yksilöity. Diakonian työ on jälleen nähty seurakunnan, ei tietynlaisen tai itseään tietyllä tavalla kehittävän työntekijän työksi.

Erkki Kansanahon edellä esitelty tulkinta kehityksestä lienee osuva: kutsusajattelu on jäänyt ammatillisen pätevyyden alle tai muodostunut sen osaksi. Vielä 1800-luvun loppupuolella oli mahdollista laatia kotien palvelijoille opaskirja, joka hyvin voimakkaasti painotti palvelijan vastuuta Jumalan silmien edessä (Berg 1888). Palvelemisessa oli kysymys kuuliaisuudesta, mikä usein liittyi toisen alle alistumiseen ja ns. huoneentaulujen etiikkaan.¹⁴ Näkökulma oli myös sukupuoliittunut. Nykyään ”palveleminen” on ammattitaitoa, ja sitä mitataan inhimillisillä suoritteilla. Sama ajatusmalli näyttää toimivan myös diakonisojen kohdalla.

Kehityksessä voi nähdä kaksi isompaa murrosta. Yhtäältä on ollut kysymys siitä, painottuuko diakoniatyössä diakonissan luonteen kehitys vai seurakunnan toiminta. Toisaalta on ollut kysymys paitsi diakonissan myös diakonian asemasta ja roolista

yhteiskunnan verkostossa. Jälkimmäiseen on nähty vaikuttaneen kansainvälinen diakonian tulkinnan kehitys: diakonian tuli liittyä muuhun kirkolliseen elämään.

Kehityksen ymmärtämistä helpottaa Mikko Malkavaaran kommentti kirjassa *Auttamisen teologia*. Hänen mukaansa pietismille oli ominaista ”yksilöstä nouseva henkilökohtainen asenne sekä kysymys siitä, miten uskosta tulee toimiva” (Malkavaara 2007, 99). Uskon tuli olla aktiivinen rakkauden teoissa. ”Kunnollinen” diakoniatyöntekijä oli tämän ajattelumallin mukaan sellainen, joka totteli kutsumustaan ja seurasi Raamatun ohjeita. Pietistinen perinne on eri tavoin rikastuttanut suomalaista hengenelämää menneinä vuosisatoina ja sillä on ollut heijastumansa suomalaisessa diakoniakeskustelussakin ainakin jonkinlaisena diakoniatyöntekijän uskon korostamisena. Kutsumus-ajattelun läpätunkema ja tällaisena pietistiseksi mielletty tulkinta on viime vuosikymmeninä vähitellen jäänyt syrjään. Tapahtunut kehitys on kuitenkin syytä nähdä pietismin lisäksi myös kansainvälisenä, opillisen näkemyksen heijastumana diakoniaan.¹⁵

Kansainvälinen kehitys lähes muutti suomalaisen diakonian

Edellä on esitetty, että kun suomalainen seurakunnallinen diakonia syntyi, argumentaatio pohjautui voimakkaasti lähimmäisen auttamiseen. Johanssonin kiteyttämän ajattelun mukaisesti suomalaisille oli ”järjestetty rakkauden toimi välttämättä tarpeen”.

Täkäläisessä ajattelussa oli eri argumentaatio, kuin mihin Fliedner ja hänen mukanaan kaiserswerthiläinen sisarkotitraditio keskittyi. Siinä lähtökohtana oli yksilö, diakonissa, joka uhrautuvasti seurasi Jumalan kutsua. Tämä Fliednerin linja välittyi kansainväliseen eksegeettiseen keskusteluun 1930-luvulla Bethel-sisarkodin esimerkin avulla, kuten John N. Collins on huomauttanut (Collins 1990, 6). Kyseisen Bielefeldin laitoksen näkemykselle rakensi Wilhelm Brandt tulkintansa Uuden testamentin diakonia-käsitteestä, ja se puolestaan vaikutti hyvin merkittävästi Uuden testamentin klassikoksi muodostuneeseen eksegeettiseen sanakirjaan. Tyypillistä tälle ajattelulle oli, että palveleminen nähtiin inhimillisesti vähemmän arvokkaana, mutta juuri tällaisena se nähtiin jalona tehtävänä, johon tuli kasvaa (Brandt 1931, 70, 75, 78, 85; Beyer 1935, 83–84). Edellä tätä kasvamis-ajattelua näkyi selkeästi Lina Snellmanin jopa Brandtia varhaisemmissa teksteissä. Se, että palveleminen

tiedettiin inhimillisesti vähemmän arvokkaana, mutta juuri siksi arvokkaana, oli pietistiseen perinteeseen tullut lisää.

Kun suomalainen 1800-luvun lopulla kehittynyt seurakuntadiakonia-ajattelu kohtasi ennen toista maailmansotaa saksalaisen eksegeettisen diakonia-sanan tulkinnan, maamme oppikirjoihin tuli selkeästi mukaan yksilökeskeisyys. Jo tätä ennen yksilöllinen hurskausihanne oli näkynyt kaiserswerthiläisen perinteen välittämänä esimerkiksi Lina Snellmanin oppikirjassa. Eino Sormunen rakensi oman diakonia-sanan analyysinsä tietoisesti ja suoraan saksalaisille 1930-luvun lähteille.¹⁶ Yksilön hurskauden huomiointi ei hänellä kuitenkaan peitä seurakuntakeskeisyyttä, kun taas Kansanaholla kutsumuksen täyttäminen on jonkinlaisessa jännitteessä seurakunnallisen näkökulman kanssa. Kansanahon 1970-luvun linjauksissa puolestaan voidaan aistia enemmän Malkavaaran mainitsemää pietististä perinnettä kuin varhaisemmalla Laajarinteellä, joka jää tässä suhteessa hieman jäsentymättömäksi. Viimeksi mainittu kuitenkin ymmärtää myös itsensä uhraavaa diakonista ajattelua ja liittyy tässä ainakin varovaisesti kaiserswerthiläiseen eksegeettiseen perinteeseen.

Uusin suomalainen diakoniakirjallisuus argumentoi suoraan Raamatulla, ilman että tukeutuu fliedneriläiseen eksegeettiseen erityiseen uhrautuvuus-perinteeseen. Esimerkiksi *Hoivatkaa toinen toistanne* (1991) -kirjassa Raija Sollamo ei lainkaan poimi teesejä 1930-luvun keskustelusta, ja tuloksena onkin diakonia-sanan esitys, joka ei painota yksilön hengellistä luonteenlaatua ja luonteen kehittämistä. Vastaava linja näkyy *Palvelijoiksi vihityt* -mietinnössä ja erityisesti *Auttamisen teologia* -oppikirjassa, jotka elävät tietoisien ja uloskirjoitetun jälkicollinslaista aikaa. Suomalainen seurakunnallisuus ilmenee näissä teoksissa jälleen kirkastuneena.¹⁷

Tapahtuneessa kehityksessä kyse ei ole pelkästään diakonian työmuotojen muuttumisesta tai diakonian aseman muuttumisesta yhteiskunnan hyvinvointijärjestelyissä. Kuten suhtautuminen diakonissan luonteen kehittämiseen on edellä osoittanut, muutos on tapahtunut syvällä diakonian ymmärtämisessä. Itse auttaminen on jälleen tärkeää, ei auttajan jalo uhrautuminen.

VIITTEET

- 1 Silloisen prosessin kuvaus ja saatujen vastausten analyysi: Steinhaeuser 1962. Suomeksi olen esitellyt diakoniaa koskevaa osuutta artikkelissa Ryökäs 2009a ja diakonissoja koskevaa artikkelissa Ryökäs 2010.
- 2 "III. Frage, ob es wohl möglich ist, eine Thätigkeit, die aus der aufopfernden Liebe und dem herzlichen Erbarmen für die Mühseligen und Beladenen hervorgehen soll, als eine Amtspflicht zu übertragen? Nicht bejahend beantwortet werden kann.", Fliedner 2008 [1856], 9.
- 3 "Wir müssen uns oft mit kirchlichem, dem Glauben nicht abgeneigten, und im Allgemeinen menschenfreundlichen Sinn begnügen.", Fliedner 2008 [1856], 10.
- 4 "Hiernach wird das eine der 3 apostolischen Erfordernisse für die Wahl eines Diakonen (Ap-gesch. 6, 3) verlangt: ein gutes Gerücht in kirchlicher und sittlicher Hinsicht, aber auch nur dies Eine. Das zweite apostolische Erforderniß nicht: der Geist des liebeshätigen Glaubens, und das dritte auch nicht: die Weisheit.", Fliedner 2008 [1856], 10.
- 5 Löhe 1962, 519 [II Für die Diakonissen, Von der Barmherzigkeit, Siebentes Kapitel, kohta 72]: "Wir reden hier - - - nicht von der Diakonissin überhaupt, sondern von der des 19. Jahrhunderts. - - - so müssen wir doch auch andererseits bekennen, dass die Diakonissin des 19. Jahrhunderts eine andere ist als die der alten Kirche." Laajemmin: Ryökäs 2009b, 166–167.
- 6 Aarnisaloon kertomukset Syrjäskylän sisar Ellosesta eivät sisällä selkeää ihanteen kuvausta, mutta analyysissään Markkola (2002, 99–106) nostaa esiin niitä taitoja ja avuja, joita kertomukset korostavat sisaren työssä.
- 7 Aarnisalo viittaa jäähyväiskirjoituksessaan siihen, että kaikkien toimihenkilöidenkin on pidettävä joka päivä joku hiljainen hetki Jumalan sanan ääressä. Ilman sitä ei jaksa. Aarnisalo 1964 [1937], 321.
- 8 Snellman 1911, 16; Snellman 1929, 14. Viitatut jakeet ovat: Matt. 9: 35–38 ja Joh. 13: 34, 1 Piet 4: 11, sekä Ap.t. 6: 1,2.
- 9 Snellman 1911, 16; Snellman 1929, 14. Perusteluina annetaan Matt. 20: 28 sekä Matt 20: 26, 27 ja Joh. 12: 26a.
- 10 Snellman 1911, 18–19; Snellman 1929, 16–17. Suomalainen teksti ei käytä kutsu-sanaa ja lauserakennekin on toinen, vaikkakaan ei sisällöllisesti erilainen.
- 11 Neljään tekstissä mainittuun merkitykseen ja sen edellä esitellyyn lisäykseen liittyy 14 viittausta raamatunkohtiin. Niistä vain kaksi viittaa diakonia-sanueen ilmaisiin. Muuten argumentaation perusta on muussa kuin kyseisen diakonia-sanueen pohdinnassa. Snellman 1911, 18–19; Snellman 1929, 16–17.
- 12 Vuosina 1867–1907 Helsingin laitoksen kirjoissa olleista 271 sisaresta 167 oli jättänyt diakonissatoimen (62 %) vuoteen 1908 mennessä. Heistä sopimattomia diakonissakutsumukseen oli 60 (37 % jättäneistä, 22 % sisarkuntaan kirjatuiista). Hjelt 1908, 35.
- 13 Muutoksia on painosten välillä tehty "pääasiassa vain Yhteisvastuu-keräystä selostavaan lukuun", sekä että uusi kirkkolaki on otettu huomioon ja pari liitettä jätetty pois. Laajarinne 1965, 6.
- 14 Kuuliaisuuden sisällön ymmärtäminen jää tässä yhteydessä avoimeksi. Todennäköisesti mukana on ollut jonkinasteinen kytkenä huoneentaulujen etiiikkaan. Siitä esimerkiksi Näe väkivalta 2007, 53.
- 15 Esityksen selkeyttämiseksi ja tilarajausten vuoksi en paneudu laajemmin esimerkiksi uuden Luther-tutkimuksen vaikutukseen. Tästä esimerkiksi Saarinen 2010 ja Mal-kavaara 2000, 37, 53.
- 16 Lähteet mainitaan Sormunen 1938, 7, ja Sormunen 1952, 23, 165. Sormusen eksegeettinen analyysi on hyvin selkeästi sidoksissa Beyerin tekstiin, kuten toivon pystyväni toisessa yhteydessä todentamaan.
- 17 Kehitys on eri maissa kulkenut eri tahtiin. Esimerkiksi Saksassa Turre 1991, 56–81, korosti vielä ihanteellisuutta tavalla, jota suomalainen oppikirjamateriaali ei Kansanahon jälkeen enää esitä.

LÄHTEET

- Aarnisalo [Lillqvist], Otto (1964 [1899]). Suomen kirkon diakoniakysymys. Koe erään kirkkomme elinkysymyksen ratkaisemiseksi. – Etsivän 1964, 19–68.
- Auttamisen teologia (2007). Auttamisen teologia. Toimittaneet Kari Latvus & Antti Elenius. Kirjapaja. Helsinki.
- Diakonian (2002). Diakonian käsikirja. Riitta Helosvuori et al. (Toim.) Kirjapaja Oy, Helsinki.
- Etsivän (1964). Etsivän kirkon puolesta. Otto Aarnisaloon kirjoituksia sisälähetyksen ja diakonian alalta. Toimittanut Matti Ojala. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LXXIV, Helsinki.
- Kansanaho, Erkki (1972). [Osa] 2 [Systemaattinen osa]. – Kansanaho, Erkki & Pentti Hissa: Palveleva kirkko. Diakonian oppikirja. [1. painos.] Kirjaneliö. Helsinki. 77–131.
- Kansanaho, Erkki (1979). [Osa] 2 [Systemaattinen osa]. – Kansanaho, Erkki & Pentti Hissa: Palveleva kirkko. Diakonian oppikirja. Kolmas, uudistettu painos. Kirjapaja. Helsinki. 74–127.
- Laajarinne, Arvo J. (1965). Tee sinä samoin. Seurakuntadiakonian käsikirja. Toinen painos. Otava, Helsinki.
- Lappalainen, Kaarina (2002). Ammatillinen vastuu. – Diakonian 2002, 129–143.
- Latvus, Kari (2009). Auttamisen viran alkuperän uusi tulkinta. – Auttamisen teologia 2007, 52–82.
- Malkavaara, Mikko (2007). Suomalaisen diakoniatyön taustat ja nykytilanne. – Auttamisen teologia 2007, 83–121.
- Niemelä, Pauli (2002). Diakonia ja ihmiskäsitys. – Diakonian 2002, 87–103.
- Snellman, Lina (1911). För våra systrar från diakonisshuset i Helsingfors. K.F.Puomies boktryckeri A.-B. Helsingfors.
- Snellman, Lina (1929). Sisarillemme Helsingin diakonissalaitoksesta. Kirjapaino- ja Sanomalehti OY:n kirjapaino. Helsinki [painopaikka Porvoo].
- Sormunen, Eino (1938). Diakonian oppikirja. Suomen kirkon sisälähetykseura. Sortava.
- Sormunen, Eino (1952). Diakonian käsikirja. Toinen, uusittu ja täydennetty painos. Suomen kirkon sisälähetykseura. Piekämäki.
- Veikkola, Juhani (2002). Diakonian perustehtävä, visiot ja tavoitteet. – Diakonian 2002, 107–128.

KIRJALLISUUS

- Aalto, Marja-Sisko (2009). Diakonian komentoiva bibliografia 1989–2009. – Diakonian tutkimus 2 / 2009, 166–266.
- Aarnisalo [Lillqvist], Otto (1964 [1897]). Diakonia eli seurakunnallinen vaivashoito. Diakoniatyön merkityksestä kansantajuudesta. – Etsivän 1964, 9–18.
- Aarnisalo, Otto (1964 [1937]). Työpäiväni päättyessä [jäähyväiskirjoitus]. – Etsivän 1964, 311–324.
- Ahonen, Risto (1991) Diakonaatin uudistus. Diakonian viran kehittäminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ja muissa luterilaisissa kirkoissa. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja A 56. Tampere.
- Bergh, Mimmi (1888). Palvelija-kuvastin. Kynäeli M.[immi] B.[ergh]. K.F.Kiwekäs. Oulu. – <http://www.ouka.fi/kirjasto/ou-lunarkki/kirjat/1254palvelija-kuwastin.pdf>, luettu 9.6.2011.
- Beyer, [Hermann Wolfgang] (1935). diakonéoo, diakonía, diákonos. – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Gerhard Kittel. Zweiter Band. Stuttgart, 81–93.
- Brandt, Wilhelm (1931). Dienst und Dienen

- im Neuen Testament. Neutestamentliche Forschungen. Herausgegeben von D. Otto Schmitz. Zweite Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 5. Heft. C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh.
- Cantell, Risto (1991). Diakonian virka osana kirkon virkaa. – Hoivatkaa 1991, 145–159.
- Collins, John N. (1990). Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources. Oxford University Press, New York – Oxford.
- Diakonissan (1988). Diakonissan ammattikuva. Suomen kirkon sisarliitto – Finlands kyrkas systerförbund RY. Helsinki.
- Fliedner, Theodor (2008 [1856]). Gutachten “die Diakonie und den Diakonat betreffend” (1856). Quelle: Aktenstücke aus der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenraths; Berlin 1856; 3. Bd., S. 108–126. – <http://www.fliedner-kulturstiftung.de/downloads/DiakonatGutachten-Fliedner.pdf>, luettu 5.8.2008.
- Gothoni, Raili & Eila Jantunen (2010). Käsitteitä ja käsityksiä diakoniatyöstä ja diakonisesta työstä. A Tutkimuksia 25. Diakonia-ammattikorkeakoulu. Helsinki.
- Helin, Matti & Hiilamo, Heikki & Jokela, Ulla (2010). Diakoniatyö – Asiakkaan palveluksessa. Edita, Helsinki.
- Hjelt, Otto E. A. (1908). Helsingin diakonisalaitos vuosina 1867–1907. Suomennos. Helsinki.
- Hoivatkaa (1991). Hoivatkaa toinen toistanne. Diakonian teologian käsikirja. Toimittanut Kerttu Inkala. Kirjaneliö. Pieksämäki.
- Johansson, Gustav (1890). Mietteitä Suomen luterilaisen kirkon asemasta. Kuopio. O. W. Backman.
- Jääskeläinen, Ilkka (2008). Sisar- ja veljesyhteisöistä avoimiin oppimisympäristöihin. Diakoniatyöntekijäkoulutuksen vaiheet Suomessa. – Rakkauden virassa. Diakonian ammattilaisten viisi vuosikymmentä. Toimittanut Salla Korpela. Diakoniatyöntekijöiden Liitto ry. Helsinki. 81–96.
- Kauppinen-Perттula, Ulla-Maija (2004). Kutsutus, palvelustyö, jaksaminen. Sisaret Oriveden leprasairaalassa (1904–1953). Acta Electronica Universitatis Tamperensis 355. Tampere University Press, Tampere. <http://acta.uta.fi/pdf/951-44-5995-4.pdf>, luettu 29.8.2008.
- Keskustelukysymykset (1890). Keskustelukysymykset Kuopion hiippakunnan pappein kokoukseen syyskuun 10–13 päivinä 1890. Kuopiossa, O.W.Backman'in kirjapainossa.
- Kilström, Bengt Ingmar (1987). Kyrka och diakoni I–II. Institutionen för praktisk teologi vid Åbo Akademi. Skrifter nr 31 och 32. Åbo.
- Löhe, Wilhelm (1962). Gesammelte Werke, Vierter Band. Freimund-Verlag, Neuen-dettelsau.
- Malkavaara, Mikko (2000). Diakonian, teologian ja diakonian teologian murrokset. – Kirkonkirjat köyhyydestä. Toim. Matti Heikkilä & Jouko Karjalainen & Mikko Malkavaara. Kirkkopalvelujen julkaisuja n:o 5. Helsinki. 17–57.
- Malkavaara, Mikko (2011). Tutkiva kirkko. Kirkon tutkimuskeskus kirkon tutkimuspolitiikan toteuttajana 1964–2009. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.
- Markkola, Pirjo (2002). Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Markkola, Pirjo (2011). Diakonissat hyvinvointivaltiohistoriassa. Kirkkohistorian alueilla. Juhlakirja professori Hannu Mustakallion täyttäessä 60 vuotta. Toimittanut Ilkka Huhta ja Juha Meriläinen. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 217. Karjalan teologisen seuran julkaisuja 2. Helsinki, 198–208.
- Mustakallio, Hannu (2001). Palvelun poluilla Pohjois-Suomessa. Oulun diakonissakoti 1896–1916. Oulun diakonissalaitoksen tieteellisiä julkaisuja 2. Oulun Diakonissalaitoksen Säätiö. Oulu.
- Mäkisalo, Martti (1992). Ihanteista kasvaa arki. Helsingin diakonissalaitos 1867–1992 Helsingin diakonissalaitos, Helsinki.
- Näe väkivalta (2007). Kristinuskosta nousevia pohdintoja perhe- ja lähisuhdeväki-

- vallan vastustamiseksi. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2007:2. Kirkkohallitus, Helsinki.
- Pakarinen, Marja (1975). Seurakuntasisären ammattikuva. [Moniste, Lahti].
- Palvelijoiksi vihityt (2002). Palvelijoiksi vihityt. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 2000 asettaman virkarakennetyöryhmän mietintö. Suomen ev.lut. kirkon keskushallinto. Sarja A 2002: 1. Helsinki.
- Rinne, Heimo (2006). Ihanteena vapaaehtoisuus. Diakoniatyö Porvoon hiippakunnan seurakunnissa, erityisesti Iitin ja Tampereen rovastikunnissa vuosina 1897–1923. SKHS 199. Helsinki 2006.
- Ryökäs, Esko (2000). Oppiiko diakonian? Vuosina 1986 ja 1987 hyväksytyjen diakonian koulutusohjelmien onnistuneisuus. Kirkon tutkimuskeskus, sarja B, 79. Tampere.
- Ryökäs, Esko (2009a). Diakoniakäsityksemme juuria. Theodor Fliednerin perustelut diakoniakäsitykselleen. – Oppi ja maailmankuva. Professori Eeva Martikaisen 60-vuotisjuhlakirja. Toimittanut Tomi Karttunen. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 261. Helsinki. 106–122.
- Ryökäs, Esko (2009b). Diakonian väärynmärryksen lyhyt historia. – Anno Domini 2009. Diakoniatieteen vuosikirja. Toimittaneet Mikko Lahtinen, Terttu Pohjolainen, Tuulikki Toikkanen. Lahden Diakoniasäätiö, Lahden diakonian instituutti. Lahti. 162–181.
- Ryökäs, Esko (2009c). Forskning inom ämnet diakoni. – Där nöden är störst. En introduktion i diakoni ur finländsk synvinkel. Toim. Kummel-Myrskog, Pia, Sarelin, Birgitta, Ekstrand, Sixten. Suomen ev.lut. kirkon julkaisuja 2009:1. Helsinki 2009. 126–161.
- Ryökäs, Esko (2010). Diakonissakäsityksemme juuria. Theodor Fliednerin perustelut käsitykselleen diakonissan tehtävistä. – Terve sielu terveessä ruumiissa. Professori Paavo Kettusen 60-vuotisjuhlakirja. Karjalan teologinen seura. Joensuu, 249–261.
- Ryökäs, Esko (2011). Zur Begründung der Diakonie bei Theodor Fliedner. Anmerkungen zum „Gutachten, die Diakonie und den Diakoniat betreffend“. – Diakonische Einsichten (DWI- Jahrbuch 41). Christian Oelschlägel (Hg.), Heidelberg, 49–71.
- Saarinen, Risto (2010). Finnish Luther Studies. A Story and a Program. Engaging Luther. A (New) Theological Assessment. Edited by Olli-Pekka Vainio. Cascade Books. Eugene, Oregon, 1–26.
- Sinkkonen, Sirkka (1966). Diakonissan rooli. Tutkimus Helsingin evankelisluterilaisissa seurakunnissa toimivien diakonissojen ammattikäyttyymisestä ja ammattiroolista. Laudaturtyö sosiologiassa. Helsingin yliopisto.
- Steinhaeuser, Eckhard (1962). Darstellung und Bewertung der fünf Gutachten für die Monbijou-Konferenz 1856, „Die Diakonie und den Diakoniat betreffend“, Beiträge zur Diakoniewissenschaft – Abschlussarbeiten. 14. DWI-Archiv, Heidelberg.
- Turre, Reinhard (1991). Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie. Neukirchener Verlag. Neukirchen-Vluyn.
- Vappula, Kari (2009). Rientäkää, alkää pysähtykö. Laitosdiakoniaa 70 vuotta Viipurissa ja 70 vuotta Lahdessa. Lahden diakoniasäätiö, Lahti.
- Vikström, John (1970). Diakonia ja diakonian virka teologisesta näkökulmasta. – Diakonia ja muuttuva yhteiskunta. Toimittanut Pentti I. Hissa. Kirkon diakoniatuimikunta. Helsinki, 9–23.
- Wiren, Edvin (1942). Uskon ja rakkauden kylvöä. Helsingin diakonissalaitos 1867–1942. WSOY, Porvoo – Helsinki.
- Wirilander, Matti (2011). Hiippakunta diakoniatyön tekijänä ja tukijana. Diakoniatyön kehitys Mikkelin hiippakunnassa 1945–1991. Hakapaino Oy, Helsinki.

Diakonia paikkana – keskiajan ja Lutherin ”diakonia”-käsituksesta

Yksi luterilaisen diakonian tutkimuksen perusongelmista on itse Luther. Reformaattori ei näytä käyttävän sanaa ”diakonia”, vaikka hän asiatasolla puhuu karitatiivisesta kristillisestä toiminnasta huono-osaisen lähimmäisen hyväksi, eli nykykielellä diakoniasta.¹ Samalla kun Lutherin suuntautuminen lähimmäisenrakkauteen on tiedostettu, diakonia-ilmaisuun puuttumista on ihmetelty aihepiirin kirjallisuudessa (Sormunen 1938, 66; Koskenvesa 2002, 41).

Kärjistetyimmillään ongelmaa on diakoniakirjallisuudessa joko tietoisesti tai anakronistisesti peitelty. Kun esimerkiksi Gottfried Hammann analysoi kuuluisaa Leisnigin seurakuntakassan ohjeistusta, hän monessa kohden viittaa diakoneihin kassan hoitajina ja diakoniaan kassan tehtävänä. Lukija saa sen vaikutelman, että Luther vuonna 1523 itse käyttäisi sanaa ”diakonia” (Hammann 2003, 203–209). Lutherin kielenkäytössä ei tässä kohden kuitenkaan esiinny sanoja diakonia tai diakoni. Kassa on yhteinen, ”gemeyne kasten”, ja se on yhteisen hyvän (”gemeyn gutt”) vuoksi perustettava. Kassalla on kymmenen esimiestä (”Vorsteher”) ja käytännön tehtäviä ja valvontaa hoitaa rakennusmestari (”Bawhmeister”) – ei ”diakoni” – joka myös vastaa kirkkorakennuksesta, silloista ym.² Luther toki käsittelee diakoneita muussa tuotannossaan, mutta karitatiivista toimintamallia kuvaavaa sanaa ”diakonia” ei yksinkertaisesti vain esiinny tässä tekstissä, eikä muualla Lutherin laajassa tuotannossakaan kuin kerran.³

Aikaisemmassa tutkimuksessa ja aihepiirin kirjallisuudessa Lutherin hiljaisuutta diakoniasta on ihmettelyn ja peittämisen lisäksi lähestytty kahdella tavalla. Usein lähimmäisenrakkauten ja sen myötä karitatiiviseksi tunnistettavan toiminnan on väitetty tai osoitettu muodostaneen merkittävän painoalueen reformaatiossa. Tässä yhteydessä Lutherin sanavalintaan ei ole kiinnitetty huomiota (näin Uhlhorn 1959 [1895], 514–596; Sormunen 1938, 66–67; Philippi 1981, 631; Ahonen 1991,

47; Lindberg 1996, 111–122; Raunio 2007; Arffman 2008). Kärjistetyimmillään ajatusmalli on kiteytynyt muotoon: ”vaivais- ja köyhäinhoitojärjestykset korvasivat diakonian” (Kansanaho 1972, 35). Toisaalta ongelmaa on myös selitetty: Olson ei käsittele sanaa diakonia, mutta arvioi, että Luther ei puhunut diakoneista siksi, että köyhien parissa työskentelevien nimikkeenä käytettynä diakoni-sana olisi sotkeutunut katolisen perinteen liturgisempaan sanankäyttötapaan (Olson 2005, 109–110).⁴

Siinä, että Luther ei käyttänyt diakonia-ilmaisua, saattoi kuitenkin olla kyse aivan muusta. Tietyn ilmaisun merkitys saattoi 1500-luvun alussa olla hyvin erilainen kuin nykyään. Tässä artikkelissa tarkastelemme aikalaisaineiston valossa, mikä sisältö Lutherin kontekstissa todennäköisesti annettiin ilmaisulle ”diakonia”, ja selittäisikö tämä löydetty merkitys Lutherin sanankäyttöä.⁵ Artikkelimme on termin analyysia, ja nykyään diakoniaksi kutsutun asian analyysi tehtäköön muualla. Painettujen kirjojen rinnalla lähdeaineiston muodostavat Internetiin digitoidut kirjat, jotka näyttävät tarjoavan suomalaiselle tutkijalle mahdollisuuden päästä käsiksi vanhaan kirjallisuuteen, mutta vaativat samalla lähteiden luotettavuuden arviointia.⁶ Aloitamme Lutherista.

Luther ja diakonit

Reformaatiossaan Martti Luther poisti kirkosta ne asiat, jotka hänen mukaansa olivat Raamatun vastaisia. Diakoni-instituutiota hän ei poistanut. Esimerkiksi vuonna 1525 Luther itse vihki diakoniksi Georg Rörerin (Rorarius)⁷, joka myöhemmin tunnetaan aktiivisena reformaation toteuttajana. Hän toimi sittemmin seurakunnan virassa ja mm. kastoi Lutherin lapsen (Krarup 2007, 98). Rörerillä oli siten varsin papillinen funktio.

Kuten Leisnigin (Leysnick) seurakuntakassan ohjeista käy ilmi, Luther painotti vastuuta hädänalaisista. Lukuisilla reformaation paikkakunnilla järjestettiin yhteisiä kassoja, joilla samalla kun huolehdittiin seurakunnan koko taloudesta myös kerättiin huono-osaisille varoja. Hädänalaisista luetteloa pitäväksi ja heille tarpeellista apua jakavaksi henkilöksi Luther mainitsee esimerkiksi Tapaninpäivän saarnassaan 1522 nimenomaan diakonit, ”Diakonus”. Nimi diakoni tarkoittaa kyseisen saarnan mukaan palvelijaa, ”diener”. Lutherin mukaan on selvää, että Stefanuksen tehtävänä oli jakaa ”ajallisia” (”zeytlichen”) tavaroita niille, jotka niitä tarvitsivat. Ajan myötä tehtävä oli Lutherin esityksen mukaan kehittynyt epistolien ja evankeliumin

lukijaksi (“Episteler und Euangelier”), vaikka kyseisessä virassa (“ampt”) kyse oli muusta: “ - - - der eyn register hett der duerfftigen unnd den gemeynen beuttel ynn seynem befelh, außtuteylen wo es nott were; das ist das eygentlich recht ampt S. Stephans - - -”, oikeassa Stefanuksen virassa tulisi pitää luetteloa puuteenalaisista ja huolehtia yhteisestä kassasta ja jakaa hädässä oleville apua. (WA 10 / 1 / 1, 262, 16 – 263, 10.)

Lutherilla oli selkeä käsitys siitä, että diakonin tehtäviin alun perin oli kuulunut avustusten jakamisesta huolehtiminen. Diakonin virkaa hän ei ollut poistamassa. Nykylukija odottaisi, että tässä ja muissa vastaavissa yhteyksissä Luther myös puhuisi karitatiivisesta toiminnasta käyttäen sanaa ”diakonia”. Kuten aluksi todettiin, alan kirjallisuudessa tätä ilmaisua myös käytetään Lutherin toiminnasta. Luther ei kuitenkaan itse käytä sanaa ”diakonia” kuin kerran. Miksi Luther ei tässä eikä muualla puhu yleisemmin diakoniasta?

Vastauksen alkua voi etsiä kauempaa.

Catholicon 1490-luvulla

Vuonna 1286 julkaisi dominikaani Johannes Balbus sanakirjan, joka tunnetaan nimellä *Catholicon*.⁸ Kieliopillisten selitysten lisäksi teos selitti sanojen merkitystä. Kirjalla oli raamatuntulkinnassa merkittävä asema 1300- ja 1400-luvuilla, joka käy ilmi mm. siitä, että se oli yksi ensimmäisistä kirjoista, joita painettiin 1400-luvun uudella kirjapainotekniikalla.⁹

Catholiconin saatavilla oleva vuoden 1495 painos ei sisällä hakusanaa diakonia. Diakoni-hakusanasta annetaan ensiksi suuntaa-antava määritelmä: “Diakoni - - - palvelija”. Käytetyllä ilmaisulla (“minister”) on myös liturgisessa kielessä tunnettu pappiin liittyvä merkitys, mutta avustavaa palvelijaa painottava tulkinta lienee jatkon kannalta osuvampi. Ilmaisua nimittäin selitetään lyhyesti: “Nimitys johtuu siitä, että kun pappia (“sacerdos”) on pidetty ehtoollisen asettamisen (konsekraation), niin diakonia on pidetty jakamisen palvelijana/tekijänä”¹⁰. Vaikka edellä esitetyssä käännöksessä onkin tiettyjä jännitteitä, suomalainen lukija huomaa, että nimikkeeseen diakoni ei tässä yhdistetä karitatiivista lähimmäisestä huolehtimista. Korostus on tehtävien pappia auttavassa ja avustavassa liturgisessa luonteessa.

Eriteltyään sanan taivutusmuotoja latinan kielessä teksti antaa laajemman kuvauksen:

Diakonin tehtäviin kuuluu pappien avustaminen ("assistere") sekä palveleminen ("ministrare") sakramenteissa, varsinkin auttaminen ("aguntur") kasteessa ja voitelussa, pateenin, kalkin sekä oblaattien kantamisessa ja asettamisessa alttarille, siis Herran pöydän järjestäminen ja vaatettaminen. Heidän pitää myös kantaa ristiä ja julistaa evankeliumia ja epistolatekstiä, sillä kuten lehtoreiden Vanhaa, tulee diakonien julistaa Uutta testamenttia.¹¹

Diakoni on tässä hyvin selkeästi avustaja, ja nimenomaan liturgisessa toiminnassa avustava. Kääntämisen kannalta erikoinen on loppuosan sana "predicare". Vaikka sanaan liittyy myös saarnaamisen merkitys, tässä yhteydessä on kysymys julki puhumisesta, julistamisesta, esilukemisesta. Diakonin tehtävänä oli lukea Uuden testamentin tekstit.

Kyseinen sanakirjan loppuosan diakonin tehtävien määritelmä on paljon vanhempaa perua. Ilmaisuu löytyy hyvin sanatarkasti keskiajalla alun perin yliopistokäyttöön kootusta katolisen kirkon lakikokoelmasta, Corpus Iuris Canonica¹² (CIC), ja siellä Dekreeteistä, jotka on koontanut Ivo Charteslainen vuoden 1100 paikkeilla.¹³ Viimeksi mainittujen taustalla on arkkiepiispa Isidorus Sevillalaisen vuoden 600 paikkeilla lähettämän kirjeen samasanainen teksti.¹⁴ CIC:llä oli katolisessa kirkossa erittäin tärkeä rooli. Kyseinen teksti ja sen ajattelumalli on siten ollut varsin tunnettu Lutherin aikana. On syytä olettaa, että Lutherin viittaus epistolaa ja evankeliumin lukijasta liittyvät juuri tähän diakonien toimintaan.

Samalla on huomattava, että Luther kytki diakonit avustusten jakamiseen ja hädässä olevien auttamiseen. Catholicon puhuu diakoneista myös auttajina, mutta yhdistää heidän toimintansa pappien toimintaan.

Miksi sitten Luther ei puhu "diakoniasta"? Pieni lisätieto on, että Catholicon johtaa diaconus-kantasanasta monta muuta sanaa, mm. sanan "diaconatus", joka sanakirjan mukaan merkitsee diakonin toimea, diakonaattia. Sanakirja ei tässäkään yhteydessä puhu "diakoniasta" mitään. On hyvä miettiä, miksi ei. Seuraavaksi siirrytään hieman nuorempiin teksteihin, katolisella puolella reformaation aikaan.

Ordo Romanus 1561

Trenton katoliseen reformaatioon keskittyneen konsiilin (1545–1563) aikana julkaisi Kölnissä työskennellyt Georg Cassander vuonna 1561 Roomalaisen messun (Missa

Romana) selitysteoksen *Ordo Romanus*. Cassanderin pyrkimyksenä oli sovittaa katolisten ja protestanttien ristiriitoja. Tätä palveli myös kirjaan liitetty "Expositio"-selitysoasa. Sen perusteella tiedämme, mitä sanalla diakonia tuolloin tarkoitettiin.¹⁵

Otsikon "Diakoniat, diakonit, arkkidiakonit" alla annetaan ongelmaan vastaus heti ensimmäisessä lauseessa:

Niin sanotut diakoniat ovat köyhien vierasmajoja kappeleineen. ("Diaconiae sic dicta sunt hospitalia pauperum cum suis capellis").

"Diaconia" tarkoittaa siis paikkaa.¹⁶ Teksti antaa varmuudeksi välittömästi edellä esitetyn jälkeen laajan selityksen, jossa määritellään neljä eri diakonien ryhmää:

Sillä ensimmäiset diakonit olivat köyhien ja leskien palvelijoita, jotka olivat näiden vierasmajojen esimiehiä. Juuri heitä kutsuttiin kardinaalidiakoneiksi. He nimenomaan olivat näiden diakonioiden isäntiä eli palvelijoita: ja heitä tuli kussakin kaupungissa olla seitsemän. Myöhempanä aikana nimitettiin messudiakoneja, jotka messuissa avustivat pappeja. Todistavia diakoneja ovat ne, jotka vartioivat itse piispaa kun hän saarnaa.¹⁷ Diakonien neljäs laji ovat ne, joita sanotaan tarkastajiksi tahi tutkijoiksi.

- - - heitä sanotaan arkkidiakoneiksi.¹⁸

Diakonien luokittelussa on mielenkiintoisia piirteitä. Tässä yhteydessä riittää toteamus, että sana diakonia¹⁹ liittyy kirjan mukaan yksiselitteisen selkeästi hospitaaleihin ("hospitalia", usein käännettävissä: vierasmajoja²⁰). Niillä oli isännät, kardinaalidiakonit, ja heidän lukumääränsä sidotaan Rooman kaupungissa klasiseen diakonien lukuun seitsemän.²¹ Juuri he olivat näiden diakonioiden hoitajia, "ministri ipsarum diaconiarum". Diakonit siis "hoitivat" ("ministrabant") kyseisiä tiloja. Huomaamme myös, että hospitaaleihin liittyi tässä tekstissä kappelit. Tämä tarkentuu jatkossa.

Pyhimyskalenteri 1586

Edellä esitettyä valaiseva teksti liittyy 1583 käyttöön otettuun Gregoriaaniseen kalenteriin. Tuolloin julkaistiin myös pyhimysten merkkipäiviä esittävä osuus, *Martyrologium Romanum*. Vuoden 1586 kalenteriin kardinaali Caesar Baronius laati laajat selitykset taustatiedoiksi eri päiville (Martyrologium 1586, 355).

Elokuun 8. päivä liittyy marttyyreihiin, mm. diakoni Laurentiukseen. Päivän kohdalla mainitaan kaksi marttyyriä, joiden ruumiit on siirretty "in Diaconia sanc-

tae Mariae”, pyhän Marian Diakoniaan, siis diakonia isolla alkukirjaimella. Tähän nykyielelle kryptiseltä vaikuttavaan ilmaisuun liittyy selittävä alaviite. Jo sen alku on mielenkiintoinen: “Erant Diaconiae loca sacra - - -”, siis isolla D-alkukirjaimella ja monikossa:

Diakoniat olivat pyhiä paikkoja, joissa kunkin kaupunginosan aluediakonit (“Diakoni regionarii”) palvelivat tarvitsevia jakamalla heille avustuksia; puolustivat leskien, alaikäisten ja muiden onnettomien henkilöiden etuja: ne olivat ikään kuin (koottujen) almujen varastoja. Tällaisten Diakonioiden hoitajien (“ministri”) tuli tehdä toimestaan tiliä ylimmälle Papille (“summo Pontifici”), ellei hän tästä heitä vapauttanut.²²

Teksti käsittelee diakoniaa pyhänä paikkana, sellaisena tilana, jossa diakoni toimi. Kyseinen henkilö oli myös Diakonian hoitaja, siis kyseisen rakennuksen hallinnoija. Diakonia oli jonkinlainen kerättyjen avustustarvikkeiden varasto, jota kuvaillaan ”pyhäksi”. Diakoniassa toki jaettiin apua, mutta ”diakonia” ei sanana merkinnyt avustamista. Teksti toteaaakin diakonien toiminnasta, että “dicebantur hi exhibere diakoniam”, sanottiin heidän hoitaneen diakoniam (siis rakennuksen, tilan tms.), ja tällöin vielä tarkennettuna: almujen jakamisen köyhille.

Sanan “diakonia” merkitys on siis lähellä nykyistä, karitatiivista kristillistä toimintaa huono-osaisen lähimmäisen hyväksi. Kuitenkaan ei puhuta diakoniatyöstä tai diakoniam tekemisestä. Diakonia-nimistä paikkaa hoidettiin (“exhibere”), jota ei siis teknisenä hoitamisena liene syytä pitää varsinaisesti karitatiivisena. Kyse oli rakennuksen toiminnan käynnissä pitämisestä. Se, että rakennuksen kautta jaettiin avustusta hädänalaisille, oli karitatiivista toimintaa, mutta sitä teki todennäköisesti seurakunta²³, jonka teknisenä työntekijänä oli diakoni. Se, että diakoniam johtaminen kohdistui diakoniin, voidaan ajatella johtuneen siitä, että hän oli varsinaisista työntekijöistä se, jonka työnkuvana oli muiden avustaminen. Diakoni siis palveli seurakuntaa ja papistoa tehtävässä, jossa seurakunta jakoi apua hädänalaisille. Tämä toiminta oli siten omalla tavallaan hyvinkin karitatiivista, ja diakoniam toiminta sisälsi tätä kautta karitatiivisuutta.

Erikoista tässä Baroniuksen tekstissä ei hänen aikalaisilleen ollut avustusten jakaminen köyhille. Armeliaisuutta osoittava toimintamalli yleistyi varsinkin kaupunkiväestön keskuudessa myöhäisellä keskiajalla ja varhaisella uudella ajalla niin katolisten kuin myöhemmin luterilaisten ja reformoitujenkin kirkollisilla alueilla (Mäkinen 2009, Arffman 2008, Hammann 2003, 135–293). Baroniuksen teksti ei siten ainakaan tältä osin kirjoitusaikanaan yllättänyt lukijoitaan. Tekstin kirjoittamisen

motiivi onkin mitä ilmeisimmin juuri diakonia-käsitteen selittämisessä.

Baroniuksen teksti konkretisoi vielä diakonioiden tilannetta käsitellen laajemmin edellä viitattua vastuusuhdetta ylimmälle papille. Esimerkki haetaan paavi Gregorius Suuren 500-luvun loppupuolen kirjeestä Johannes Uskonnolliselle. Kyseisessä Gregoriuksen kirjeessä Johannekselle annetaan vapaus hoitaa köyhien pöytään ja diakoniaan liittyvät hankinnat itsenäisesti. On todennäköistä, että sana diakonia tässäkin yhteydessä tarkoittaa paikkaa, ei varsinaista avustusta, se ilmenee jo Gregoriuksen kirjeen otsikosta: “Joannem mensis pauperum et exhibendæ diakoniæ præpositum rationibus homini reddendis immunem declarat”, “köyhien pöydistä ja diakonian hankinnoista vastaavaksi asetetun Johanneksen [tämä] julistaa vapaaksi ’ihmiselle suoritettaviksi asetetuista tileistä’”, eli Johannekselle annetaan vapaus toimia haluamallaan tavalla vastuullisessa toimessaan.²⁴ Tällä viittauksellaan Gregoriuksen kirjeeseen Baroniuksen konkretisoi toimintavapauden mahdollisuutta.

Baroniuksen tulkinnasta ei täydellä varmuudella pysty päättämään, tarkoittiko “diakonia” siinä apua, joka annetaan, vaiko sitä paikkaa, jossa diakoni toimii (paikka-tulkintaa käyttää tässä yhteydessä esimerkiksi Marrou 1940, 101–102). Gregorius Suuren tekstistäkään tämä ei käy selville. Se on kuitenkin selvää, että kyse ei ollut auttamisesta ylipäänsä vaan jostain materiaalisesta, konkreettisesta tavarasta tai esineestä.

Tulkinta-apua saa vielä vuonna 1616 Alardi Gazaein julkaisemasta 400-luvun alkupuolen Cassianuksen Collationes -julkaisun kommentteista. Gazaein noin neljäsosasivun mittainen diakonia-sanan selite liittyy mainittuun avustus-merkitykseen. Kommenttinsa loppuosan Gazaei rakentaa em. Baroniuksen tekstille, mutta sitä täydentää tekstin omalla johdannolla.²⁵ Siinä hän ensin toteaa, että diakonia on jakamista eli luostareiden taloudenhoidon osa.²⁶ Tähän läheisesti liittyvänä merkityksenä kirjoittaja jatkaa:

Diakoniat ovat saaneet nimensä diakoneista. Ne olivat julkisia köyhien vieraskoteja, joiden yhteydessä oli rukoushuoneita ja kappeleita, ja joissa diakonian Isä eli diakoni hankki puutteenalaisille välttämättömät tarvikkeet. Sillä diakonit olivat varattomien, työtä tekevien, leskien ja holhottavien palvelijoita, ja johtivat näitä vieraskoteja. Vanhimpina aikoina oli Rooman seurakunnassa määrätty kullekin kaupungin osalle diakonit, joita nimitettiin tämän tai tuon kaupunginosan aluediakoneiksi. Myöhemmin, tämän heidän erityisen toimensa jäädessä pois käytöstä ja vieraskotien unohtuneina kadottua, jäivät jäljelle niiden kappelit ja

rukoushuoneet, jotka säilyttivät diakonian nimen, ja joista Rooman kaupungin *diaconi cardinales* myöhemmin saivat nimensä.²⁷

Diakonia on tässä selkeästi mielletty kappeliksi tai rukoushuoneeksi, jossa diakoni toimi ja huolehti apua tarvitsevista. Hän ei siis tehnyt diakoniaa, vaan toimi diakoniassa, kappelissaan.

Gazaei tarkastelee samaa kysymystä myös myöhemmin.²⁸ Yleiskuva ei kuitenkaan muutu. Lisää informaatiota voi vielä saada, kun taas siirrymme hieman lähemmäs nykyaikaa.

Hierolexicon 1677

Kirkollista terminologiaa selittävä sanakirja *Hierolexicon sive sacrum dictionarium* julkaistiin vuonna 1677, ja siitä otettiin lukuisia lisäpainoksia. Edellä esitettyihin lähteisiin verrattuna kyseinen hakuteos käsittelee diakonia-tematiikkaa laajasti. Siinä on erilliset hakusanat *diacona*, *diaconia*, *diaconale officium*, *diacanicum*, *diaconissa*, *diaconita* ja *diaconus*, ja pelkästään viimeisin kolmisen sivua. Tässä yhteydessä riittää pelkästään *diaconia*-hakusanan sisältöön tutustuminen.²⁹

Artikkeli määrittelee aluksi kreikan sanan *diaconia* tarkoittavan latinaksi *administratio*, joka puolestaan kääntyy suomeksi mm. avustaminen, hallinto, johtaminen, käyttö jne. Lyhyt määritelmä seuraa käännöstä: "Romæ dicitur Ecclesia, in qua Diacones Regionarii eleemosynas eiusdem regionis pauperibus dispensabant." "Roomassa [tällä] kutsuttiin seurakuntaa[/kirkkoa], jossa aluediakonit jakoivat almuja sen alueen köyhille". Tätä edellä esitettyjen kirjojen mukaista diakonian tulkintaa vahvistetaan sitaatilla 800-luvulla eläneen Anastasius Bibliothecarius Abbaksen tekstistä:

Pyhien Sergiuksen ja Bacchuksen palveluyksikkö ["*Diaconia*"] määritteli kaiken, mikä liittyy diakonian käyttöön, aina ensisijassa palvelevan köyhien tukemista diakonia-yksikön hallinnoimisessa.³⁰

Hierolexiconin sitaatissa Anastasius nimeää näin yhden Rooman diakonian toimintayksikön, Pyhien Sergiuksen ja Bacchuksen diakonian. Se pyrki kaikessa hoitamaan asiansa niin, että köyhät saivat apua. Mutta sana *diaconia* tarkoittaa tässä edelleen paikkaa, rakennusta. Tätä linjaa korostaakseen Hierolexicon siteeraa edellä jo esiteltyä Gregorius Suuren kirjettä Johannes Uskonnolliselle.

Sanalle annetaan lopuksi vielä kolme muuta merkitystä: Cassiodorukseen viitaten puhutaan kolehdista ("collectam"), Paavalin rahankeräykseen viitaten puhutaan avustuksesta, ja lopuksi viitataan sanan huvittavaan käyttöön kreikassa: "Pässin palvelus" on kiittämättömyyttä saamastaan avusta.

Hierolexicon tulkitsee diaconia-sanana vastaavasti kuin edellä siteeratut lähteet. Tämä ei ole yllätys, sillä taustalla toimivat samat keskiaikaiset ja vanhemmatkin dokumentit. Diakonia-sana liitetään erittäin selkeästi joko paikkaan, jossa avustetaan, tai siihen apuun, joka jaetaan. Toimijana on diakoni. Nykykielellä ilmaistuna hän suorittaa karitatiivista kristillistä toimintaa huono-osaisen lähimmäisen hyväksi, toisin sanoen diakoniaa. Sitaattien tekstien mukaan hän ei kuitenkaan tehnyt "diakoniaa" eikä hän ollut "diakoniatyössä", hän vain hoiti tehtävänsä.

Lutherin yhteydet "Diaconioihin"

Edellä esitetyt viittaukset osoittavat, että terminä "diaconia" oli tunnettu keskiajan lopun latinassa. Se liitettiin rakennukseen. Nykytutkimuksen mukaan "diaconioita" oli rakennettu itäisessä kristikunnassa neljännellä-viidellennellä vuosisadalla. Vuoden 600-paikkeilta alkaen niistä on aikakirjoissa merkintöjä Ravennasta, Riministä ja Napolista. Roomassa ensimmäiset kirjalliset maininnat ajoittuvat vuoteen 684. Yksin Roomassa tiedetään olleen 24 diakoniaa.³¹

Sana on tutkimuksen eri vaiheissa yhdistetty eri tavalla luostareihin, ja diakonioiden toimintamuodoista on ollut hieman vaihtelevia käsityksiä (Dey 2008). Yleisesti ottaen rakennusten tehtävänä näyttää nyt esiteltyjen tekstien mukaan olleen toimiminen jaettavan viljan ja muun avun keskuspaikkana sekä myös köyhien, sairaiden ja pyhiinvaltajien majoittaminen. Diakoniat näyttävät liittyneen tällaiseen ja muuhun varsin karitatiiviseksi nykyään luonnehdittavaan toimintaan.³² Varsinaisesta sairaanhoidosta ei kuitenkaan ollut kyse, sillä siihen painoutuivat muut rakennukset, ja toisaalta ilmaisulla "sairaanhoito" oli tuolloin eri merkitys kuin nykyään.³³

Nyt on syytä huomata se, mitä 1500-luvulla diakonioista todettiin: nyt esitellyissä teksteissä diakoniat tulkittiin saaneen nimensä diakoneista, ei siis ensisijassa siitä, että siellä tehtiin avustustyötä. Tästä asiasta nykyisessä tutkimuksessa on keskusteltu eikä väitteen historiallinen paikkansapitävyys ole mitenkään varma. Ensimmäisenä modernina kriitikkona Duchesne esitti vuonna 1887 (Duchesne

1887, 218, 236–243), että varhaisella keskiajalla diakoneja oli Roomassa seitsemän, mutta diakonioita paljon enemmän: siksi diakonioiden tuli liittyä luostareihin. Collins (1990, 69, 288–289) on huomauttanut, että on todennäköistä, että sana diakonia liittyy kreikan kielen vaikutukseen eikä avustustoiminnan karitatiiviseen luonteeseen. Dey (2008) katsoo, että diakoniat olivat osa kirkollista ruuan, yösijojen, sairaanhoidon ja kylpyjen tarjontaa ja liittyivät kaupunkiluostareihin. Oli diakonioiden luonne sitten mikä tahansa, tässä yhteydessä on kuitenkin ensisijassa tärkeitä se, miten Lutherin aikaan asia nähtiin: diakoniat kytkettiin diakoneihin.

Se kuitenkin tiedetään varmuudella, että keskiajallakin kirkko pyrki avustamaan yhteiskunnan vähäosaisia. Lähimmäisenrakkaus ei loppunut kristinuskon saavutettua valtiollisen kirkon aseman. Ilmaisun ”diakonia” käyttö juuri kristillisen avustamisen ja avustustyön nimityksenä on myöhäisempää, ja juontunee toisaalta Calviniin, toisaalta 1800-luvun kehitykseen. Tätä esittelee Kari Latvuksen artikkeli toisaalla tässä numerossa.

Diakonioiden synnystä tiedetään, että niitä oli sijoitettu aikaisempien jumaalien temppelieihin, mutta myös joitakin rakennuksia oli rakennettu varta vasten diakonioiksi. Diakonioiden käyttö näyttää loppuneen varsin nopeasti 800-luvulla (Niederer 1953; Krautheimer 1996, 96). On mahdollista, että diakonioiden johtavista työntekijöistä alettiin vähitellen käyttää nimikettä kardinaalidiakoni, ja tämä nimike jäi elämään varsinaisten diakonioiden käytön jo hiipuesssa (Marrou 1940, 142; Krautheimer 1996, 91). Nykyään on jäljellä vielä muutamia diakonioita, sekä jäänteitä monista rakennuksista. Yleisesti tiedetään, että diakonioita sijaitsi aivan kaupungin keskustassa. Toisaalta niitä oli sijoitettu Rooman muurien lähelle, jossa ne palvelivat paitsi paikallisia myös pyhiinvaeltajia (Marrou 1940, 97; Niederer 1952, 289–290, 294; Krautheimer 1996, 95–96, 127).

Kun Luther vuodenvaihteessa 1510–1511 vietti Roomassa nelisen viikkoa, hän omien sanojensa mukaan vieraili Rooman kaikissa kirkoissa ja katakombeissa: ”[Luther] lieff durch alle Kirchen und Klufften” (WA 31/1, 226, 10).³⁴ Hänen nimeltä mainitsemiensa kirkkojen joukossa ei kuitenkaan ole yhtään sellaista, joka voitaisiin varmuudella liittää ”diaconia”-rakennukseen.³⁵ ”Diaconia”-rakennuksistaan Luther ei puhu, eikä sanan ”diaconia” taivutusmuotoja eikä sen rinnakkaismuotoa ”diaconicum” löydy sähköisessäkään haussa Lutherin tuotannosta.³⁶ Siksi täyttä varmuutta ei voi saada, tunsiko Luther sanan ”diaconia” lokaalin, tilaa merkitsevän käytön. Edellä esitetyn perusteella voi siksi ainoastaan puhua todennäköisyyksistä.

Luther ja ”diaconia”

Tässä artikkelissa on tarkasteltu, mikä sisältö Lutherin kontekstissa todennäköisesti annettiin ilmaisulle ”diakonia”, ja selittäisikö tämä löydetty merkitys Lutherin sanankäyttöä. Koska 1) diakonioita tiedetään olleen Roomassa Lutherin siellä vieraillessa, koska 2) diakonioita sijaitsi niillä seutuvilla, missä Lutherin tiedetään liikkuneen, ja koska 3) Luther itse kertoo vierailleensa kaikissa kirkoissa, niin pidämme todennäköisenä, että Luther vieraili kirkossa, jossa oli tai jossa oli ollut sellainen diakonia, että kyseinen nimike oli tuolloin edelleen käytössä jonkin tilan nimikkeenä. Samoin on mahdollista ja jopa todennäköistä, että hän jo tämän vierailemisen vuoksi tunsu sanan diakonia tilaa ja rakennusta tarkoittavan merkityksen. Tätä johtopäätöstä itse asiassa myös tukee se, että Luther ei yleisesti käytä sanaa ”diaconia”, ei edes puhuessaan karitatiivisesta lähimmäisen avustamisesta.³⁷

Miten Lutherin ainutkertainen diaconia-lausuma sitten tulisi ymmärtää? 1. Timoteuskirjeen kommentaarissa vuodelta 1528 kohdassa 3:13 Luther kuvaa (WA 26, 62, 15) piispan diakonien toimintaa ”ut unusquisque in sua diaconia”. Rinnasteisena ilmaisurakenteena voi tarkastella latinassa yleistä ajatusta siitä, että esimerkiksi ”Cicero consul” sisältää merkitykset C. ”konsulina” ja ”konsulinvirassa”. Näin ajateltuna ”unusquisque in sua diaconia” on syytä kääntää ”kukin diakoniassaan / diakonin toimeensa”. Tällöin lauseessa olisi kysymys siitä, että diakoni toimii diakonina, mitä sitten tekeekin omassa tehtävässään. Näin ymmärrettynä Lutherin diaconia-sanassa ei ole syytä nähdä mitään viittausta erityiseen karitatiiviseen diakonia-sanan merkitykseen. Karitatiivisuus yhdistyi sanaan diakonia kenties vasta hieman myöhemmin ja Calvinin kautta, kuten Kari Latvus toisaalla tässä numerossa pyrkii osoittamaan.

Diakonia-sana oli varattu

Alppien eteläpuolella, ainakin Italiassa, on laskematon määrä ikivanhoja kirkkoja. Jotkut näistä ovat raunioina, jotkut pysyvästi suljettuina, joissakin pidetään palveluksia satunnaisesti ja joidenkin perustuksille on rakennettu uusia kirkkorakennuksia. Monet näistä vanhoista kirkoista juontavat juurensa antiikin aikaisiin *tituluksiin*, kristittyjen kokoontumispaikkoihin asti. Monen kirkon rakennuskohtainen historia on myös aika hyvin dokumentoitu. Porauduttaessa sanan ”diakonia”

merkitykseen sen syviä juuria myöten voisi olla kiintoisaa selvittää, kuinka moni näistä ikivanhoista kirkoista on alun perin ollut diakonian kappeli tai rukoushuone nyt jo tunnettujen lisäksi.³⁸ Sillä edellä esitetty aineisto on yksiselitteisesti liittänyt keskiajan ”diakonia”-sanan rakennuksiin.

Sana diakonia on keskiajan edellä esitellyissä teksteissä merkinnyt jotain paljon aineellisempaa ja käsin kosketeltavampaa kuin seurakunnan työmuoto. On perusteltua syytä olettaa, että ”diakonia” on tarkoittanut

- a) paikkaa, osoitetta ja rakennusta, mihin tällaista tavaraa on koottu ja missä sitä on säilytetty ja jaettu tarvitseville
- b) apua, jota leskille, orvoille ja muille antiikin maailmassa vajaavaltaisille ja -kuntoisille on jaettu, ruokaa, vaatteita, käteistä rahaa jne.
- c) mahdollisesti näiden merkitysten rinnalla myös edellä esitetyistä abstrahoituna avustamista ja diakonin toimintaa yleensä.

Sanan merkitys muuntuu ja kehittyi vuosisatojen kuluessa, eikä latinalaistakaan kielialuetta tule ymmärtää monoliittisena. Yhtä sanan tarkkaa merkitystä ei siksi ole syytä pitää ainoana mahdollisena. Mutta on syytä pitää mielessä, että suoranaista auttamistoiminta-merkitystä ei sanaan ”diakonia” näytä liittyneen missään analysoiduissa teksteissä. Se ilmaistiin käyttäen apuna jotain verbiä, toki rakennukseen nimeltä diakonia liittyen. Samalla on syytä huomata, että sairaanhoidosta ei nyt läpikäydyssä aineistossa ole mitään diakonia-sanaan liittyvää mainintaa.

Tekikö sitten diakoni keskiajalla karitatiivista työtä? Lähimmäisen auttaminen on erään lukutavan mukaan aina karitatiivista toimintaa. Toisaalta ”diakonia”-rakennus nimenomaan oli auttamassa köyhiä ja puutteenalaisia. Ongelma tulee siitä, että diakonin roolina ei edellä esitellyissä keskiajan yhteyksissä varsinaisesti ollut tehdä diakoniaa (=karitatiivista kristillistä toimintaa huono-osaisen lähimmäisen hyväksi) vaan johtaa diakoniaa (siis rakennusta, hallinnoida sitä, hankkia sille sopivaa jaettavaa, ohjata subdiakoneja yms.). Hän siis auttoi, mutta ei köyhiä vaan piispaa, kirkkoa ja valtiota (jotka halusivat auttaa kansalaisia). Diakoni oli piispan käsikassara, vasen käsi joka toimi. Siksi ei ilmaisua diakonia (paikan nimenä) eikä sanaa diakoni (hallinnoijana) voitane näissä yhteyksissä pitää karitatiivisen työn kuvaajina.

On hyvät syyt pitää todennäköisenä sitä, että Lutherin ”diakonia”-ilmaisun puute selittyi sillä, että Luther tunsu sanan lokaalin, tilaa ilmaisevan merkityksen. Tämä sisältö lienee hänelle tullut tutuksi ainakin sekä katolisen kirkon tekstien kautta että hänen vieraillessaan Roomassa.

Vaikka suuri osa tässä artikkelissa siteeratuista kirjoista onkin katolisen reformaation ajalta, ne ovat puolestaan siteeranneet paljon varhaisempia lähteitä. Lähteiden luonne on ollut kirkollisen tradition kuvauksen kannalta keskeinen. Siksi lienee todennäköistä kirjojen yhdessä viestittämä sanoma: ilmaisu diakonia oli Lutherin aikaan jo varattu muuhun kuin lähimmäisenrakkauteen. Niinpä Lutherin aikaan lienee ollut niin, että oli mahdollista sanoa, että diakoni jakoi diakoniaa, tai että diakoni työskentelee diakoniassa. Avustustyöstä, siis nykyisestä diakoniatyöstä, käytettiin sitten ihan toisenlaisia ilmaisuja.

Eipä siten ole yllättävää, että kun katolisessa kirkossa 1800-luvun lopulla syntyi evankelisten diakoniayhdistyksien vastineita, niille annettiinkin toinen nimike, Caritas. Puhe Diakonia-yhdistyksestä olisi johtanut harhaan, kenties johonkin kappelin suojelemisyhdistyksen suuntaan. Ilmaisu Caritas, rakkaus, tiivisti lähimmäisenrakkaudesta merkittävän osan. Juuri sen, mitä Lutherkin painotti, kun hän ilmeisen tietoisesti vältti sanaa diakonia.

VIITTEET

1 "Luther ei - - - missään - - - tarkastele ihmisen suuria ongelmia diakonia-nimikkeen alla", Ahonen 1991, 47. Ahonen viittaa Philippiin, joka kuitenkin sanoo epämääräisemmin: "Mit der lutherischen Reformation waren nur indirekte Versuche verbunden, auch die Diakonie neu zu beleben": Philippi 1981, 631. Philippi (s. 631) mainitsee Lutherin tietoisesti ("ausdrücklich") viittaneen siihen diakoniaan, josta puhutaan 2 Kor 8–9:ssa. Kyseisessä kohdassa (WA 19,75, 11–13) Luther ei käytä sanaa "diakonia". – Strohm 1989, 177: "Es ist oft konstatiert und auch bedauert worden, dass der Begriff der Diakonie bei Luther ebensowenig eine Rolle spielt wie das Diakononamt". Strohm viittaa Stupperichin artikkeliin (1965), joka ei kuitenkaan mainitse Lutherin yhteydessä sanaa "diakonia", vaikkakin puhuu diakoneista. Strohm myös liittää termin "diakonia" Bugenhagenin laatimaan Hampurin kirkkojärjestykseen (s. 190), mutta sanaa ei esiinny jonkin verran lyhennytyssä

Richterin editiossa (Die evangelischen Kirchenordnungen 1846, 127–134). Myöskään esimerkiksi Bugenhagenin pari vuotta myöhemässä vuoden 1531 Lübeckin kirkkojärjestyksessä (joka on läheistä sukua Hampurin vastaavalle) ei käytetä ilmaisua "diakonia", mutta kyllä termiä "diakoni" ("Diaken"): Bugenhagen 1981. – Myös Raunio 2011 toteaa, ettei Luther juuri käytä käsitettä diakonia.

2 WA 12, 11, 12. Hammann 2003 on antavinaan suoran sitaatin tästä tekstistä ja sisällyttää siihen sanan "Diakonie", antaen sille hakasuluissa alkuperäisen version "gemeyn gutt". Hammann 2003, 208. Kassalle valittiin kymmenen esimestä ("Vorsteher"), joita Hammann (s. 207–208) kutsuu diakoneiksi. He valitsivat keskuudestaan kaksi luottohenkilöä: WA käyttää ilmaisua "Bawhmeister": WA 12, 22, 7. Paitsi rakennuksista he huolehtivat myös jumalanpalvelusten köyhäinkohdeista. "Bawhmeister" on nykysaksaksi "Baumeister" Hammann

2003, 208. – Hammann kertoo kevyesti transkriboineensa tekstejä, s. 191.

- 3 Tämän havaitsee Lutherin sanaston hakusanakirjoista, esimerkiksi Aland 1956, tai Lutherin kootujen teosten asiahakemistosta WA 69: termiä ”Diakonie” ei mainita hakusanana. Weimarer Ausgaben internet-version hakukoneella ei löydy yhtään esiintymää sanalle ”diakonie” / ”diaconie” / ”diakonia”, ja sanalle ”diaconia” löytyy vain yksi esiintymä 1. Tim. 3 kommentaarista WA 26, 62, 15, jossa Luther puhuu piispan diakonien toiminnasta ”ut unusquisque in sua diaconia”. *Luthers Werke im WWW* (<http://luther.chadwyck.co.uk>, luettu 25.5.2011). Niinpä esimerkiksi kohdassa WA 19, 75, Luther käsittelee almuja ja viittauksena on 2 Kor 9: 1 (avustukset Jerusalemin seurakunnalle), mutta diakonia-ilmaisua ei käytetä. – Em. hakukone tosin jättää poimimatta WA 56 Roomalaiskirjeen 12:7 kommentaarista lausuman ”Diaconiam in Diaconia”, mutta kyseinen teksti saa Lutherilla merkityksen ainoastaan pohjatekstinä latinan ilmaisulle ”Sive ministerium, in ministerio”.
- 4 Kyse vaikuttaa olevan Olssonin tutkimuksellisesta havainnosta, jolle ei ole tarvetta antaa lähdeviittausta Lutheriin. On mahdollista, että Olsonia on jatkossa hämännyt hänen viittaamansa McKeen WA 26, 59, 15–25 käännöksen epätarkkuus. Käännöksessä pidetään ikään kuin erillään subdiakonit ja hospitalioiden avustustoiminta. Alkutekstin latinassa avustustoiminta kuvataan subdiakonien tehtävänä: ”qui Euangelium legit, subdiaconus, distributio rerum et cura pauperum relegata ad hospitalia”. Olsson 2005, 110–111, 143. – Artikkelin jatkoa ajatellen on hyvä tiedostaa Lutherin käyttäneen verbiä ”distributio” hospitalioissa jaettavan tavaran (”rerum”) yhteydessä.
- 5 Kirjoittajien rooli jakautuu siten, että Juha Tahvanainen on keskittynyt latinalaisten tekstien tulkintaan, Esko Ryökäs teologisen viitekehäksen ymmärtämiseen.
- 6 Internetin digitoidussa aineistossa voi

olla tahattomia tai tahallisia muutoksia alkuperäisiin nähden. Luotettavimpina voi pitää tunnettujen yliopistojen digitoimia teoksia ja epäluotettavimpina keskustelupalstoilla esiintyviä sitaatteja. Olemme pyrkineet pidättäytymään vain luotettavilla sivuilla. Läpinäkyvyyden varmistamiseksi tarjoamme lähteiden internet-osoitteet. Ongelmaksi silti jää joidenkin tekstien erilaiset versiot. Tähän vastaamiseksi pyrimme antamaan rinnakkaisviittauksia.

- 7 Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (http://www.bauz.de/bbkl/r/roerer_g.shtml, luettu 13.5.2011); WA 17/1, 511, nootti 1.
- 8 ”Summa grammaticalibus quae vocatur Catholicon”. <http://de.wikipedia.org/wiki/Catholicon>, luettu 15.5.2011. <http://www.newadvent.org/cathen/12354c.htm>, luettu 17.6.2011.
- 9 Kirjan merkittävyttä osoittaa, että sen painaminen oli merkittävä tulonhankintakeino vielä parisen sataa vuotta myöhemmin. Tämä ilmenee oletuksesta, että itse Johannes Gutenberg painoi sitä. <http://www.newadvent.org/cathen/07090a.htm>, luettu 17.6.2011.
- 10 Catholiconista on saatavilla alla mainittujen inkunabeleiden lisäksi ainakin varhaisempi digitoitu vuoden 1460 versio: http://daten.digital-sammlung.de/bsb00036989/image_280: ”Diacon diacones grece latine ministri dicuntur quia sicut in sacridote consecratorum. ita in diacono ministerij dispensacorum habet.” Vastaava teksti: Baldus 1495, f. 117 r–117v; Baldus 1496 [ei folionumeroitua, kirjoitusasuna ”dyacon”]. Karkea, ns. sanatarkkuuteen pyrkivä ja sellaisena epäselvä käännös: ”Diacon, diacones kreikaksi, latinaksi ministri palvelijoiksi sanotaan koska kuten papputeen [vihittyissä] pyhiin, niin nähdään diakonissa taloudellisten tehtävien palvelijat”. Klassisessa latinassa dispensatio on taloudenhoitoon liittyvä, keskiajalla erivapauteen liittyvä. Katso myös Niermeyer 1976, 340–341.
- 11 ”Ad dyaconum pertinet assistere sacer-

- dotibus, et ministrare in omnibus que aguntur in sacramentis Christi scilicet in baptismo, in crismate, in patena, in calice oblationes atque inferre et disponere in altari, componere eciam mensam dei et vestire. Crucem ferre et predicare euangelium et epistolam, nam sicut lectoribus vetus testamentum ita dyaconibus novum predicare preceptum est.” Baldus 1495, f. 117v, ja Baldus 1496, hakusana Diacon.
- 12 Säädös on osa Decretum Gratiana (XXV), ja siten osa kirkollista lainsäädäntöä. Corpus Iuris Canonici 1650, 81. Vuoden 1582 editio on luettavissa myös UCLA Library, Digital collections: [http://digital.library.ucla.edu/canonlaw/librarian?ITEMPAGE=CJC1&NEXT, s. 157–158, tiedoston s. 147](http://digital.library.ucla.edu/canonlaw/librarian?ITEMPAGE=CJC1&NEXT,s.157-158,tiedoston.s.147) (luettu 22.8.2011). CIC:n taustaa: Mäkinen 2002, 112–114.
 - 13 Decretum, VI, 20: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1040-1116,_Ivo_Carnotensis,_Decretum,_LT.pdf, luettu 16.5.2011, tiedoston sivu 579. Myös PL CLXI (1889), 449 (CIC on sivuilla 59–1022).
 - 14 PL 83 (1862), 895B–C: S. Isidori Hispanensis episcopi, Epistola I.
 - 15 Cassanderin personalia: <http://www.newadvent.org/cathen/03403a.htm>, luettu 17.6.2011: teos: http://books.google.fi/books?id=zAo8AAAAcAAJ&dq=%22Ordo+Romanus+De+Officio+Missae%22&source=gbs_navlinks_s, luettu 16.5.2011. Kirjan sivut 61–62, tiedoston sivu 159–160.
 - 16 Vastaavasti Niermeyer 1976, 328, antaa sanalle ”diaconia” merkitykset koottu apu ja kirkollinen avustusinstituutio (Roomassa ja muualla), joka hallinnoi köyhien avun jakamista; Du Cangen klassikkosanakirjasta ”Glossarium mediae et infirmae latinitatis” Internetissä on lukuisia painoksia, mutta varhaisin digitoitu on vuoden 1710 painos osoitteesta <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/ducange/bd2/jpg/s0085.html> (luettu 19.8.2011). Sen mukaan (s. 85–86) sanalla ”diaconia” on merkityksenä avustus, joka kerätään ja jaetaan köyhille (viittauksena 2. Kor. 8–9). Sana ”diaconiae” merkitsee paikkaa, jossa aluediakonit jakoivat avustuksia. Vastaavasti todetaan vuoden 1938 uusintapainoksessa vuosien 1883–1887 versiosta ([http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51561t/f100.image.r=du+cange.langFR](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51561t/f100.image.r=du+cange.langFR,luettu.19.8.2011), luettu 19.8.2011). Niermeyer 1976 ei tunne muotoa ”diaconiae”.
 - 17 Sanatarkasti ”diaconi testimoniales”, todistavat diakonit, ”qui custodiunt ipsum Episcopum praedicantem”, jotka vartioivat itseään piispaa kun hän saarnaa. Kuka haluaa, voi tässä nähdä diakonien varhaisina aikoina toimineen jopa seurakunnan merkkihenkilöiden turvamiehinä.
 - 18 ”Primi enim diaconi, fuerunt ministri pauperum & viduarum, qui praerant hospitalibus pauperum. Isti magis proprie vocati sunt diaconi Cardinales proprii & principales hospitalij seu ministri ipsarum diaconiarum: & isti is quasis ciuitate debér esse septem. Diaconi missales tempore fuccedente facti sunt, qui in Missis ministrant sacerdotibus. Diaconi testimoniales sunt, qui custodiunt ipsum Episcopum praedicantem. Quartum genus diaconorum est, qui circulatoratores vel perscuratores dicuntur - - - isti dicti sunt archidiaconi.” Tiedoston s. 159, kirjan sivu 61.
 - 19 Latinan sanan diaconia suomenkielisenä vastineena käytämme muotoa diakonia.
 - 20 ”<Höpital> war Kranken-, Alters-, Waisen-, Armen- und Pilgerheim in einem, wie wenn wir heute medizinische Klinik, Herberge zur Heimat, geriatrische Abteilung und städtisches Sozialamt zusammenlegten.”, Kohler 1995, 139. Hospitaalien suppea historia: Jetter 1973.
 - 21 Tällä luvulla oli luonnollisesti juurensa myös alkuseurakunnan seitsemässä diakonissa.
 - 22 ”Erant Diaconiae loca sacra, vbi Diaconi regionarj per singulas Vrbs regiones residentes stipem ministrabant egentibus; viduarumque, pupillarum, aliarumque miserabilium personarum opportunitatibus

- consulebant: etant etenim veluti quaedam eleemosynarum promptuaria. Tenebantur huiusmodi Diaconiae ministri rationem reddere de sua administratione summo Pontifici, nisi ab eodem eximetetur.” – Ilmaisu ”Summo Pontifici” voinee tässäkin viitata myös paaviin.
- 23 Dey 2008 korostaa diakonioita Rooman sosiaalisten tehtävien yhtenä hoitomuotona. Niissä kirkolla, Vatikaanilla ja Paavilla oli keskeinen, toisiaan täydentävä rooli. Ilmaisu ”seurakunta” on tässä yhteydessä syytä ymmärtää tästä näkökulmasta.
- 24 Kirjeen tekstissä todetaan se lause, jonka Baronius poimi omaan tekstiinsä: ”igitur te Joannes religioso intentionis tuæ studio prouocati, mensis pauperum et exhibendæ diaconæ eligimus præponendum,” Martyrologium 1586, 355. – Gregorius suuren kirje: PL LXXVII (1896), 1137C–1138A, Sancti Gregorii Magnii, Registrii Epistolarum, Lib. XI, Epist XXVII.
- 25 PL XLIX (1874), 1107D–1108B, Joannis Cassiani Collationes, Collatio XVIII, De Tribus Generibus Monachorum, Caput VII.
- 26 ”Diakonia, ut notavit Caiacinius, hoc loco colletam significat, seu collationem eleemosynarum quæ colligebantur et distribuebantur in Christianos pauperes.”, PL XLIX (1874), 1107D–1108A. Jakamisen verbi on ”distribuere”.
- 27 ”Diaconæ diaconis dictæ sunt. Erant hæ publicæ pauperum hospitales domus, quæ oratoria et sacella adjuncta habebant, in quibus a Patre diaconiae, sive diacono, egenis necessaria subministrabantur. Nam diaconi inopum, laborantium, viduarum ep pupillorum ministri erant, hisque dominibus hospitalibus præerabant. Antiquitus in Romana Ecclesia per singulas urbis regiones diaconi distincti erant, diaconique regionarii vel talis et talis regionis appellabantur. Post, eorum præcipio unu exollescente, et hospitalibus dominibus ipsorum negligentia dirutus, ipsorum sacella vel ædiculæ superferunt, quæ diaconiae nomen retinuerunt, a

quibus diaconi cardinales urbis Romæ postea denominationem habuerunt.” PL XLIX (1874), 1108A–B.

- 28 Gazaei kommentoi diakoniaa myös esimerkiksi PL XLIX (1874), 1170D–1171D, Joannis Cassiani Collationes, Collatio XXI, caput primum, kommentti d.
- 29 Hakusanat diacona, diaconale officium, diaconicum ja diaconita ovat vain parisen riviä kukin. Hieman lajempi diaconissa -hakusana ei anna informaatiota sanasta ”diaconia”. Laaja hakusana ’diaconus’ esittelee tiiviissä muodossa diakonin toimenkuvan papiston avustajana ja sisältää suuren määrän linkejä tähän toimenkuvaan liittyvään nimikkeistöön, mutta ei sisällä tietoa ’diaconia’-sanasta.
- 30 ”Diaconiam SS. Sergii, & Bacchi concedens omnia, quæ in usum diaconiae existunt, statuit perpetuo tempore pro sustentatione pauperum in diaconiae ministerio deservire.” Magri 1677, 213. – Anastasiuksen teksti on suora, hieman lyhennetty lainaus: PL CXXVIII (1880), 1029, Anastasii Bibliothecarii, Historia de Vitis Rom. Pont., – S. Gregorius III, kohta 201 (myös http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0855-0878,_Anastasius_Bibliothecarius_Abbas,_Historia_De_Vitis_Romanorum_Pontificum_%5BContinuatio_II%5D,_MLT.pdf, luettu 16.4.2011, s. 169).
- 31 Krautheimer 1996, 91, 96. Kattava luettelo Rooman kirkkoista ja niiden yhteydessä sijainneista diakonioista: Krautheimer 1996, 403–406; Marrou 1940, 67, esittelee Rooman diaconioiden sijaintikartan, ja vastaavan Napolista s. 105, Gerasasta s. 114 ja Egyptistä s. 121; Du Cangen sanakirja Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinis antaa luettelon, jossa mainitaan myös kohteiden varhaiset esiintymät latinalaisessa kirjallisuudessa (selkeimmin osoitteessa <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DIACONIA#DIACONIA-31>, luettu 19.8.2011); Luettelo myös Myös Niederer 1952. – Itse asiassa em. Gazaein esittämä Cassianuksen kommentti olisi tämän tiedon mukaan anakronistinen:

- Cassianuksen aikana diakonioita ei vielä olisi ollut. Yhtäkaikki: teksti osoittaa kuitenkin, että 1600-luvun alussa tiedettiin diakonioita olleen vuosisatoja aikaisemmin Roomassa.
- 32 Diakonioiden tehtävien nykytulkinnasta Marrou 1940, Collins 1990, 66–69, Krautheimer 1996, 91, Olson 2005, 77–78, Dey 2008, Milella 2010, 586. – Keskiajan köyhäinhoidosta yleisesti Mäkinen 2002.
- 33 Jetterin mukaan vielä 1700-luvun alussa hospitaalit olivat köyhien taloja, ja 1900-luvulla niistä oli tullut hoidettavissa olevien potilaiden sairaaloita. Jetter 1973, 110.
- 34 Kirkkoja oli tuohon aikaa jo satoja. Saat-
taa olla, että lausumassa on mukana yleistystä.
- 35 Lutherin vierailemat kirkot on luetteloi-
nut esimerkiksi Brecht 1981, 105–109,
ja Vossberg 1966, 86–91. Diaconioiden
luetteloista katso edellä viiteapparaatissa.
- 36 "Luthers Werke im WWW", <http://luther.chadwyck.co.uk/>, luettu 25.5.2011. Haku-
sanoina on käytetty "diako*" ja "diaco*".
- 37 Tulkinnan todennäköisyyttä tukee hieman
vielä se, että hospitalioiden yhteys subdia-
koneihin tunnettiin. Edellä todettiin Cas-
sanderin yhdistäneen käsitteinä diakoniat
ja hospitaliat. Samoin on mainittu, että
Luther yhdisti subdiakonit hospitalioihin
WA 26, 59, 21 :ssa.
- 38 Tällä hetkellä tunnetaan kaikkiaan muu-
tama kymmeniä "Diakonioita", Rooman
lisäksi erityisesti Napolista: Dey 2008,
402, 406.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Ahonen, Risto (1991). Diakonaatin uudistus. Diakonian viran kehittäminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ja muissa luterilaisissa kirkoissa. Sarja A Nro 56. Tampere, Kirkon tutkimuskeskus.
- Arffmann, Kaarlo (2008). Auttamisen val-
lankumous. Luterilaisuuden yritys rat-
kaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat. Historiallisia tutkimuksia, 236, Suomen
kirkkohistoriallisen seuran toimituksia,
205. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden
Seura
- Balbus, Johannes (1495). *Catholicon*.
Venetiis. [Inkunaabeli, Suomen kansal-
liskirjasto].
- Balbus, Johannes (1496). *Catholicon*.
Venetiis. [Inkunaabeli, Suomen kansal-
liskirjasto].
- Biographisch-Bibliographisches Kirchen-
lexikon. – http://www.bautz.de/bbk1/r/roerer_g.shtml, luettu 13.5.2011.
- Brecht, Martin (1981). *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*. Calwer Verlag, Stuttgart.
- Bugenhagen, Johann (1981). *Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1531 / text mit Übersetzung, Erläuterungen und Einleitung herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild*. Lübeck, Schmidt-Römhild.
- Cassander, Georg [Georgium Cassandrum] (1561). *Ordo Romanus de Officio Missae*. Arnoldi Birckmanni, Coloniae [http://books.google.fi/books?id=zAo8AAAAcAAJ&dq=%22Ordo+Romanus+De+Officio+Missae%22&source=gb_s_navlinks_s], luettu 27.5.2011].
- Collins, John N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. Oxford, Oxford University Press.
- Corpus Iuris Canonici (1650). *Corpus Iuris Canonici emendatum et notis illustratum / Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum - - - appendice Pauli Lancelotti adauctum - - -* [S. I.]. [Suomen kansalliskirjasto].
- Dey, Hendrik W. (2008). *Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries: 'social security' and the meaning of mo-*

- nasticism in early medieval Rome. *Early Medieval Europe* 2008, 16(4), 398–422.
- Die evangelischen Kirchenordnungen (1846). Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. Aemilius Ludwig Richter. Erster Band., Weimar, Verlag des Landes-Industrie-comptoirs.
- Duchesne, L. 1887). Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge — II. Les titres presbytéraux et les diaconies. – *Mélanges d'archéologie et d'histoire* T. 7. 1887. 217–243. (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/mefr_0223-4874_1887_num_7_1, luettu 17.6.2011).
- Hammann, Gottfried (2003). Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jetter, Dieter (1973). Grundzüge der Hospitalgeschichte. Mit 15 Abbildungen. Grundzüge, Band 22. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kansanaho, Erkki (1972). [Osa] 1 [Historiallinen osa]. – Kansanaho, Erkki – Hissa, Pentti I.: Palveleva kirkko. Diakonian oppikirja. [1. painos.] Helsinki, Kirjaneliö. 11–76.
- Kohler, Marc E. (1995). Diakonie. 2. Auflage. Neukirchener Arbeitsbücher. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Koskenvesa, Esko (2002). Diakonia kirkon elämässä ja toiminnassa. – Diakonian käsikirja. Riitta Helosvuori et al. (Toim.). Helsinki, Kirjapaja. 35–58.
- Krärup, Martin (2007). Ordination in Wittenberg. Beiträge zur historischen Theologie 141. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Krautheimer, Richard (1996). Rom: Schicksal einer Stadt, 312-1308. 3. Auflage. München, Verlag C.H.Beck. [http://books.google.fi/books?id=typaHTQidHsC&dq=krautheimer+rom&source=gs_navlinks_s, luettu 25.5.2011].
- Lindberg, Carter (1996). The European Reformation. Cambridge, Blackwell Publishers.
- Luthers Werke im WWW. – <http://luther.chadwyck.co.uk/>, luettu 25.5.2011.
- Magri, Domenico [Macer, Dominicus] & Magri, Carlo (1677). Hierolexicon sive sacrum dictionarium. Sumptibus Pontii Bernardon. Romae. [Suomen kansalliskirjasto] [myös: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/magri.html>, luettu 27.5.2011].
- Marrou, Henri-Iréné (1940). L'origine orientale des diaconies romaines. – *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, T. 57, 1940. pp. 95–142 [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-4874_1940_num_57_1_7313, luettu 27.5.2011].
- Martyrologium Romanum (1586). Martyrologium Romanum ad novam Calendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum - - - Accesserunt notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, auctore Caesare Baronio - - - Romæ [http://books.google.fi/books?id=toXAE8XaIEIC&dq=Martyrologium+Romanum+baronius&source=gs_similarbooks_s&cad=0, luettu 20.4.2011].
- Milella, Alessandra (2010). Pauperibus sumministrantur alimonia. Le distribuzioni alimentari a Roma tra tarda antichità e altomedioevo: aspetti giuridici e implicazioni architettoniche. – *Diaconia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei padri della chiesa. Studia Ephemeridis Augustinianum* 117. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum. 575–593.
- Mäkinen, Virpi (2002). Oikeus, kohtuus ja oikeudenmukaisuus. Vähäosaiset katonisen oikeuden näkökulmasta keskiajalla. – *Lasaruksesta leipäjonoihin. Köyhyys kirkon kysymyksenä. Toimittanut Virpi Mäkinen. Jyväskylä, Atena Kustannus.* 110–130.
- Mäkinen, Virpi (2009). Armeliaisuuden teoista pakkotoimiin. Kerjäläisyys keskiajalla varhaiselle uudelle ajalle. – *Kerjääminen eilen ja tänään. Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen. Virpi Mäkinen & Anne Birgitta Pessi (toim.). Tampere, Vastapaino.* 41–69.

- Niederer, Frances J. (1952). Early medieval Charity. – Church History, Vol. 21, No. 4, pp. 285–295.
- Niederer, Frances J. (1953). Temples converted into Churches: The Situation in Rome. – Church History, Vol. 22, No 3, pp 175–180.
- Niermeyer, J.F. (1976). Mediae latinitis lexicon minus. E.J.Brill, Leiden. [http://www.archive.org/details/MedievalLatinLexicon, luettu 18.8.2011.]
- Olson, Jeannine E. (2005). Deacons and Deaconesses Through the Centuries. Revised Edition of One Ministry, Many Roles. Revised Edition. Saint Louis, Concordia Publishing House.
- Philippi, Paul (1981). Diakonie I. – Theologisches Realenzyklopädie. Band VIII. Berlin – New York. 621–644.
- Raunio, Antti (2007). Järki, usko ja lähimmäisten hyvä. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 252. Helsinki.
- Sormunen, Eino (1938). Diakonian oppikirja. Sortavala, Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Strohm, Theodor (1989). „Theologie der Diakonie“ in der Perspektive der Reformation. Theologie der Diakonie. Ein europäischer Forschungsaustausch. Herausgegeben von Paul Philippi und Theodor Strohm. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Band 1. Heidelberg, Heidelberg Verlagsanstalt. 175–208.
- Stupperich, Robert (1965). Bruderdienst und Nächstenhilfe in der deutschen Reformation. – Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben von Herbert Krimm. Zweite überarbeitete Auflage. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk. 167–241.
- Uhlhorn, Gerhard (1959 [1895]). Die christliche Liebestätigkeit. Neukirchener Verlag.
- Vossberg, Herbert (1966). Im heiligen Rom. Luthers Reiseeindrücke 1510–1511. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- PAINAMATTOMAT LÄHTEET**
- Raunio, Antti (2011). Vs: Luther ja diakonia. Sähköpostiviesti kirjoittajalle 4.8.2011. Tekijän hallussa.

Karitatiivisen diakoniakäsitteen synty

OSA I: Johdanto

Tehtävä

Tämä artikkeli selvittää karitatiivisen diakoniakäsitteen syntyhistoriaa. Lisämääreellä karitatiivinen tarkennetaan tehtävä ensisijaisesti sellaiseen asiayhteyteen, missä lähimmäisen auttaminen muodostaa keskeisen sisällön käsitteelle. Laajasta lähimmäisenrakkauten ja puutteessa olevien auttamisen liittyvästä ilmiöstä tarkastelu rajautuu vain yhden, mutta sitäkin keskeisemmän käsitteen analyysiin. Nykytilanteessa sanalla diakonia ilmaistaan lähes poikkeuksetta karitatiiviseen merkityskenttään liittyviä asioita, mutta miten tämän kaltaiseen merkitykseen on päädytty?

Vaikka sana diakonia tunnetaan pohjoismaissa ja esimerkiksi Saksassa, niin sitä ei välttämättä edes mainita englanninkielisissä teologisissa sanakirjoissa. Hiljattain julkaistu *The Cambridge Dictionary of Christianity* (2010, 321) viitoittaa kuitenkin lyhyellä artikkelilla muutoksen tuulia:

“*Diakonia* (Gk ‘service’) a frequently used term in the NT designating the major characteristics of all ministries, including liturgical ministries – that of preaching and serving others (including the poor and the needy) as Christ did. Today the term *diakonia* most commonly refers to the shared ministry whose purpose is to serve God among suffering people, among the poorest among those who suffer, among the most in need. Thus *diakonia* is not simply ministry of deacons and deaconesses, although through their services they often epitomize *diakonia*.”

Kuvaus tuo esiin selkeästi sen, että sana diakonia liittyy nykyisin yksiselitteisesti köyhien ja kärsivien parissa tehtävään työhön ja että sanalla on taustahistoria Uuden testamentin (UT) teksteissä. Sanakirjan määrittely osoittaa myös, ettei käsitteen määrittely historiassa ja nykyaikana vastaa ainakaan täysin toisiaan. Samaan viittaa myös Jochen-Christoph Kaiser ensyklopedia-artikkelissaan (*Religion, Past and Present* 2008, 27-28):

“The term diakonia (Greek *διακονία /diakonia*) stems from the NT and refers to the act of serving or helping (Diaconate) as well as the associated office. In contrast, the synonymously used term IM is a 19th-century innovation.”

Miten karitatiiviseen diakoniakäsitteeseen on päädytty? Tämä tutkimusartikkeli kartoittaa johdantoluvussa diakoniasanan käyttöä suomalaisessa ja kansainvälisessä kirkollisessa keskustelussa ja sen jälkeen varsinaisessa analyysiluvussa selvittää valittujen historiallisten dokumenttien tapaa käyttää diakoniasanaa. Esitelen artikkelin käyttämän metodin ja tutkimusaineiston lähemmin johdantoluvun lopussa ennen historiallisen osan analyysia.

Sanan “diakonia”, ruotsiksi *diakoni*, saksaksi *Diakonie*, englanniksi *diaconia* (myös: *diakonia*), kreikaksi *διακονία*, ilmiäisy näyttää hyvin samalta kielestä toiseen siirryttäessä ja vaikuttaa, että kyseessä on vakiintunut termi tai käsite, jolla kuvataan yhtä ja samaa ilmiötä. Tässä artikkelissa kuitenkin osoitan, kuinka eri tavoin diakoniasanaa on käytetty eri historian vaiheissa. Erilaiset sisällöt heijastavat taustalla olevia laajempia ajattelun rakenteita, jolloin sana diakonia muodostuu eräänlaiseksi pääkäsitteeksi taustalla olevalle ajattelumallille. Diakoniakäsitteen analyysi pyrkii samalla selvittämään taustalla olevan diakonian teorian ja keskeisen käsitteen suhdetta.

Käsiteltävä teema on yhteydessä diakonin virkaa koskevaan keskusteluun (engl. *deacon*, lat. *diaconus*, kr. *διάκονος*), mutta rajaan tässä yhteydessä kyseisen asian käsittelyn niin suppeaksi kuin mahdollista. Katso aiheesta Latvus (2005, 2007, 2008, 2010, 2011, 2012a, 2012b). Sisällöllisesti ilmaukset diakonin virka ja diakonia liittyvät kiinteästi yhteen, joten joissakin kohdin tarkastelu laajentuu osin myös diakonin viran kysymyksiin.

Esimerkkejä diakonian muutoksen megatrendistä

Diakonialla ja diakoniatyöllä on Suomessa julkisesti tunnustettu, yhteiskunnallisestikin varsin näkyvä ja jopa kiistattomalta vaikuttava asema. Tämän osoittaa yhtäältä diakoniatyöntekijöiden asema lakisääteisenä työntekijäryhmänä Suomen ev-lut seurakunnissa ja toisaalta laitosiakonian mallia edustavat, yksityisessä omistuksessa olevat diakonialaitokset. Suomessa ev-lut kirkon kirkkolaki toteaa kirkon olemusta ja perustehtävää määrittelevässä kohdassa, että “lähimmäisenrakkauten toteuttaminen” (Kirkkolaki 1 luku, 2§) on kirkon olemuksen kannalta keskeistä. Edelleen sana diakonia mainitaan kahdesti (luku 4, 1§; luku 6, 1§)

osana keskeistä seurakunnissa tapahtuvaa työtä. Lisäksi kirkkojärjestyksen mukaan (luku 4, §3) "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. Toiminnasta määrätään tarkemmin kirkkoneuvoston tai seurakuntaneuvoston hyväksymässä diakoniatyön johtosäännössä." Lisäksi kirkkojärjestys käyttää ilmausta "diakonian virka": "seurakunnassa tulee olla – – vähintään yksi kanttorin ja yksi diakonian virka" (KJ luku 6, §9, 1) ja että "Diakonian viran kelpoisuusehtona on piispainkokouksen hyväksymä tutkinto." (KJ luku 6, §49).

Diakonia ei ole vain suomalainen ilmiö. 1960-luvulta alkanut kansainvälinen ja ekumeeninen megatrendi on korostanut kirkkojen sosiaalista vastuuta ja erityistä diakonista luonnetta. Tämä on näkynyt kasvavana kansainvälisenä keskusteluna sosiaalis-karitatiivisesti painottuneesta diakonian virasta ja haluna kehittää kirkkojen diakoniatyötä. Muutosaaltoa kuvaa hyvin katolisen kirkon tilanne. Sanaa diakonia ei aktiivisesti käytetä vaan useasti sen korvaa ilmaus *caritas* (lat. rakkaus) ja siitä johdetut ilmaukset. Katolinen kirkko vahvisti Vatikaanin toisen konsiiliin 1962-1965 myötä tulkinnan diakonin virasta, joka ei ole vain läpikulkuvirka matkalla täyteen pappeuteen vaan mahdollistaa elinikäisen keskittymisen kirkon sosiaalis-karitatiiviseen työhön. (*Lumen Gentium*, kohta 29; 21.11.1964). Vuonna 1967 paavi Paavali VI vahvisti päätökset kirjeellään *Sacrum Diaconatus Ordinem* (18.6.1967). Päätöksen taustoista ja toteutuksesta katso Osborne (2006, 56-72, 92-123; vrt. Barnett 1995, 145-148). Katolisen kirkon intressiä ja painotuksia kuvaa hyvin myös paavi Benedictus XVI:n eksenyyklika *Deus Caritas Est*, jossa sana diakonia esiintyy vain kerran kreikkalaisena lainasanana,¹ mutta vallitseva englanninkielinen ilmaus on johdonmukaisesti *charity*. Katolisen kirkon monimuotoisuutta kuvastaa se, että diakonia-ilmiotä kuvataan yleensä laajasti termin "missio" yhteydessä. Missio kuvaa tässä yhteydessä kirkon kokonaisvaltaista toimintaa, johon kuuluu myös työ hädänalaisten ja puutteessa olevien parissa.

Diakoniaan ja karitatiivisesti tulkittuun diakonin virkaan on kohdistunut merkittäviä ekumeenisia avauksia, joista BEM-asiakirja (*Baptism, Eucharist and Ministry*. Faith and Order Paper no. 111, WCC, Geneva 1982) on hyvä esimerkki. Nykytilanteen kattavuuden voi havaita läpi koko kristillisten kirkkojen muodostaman verkoston. Yhtäällä painotukset voi havaita protestanttisen amerikkalaisen baptilistikirkon internetsivustolla *The Biblical Role of Deacons*, joka kuvaa kirkon diakoniakäsitystä ja siihen liittyviä virkakäsymyksiä.

Toisaalta diakonia tulee esiin myös itäisellä laidalla. Ortodoksisen kirkon diakonin virka kohdentuu nykyisellään etupäässä jumalanpalveluselämään, liturgiaan. Tunnuslause ”liturgia liturgian jälkeen” kuvaa kuitenkin hyvin ortodoksisirkon suuntausta, jossa sosiaalis-karitatiivisen vastuun kantaminen nähdään kirkon keskeiseksi tehtäväksi. Termin ”diakonia” käyttö on yleistynyt viime vuosikymmeninä myös ortodoksisessa kirkossa, mistä antavat hyvän kuvan teemaa selvittävä verkkosivusto *Orthodox Diakonia. Portal on the History, Theology and Challenges of Social Service in the Orthodox Church*.

Merkittävän uusi panos keskusteluun on tullut luterilaiselta taholta. Luterilaisen Maailmanliiton uusi dokumentti, *Diakonia in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia* (2009), on näkyvä askel kansainvälisen kehityskulun suunnasta samoin kuin aiempi diakonian virkaa koskeva suppeampi luterilainen asiakirja *The Diaconal Ministry in Lutheran Churches* (LWF consultation in São Leopoldo, Brazil 2005).

Diakonia in Context dokumentti syntyi kollektiivisena prosessina, mutta keskeisenä prosessin johtajana ja arkkitehtinä toimi Kjell Nordstokke. Johdantoluvussa Nordstokke toteaa, että ilmaukselle diakonia ”ei anneta tarkkaa määritelmää”, mutta määrittelemättömyyden taustalla on käsitys siitä, että diakonia on ”teologinen käsite, joka viittaa kirkon identiteettiin ja missioon.” Lisäksi toinen perustava lähtökohta on siinä, että ”diakonia on kutsu toimintaan ja vastaus inhimillisen kärsimyksen, epäoikeudenmukaisuuden ja luomistyöstä huolehtimisen haasteisiin.” (*Diakonia in Context*, 8; käännös tekijän) Dokumentin tarkastelu lähtee liikkeelle nykykontekstista (The context of diakonia, s. 12-22) ja diakonian identiteetistä (The identity of diakonia, s. 24-38). Kolmannen ja laajimman pääluvun muodostaa diakonian käytäntöjen tarkastelu (The action of diakonia, s. 39-92). Siitä huolimatta, että käsitettä diakonia ei ole voitu tai haluttu määritellä, niin tekstissä tulee ilmi tekijöiden käsitys siitä, että Uuden testamentin käyttämä kreikankielinen sana $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\alpha}$ on ainakin yhtenä keskeisenä lähtökohtana. ”Siten diakonia muodostui perustavaksi käsitteeksi kristillisten seurakuntien elämässä läpi Rooman imperiumin. Diakonia muodostui myös kirkon johtotehtäviä kuvaavaksi termiksi (esim. Room. 11:13; 2. Kor. 4:1; Kol. 4:7).” (*Diakonia in Context*, 27; käännös tekijän) Dokumentti nimeää keskeisiksi diakonisiksi esimerkeiksi jaksot Ap.t. 6 (kysymys leskien asemasta ja seitsemän johtajan valitseminen) ja 2. Kor. 8-9 (keräys Jerusalemin köyhille). Ensimmäinen nimetään esimerkiksi sosiaalisen ongelman diakonisesta ratkaisusta ja jälkimmäinen paraatiesimerkiksi diakoniasta, ”the diakonia”. (*Diakonia in Context*,

27-29) Edelleen jakeen 2. Kor. 5:18 tulkinnassa kreikkalainen diakoniasanasto ja ns. diakoninen ajattelu assimiloituvat yhteen: "It is worthwhile noticing that the Greek original reads "*diakonia*" of reconciliation, certainly modeled by the diakonia of Jesus and holistic approach in dealing with suffering and injustice." (*Diakonia in Context*, 33; kursivointi tekijän) Ratkaisu osoittaa, kuinka tekijät ovat halunneet sitoa kreikankieliseen sanaan karitatiivisen sisällön myös yhteydessä, jossa se ei ole yksiselitteisen selvää. Esimerkiksi suomalainen raamatunkäännös ei viittaa lainkaan diakoniaan vaan virkaan:

"Kaiken on saanut aikaan Jumala, joka Kristuksen välityksellä on tehnyt meidän kanssamme sovinnon ja uskonut meille tämän *sovituksen viran*. Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa eikä lukenut ihmisille viaksi heidän rikkomuksiaan; meille hän uskoi sovituksen sanan." (2. Kor. 5:18-19; 1992 käännös)

LML:n dokumentti *Diakonia in Context* tuo kuvaavalla tavalla esiin nykyhetken diakoniatrendiin liittyvän semanttisen sekaannuksen. Yhtäältä dokumentissa varoetaan antamasta määritelmää siitä, mitä käsitteellä "diakonia" oikeastaan tarkoitetaan tai mihin käsitteen käyttö perustuu. Toisaalta dokumentti useissa kohdissa ilman mitään varauksia samastaa UT:n kreikankielisen *διακονία* sanan ja sille myöhemmin annetun sosiaalis-karitatiiviseen erityismerkityksen. Tähän perinteiseen tulkintaan on kuitenkin liitetty viimeisten kahden vuosikymmenen aikana niin suuria varauksia, että tällaista tulkintaa täytyy pitää harhaanjohtavana ja osin jopa täysin vääränä. Esimerkiksi jakeen 2. Kor. 5:18 teksti ei liity millään tavoin sosiaalis-karitatiivisiin kysymyksiin, luvussa Ap.t. 6 sanalla *διακονία* ei ole yksiselitteisesti karitatiivista merkitystä ja lukujen 2. Kor. 8-9 liittäminen sosiaalis-karitatiiviseen maailmaan ei perustu sanaan *διακονία* vaan tekstissä kuvattuun keräykseen puutteessa oleville. Palaan UT:n tekstien tulkintaan myöhemmin artikkelissa.

Seuraavaksi tarkastelen diakoniasanan tutkimukseen liittyvää käännettä. Nykyiseen keskusteluun diakonian käsitteestä on tuonut ratkaisevasti uuden näkökulman John N. Collinsin tutkimusten käynnistämä keskustelu.

Diakoniakäsitteen tutkimus

"On yllättävää, että diakonian virasta on tehty vähän varsinaisia tutkimuksia, vaikka siitä on muuten kirjoitettu viimeisen 30 vuoden aikana varsin paljon. Diakonaattia koskevat teologiset julkaisut ovat lähinnä artikkeleita ja kirkollisten johtoelinten pyytämiä raportteja ja selvityksiä." Näin kuvasi tutkimustilannetta kaksikymmentä

vuotta sitten diakonian viran osalta Risto Ahonen piispaainkokouksen tilaamassa ja Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisemassa selvityksessä *Diakonaatin uudistus*. (Ahonen 1991, 15) Ahosen selvitys on huolellinen ja monipuolinen kuvaus perinteisestä diakoniatutkimuksesta. Kirjoittaja ei kuitenkaan ilmaise tietävänsä edellisestä vuonna julkaistua tutkimusta John N. Collinsin, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. Kyse oli jo vuonna 1976 hyväksytyin eksegeettisen väitöskirjan uudelleenjäsenetystä versiosta. Kustantajan toiveena oli ollut kirjan saaminen luettavaksi muillekin kuin antiikin kreikan spesialisteille. Muokkauksen jälkeen kirjasta kuitenkin puuttui yhteenveto, joka olisi helpottanut radikaalin teesin tunnetuksi tulemistä. Collinsin mukaan diakonia-sanastolla ei UT:ssa ja antiikin teksteissä ilmaista nöyrää ja palvelevaa toimintaa vaan pikemminkin auktorisoituna sanansaattajana toimimista. Englannin kielen ilmaukset go-between, intermediary, emissary, administration, ministry jne esiintyvät usein Collinsin kuvatessa diakon-sanojen merkityskenttää. Collins ei kiistä, etteikö sanasto viittaa myös palvelemiseen, mutta osoittaa varsin vakuuttavasti, ettei ilmausten kärki ole tällä suunnalla.

Väärintulkinnan suurimmiksi ”syllisiksi” Collins nosti Wilhelm Brandtin eksegeettisen väitöksen *Dienst und dienen im Neuen Testament* (1931) ja sen pohjalta H.W. Beyerin kirjoittaman eksegeettisen artikkelin G. Kittelin toimittamassa vaikutusvaltaisessa alan perusteoksessa *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1935). Collinsin tulkinnan mukaan Brandtin ilmeiset sidokset saksalaiseen diakonissaliikkeeseen olivat johtaneet tulkinnan harhapoluille. (Collins 1990, 5-11)

Teos sai erittäin varautuneen vastaanoton ja lähes vaiettiin kuoliaaksi 1990-luvulla. Osittain tähän vaikutti myös se, tulos oli yllättävä ja kiusallinen kirkkojen ja järjestöjen ”diakoniaksi” kutsutun sosiaalis-karitatiivisen toimen näkökulmasta (katso keskustelua esim. Volker Herrmann, Rainer Merz, Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit* (2003); Gooder 2006, 33-56; Collins 2009, 133-147). Osasyynä poikkeuksellisen nuivaan tulosten vastaanottoon olivat Collinsin perusteellisen ja tiiviin kirjan haastavuus sekä kirjasta puuttuva yhteenveto. Toisaalta kirja itsessään on kuitenkin selkeästi muotoiltu ja myös niiden luettavissa, jotka ei hallinneet laajemmin alan erityiskysymyksiä. Oman lisävaikeutensa teoksen käsittelyyn toi kuitenkin itse aihe: kreikan kielen diakon-sanat ovat usein monitulkintaisia ja pakenevat yksiselitteisiä tulkintoja. Juuri tämä on myös luonut pohjan erilaisten ja toisensa poissulkevien selitysmallien synnylle.

Kuvaava esimerkki uusien kysymysten osittaisesta esiinmurtautumisesta oli Sven-Erik Broddin laaja artikkeli *Caritas and Diakonia as Perspectives on the*

Diaconate (2000). Siinä Brodd ottaa selkeän myönteisen kannan Collinsin esiin tuomiin kysymyksiin. Brodd tekee selvän eron käsitteiden *caritas* ja *diakonia* välillä ja toteaa, että UT:ssa diakoniasanalla on useita merkityksiä ja on kyseenalaistaa mahdollisuuden samastaa keskenään ilmaukset diakonia ja rakkaudenpalvelus. Raamatun näkökulmasta ”diakonin virka ei ole rakkauden virka (ministry of love) koska he pitivät huolta köyhistä. Tämä ajatus on peräisin 1800-luvulta.” Broddin ajattelussa diakonin viran suhde karitatiivisuuteen jää jotenkin ambivalentiksi, sillä hän päätyy kannattamaan ilman mitään yksilöityjä perusteita sitä perinteistä ajatusta, että ”diakonien vastuu sosiaalisesti hyvinvoinnista paikallisissa seurakunnissa tunnetaan varhaiskirkosta alkaen.” (2000, 36, 45, käännökset tekijän) Caritas on selkeästi lähimmäisen rakkaudesta kumpuavaa toimintaa, kun taas diakonia nousee kirkon struktuurista käsin.

Collinsin teos *Deacons and the Church* (2002) pakotti keskustelun uuteen suuntaan ja terävöitti teesiä entisestään. Aiempi keskustelu oli usein keskittynyt kysymykseen siitä, ymmärretäänkö sanalla diakonia palvelua vai lähetettynä olemista. Uudessa teoksessa Collins toi selkeämmin esiin, että kyse ei ollut lopulta siitä, että ymmärretäänkö diakon-sanasto palvelemisen ja lähettilään tehtävien kuvaajaksi. Olennainen kysymys oli se, että diakon-sanasto ei UT:ssa ja varhaiskirkossa Collinsin mielestä kuvannut lainkaan sellaista sosiaalis-karitatiivista toimintaa, johon se oli yhdistetty 1800-luvulla Saksassa. (Collins 2002)

Edelleen Collinsin pääteesin vahvisti Anni Hentschelin väitöskirja *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besondere Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (2007). Hentschel rajasi analyysinsä Paavaliin ja Luukaan kaksoisteokseen ja pyrki kirjan alaotsakkeen osoittamalla tavalla erityisesti nostamaan esiin naisten osuuden teksteissä. Henschel korosti diakon-sanojen vaihtelevia semanttisia ulottuvuuksia, kontekstuaalista tulkintaa ja varoitti irrottamasta sanoja niiden tekstiyhteydestä. Perusteellisen analyysin jälkeen hän myös vahvisti ja kirkasti Collinsin keskeisen tuloksen merkittävällä tavalla: diakon-sanasto ei kuvaa UT:ssa sosiaalis-karitatiivista toimintaa vaan yleistä valtuutusta tai tehtävää. (Hentschel 2007, 433-444) Hentschel on myöhemmin vielä käsitellyt tutkimusartikkelissa teoksen johtopäätöstä karitatiivisesti ymmärretystä diakonin virasta ja päätynyt toteamaan, että UT:ssa ei ollut erityistä sosiaalis-karitatiivista virkaa. (Hentschel 2008, 290-306)

Suomessa Collinsin herättämään kansainväliseen keskusteluun ei tartuttu aluksi lainkaan. Vuonna 1998 Lahdessa järjestetty kansainvälinen diakonian tutkimuksen

konferenssi nosti asian kuitenkin esille (Nordstokke 1999, 38-39). Seuraavana vuonna *Diakonia*-lehdessä julkaistiin Kari Kopperin kirjoittama arvion otsakkeella Pitäisikö diakonian käsitteestä luopua? (Kopperi 1999, 43–44) Allekirjoittaneen ensimmäinen arvio vuonna 1999 pidetyssä pohjoismaisessa diakoniakonferenssin esitelmässä oli osin varauksellinen, mutta toi esiin sen, että uudet kysymykset vaativat asian perusteellista uudelleenarviointia. (Latvus 2001/2002, 27-31)

Suomalainen diakoniakäsitteeseen liittyvä tutkimus eteni kuitenkin konventio-naalisen raiteiden ohjaamaa uraa ilman mitään varauksia. Debatin alkuvaiheissa Risto Ahonen saattoi siten käyttää ilmauksia ”diakonian virka Uudessa testamentissa” ja samastaa UT:n termin diakoni (διάκονος) sosiaalis-karitatiiviseen käsitykseen diakoniasta. (Ahonen 1991, 22-26) Ahonen seurasi tekstissä suoraan Beyerin artikkelin pääajatuksia ja myös viittaa tähän.

Ongelmallista on kuitenkin se, että vielä kymmenen vuotta myöhemmin *Diakonian käsikirja* (2002) jatkoi samaa linjaa. Kyse ei ole suoranaisesti tutkimustekstistä vaan ammatillisesta käsikirjasta, mutta on kuitenkin otettava huomioon, että useat kirjoittajat olivat oman alansa johtavia suomalaisia tutkijoita ja professoreita kuten Timo Veijola ja Esko Koskenvesa tai dosentti Risto Ahonen. Kirjoituksessaan Veijola pitää Apostolien tekojen kuudennen luvun kertomusta ”kristillisen diakonian lähtökohtana” ja samastaa UT:n kreikankieliset diakonia-termit ja nykyaikaisen sosiaalis-karitatiivisen toiminnan ja puhuu varhaiskristillisyyden yhteydessä naisten merkittävästä roolista ”kristillisessä diakoniatyössä” tai ”diakonian piiriin luettavasta auttamistyöstä”. (Veijola 2002, 13-16) Vastaavalla tavalla Koskenvesa kuvaa kristillisen kirkon köyhien parissa tehtyä työtä ”diakoniana”, vaikka itse käsite ei alkuperäisissä teksteissä esiinnykään. Koskenvesan mukaan ”lähimmäisen huomioon ottaminen, auttaminen ja palvelu, sanalla sanoen diakonia, oli niin luovuttamattomasti osa seurakuntana elämistä, että jo varhain varattiin henkilöitä huolehtimaan seurakunnan puolesta vaikeuksissa olevista ja johtamaan tätä toimintaa. Tämä järjestely johti vähitellen kirkon yleisen virkakehityksen yhteydessä siihen, että diakonin, seurakuntapalvelijan virka alkoi hahmottua ensimmäisen sataluvun lopulla, ensin lännen ja myöhemmin idän seurakunnissa.” (Koskenvesa 2002, 36) Molempien tutkijoiden antama kuva diakonian varhaisvaiheista jää ilman asianmukaista primaarilähteistä nousevaa perustelua ja pikemminkin toistaa perinteisiä uskomuksia asiasta. Sen enempää Veijola kuin Koskenvesa eivät edes mainitse Collinsin tutkimusta ja tyytyvät viittaamaan vanhoihin tutkimuksiin tai 1980-luvun ensyklopedia-artikkeleihin.

Samassa teoksessa oleva Risto Ahosen kirjoitus sen sijaan esittelee Collinsin teoksen ja minimalistisesti kuvaa joitakin sen pääteesejä. Ahonen ei kuitenkaan kuvaa Collinsin tuloksia kattavasti, niin että lukija ymmärtäisi asian laajuuden tai voisi arvioida niiden merkityksen. Ongelmallisempaa on kuitenkin se, ettei Ahonen ota asiaan mitään kantaa vaan jatkaa käsittelyään puhuen edelleen ”diakonian virasta” ja ”diakoniasta” sosiaalis-karitatiivisin äänenpainoin ikään kuin mitään ei olisi tapahtunutkaan. (Ahonen 2002, 71-85)

Collinsin teesit saivat enemmän tilaa suomalaisessa keskustelussa vasta vuosikymmenen lopulla. *Diakonian tutkimus* -aikakauskirjassa julkaistiin numerossa 2/2005 Ismo Dunderbergin (2005, 69-79) ja allekirjoittaneen artikkelit (Latvus 2005, 80-97). Esko Ryökäs kuvasi Collins-keskustelua kirjassaan *Kokonaisdiakonia. Diakoniakäsityksien opilliset liittymät* (2006, 41-45). Laajan ja perusteellisen analyysin Collinsin herättämä keskustelu sai lopulta *Auttamisen teologia* kirjassa artikkelissani ”Auttajan viran alkuperän uusi tulkinta.” (Latvus 2007, 52-82) Tämä tapahtui seitsemäntoista vuotta kirjan julkistamisen jälkeen. Vasta viimeksi mainitussa artikkelissa keskustelun painopiste kääntyi diakoniasanojen semanttisesta debatista ja sanojen merkityksen yksityiskohdista kohti sitä ratkaisevaa käännettä, jossa perinteinen tulkinta kyseenalaistuu kokonaisuudessaan. Yksinkertaistaen voi todeta, että aiemmin oli painopisteenä ollut kysymys siitä, että tarkoittaako UT:n ilmaus *δῆλκovoç* palvelijaa vai lähettilästä, ja nyt debatin painopiste siirtyi siihen, että koko sosiaalis-karitatiivisen diakonian viran konsepti syntyi vasta reformaatioissa, erityisesti J. Calvinin muotoilemana.

Tutkimusaineisto ja käytettävä metodi

Edellä kuvattu diakoniakäsitteeseen liittyvä aikalaiskeskustelu osoittaa, kuinka ongelmallinen diakoniasanan historiallinen merkitys on. Tästä seuraa väistämättä jännitteinen suhde uuden nykyaikaisen diakoniakäsityksen ja historiallisen taustan välillä. Seuraavassa tarkastelen kehityshistorian ratkaisevia käännekohtia. Tarkastelun tutkimuskysymys on seuraava. Miten ja milloin sosiaalis-karitatiivisen diakonian käsite on muotoutunut ja mitkä keskeiset seikat ovat vaikuttaneet sen muotoutumiseen?

Tutkimusmetodi on keskeisten asiaan liittyvien tekstien sisällön kartoitus ja analyysi. Perinteisesti tekstin sisällön analyysi pyritään kohdistamaan vain selkeästi rajattuun aineistoon, mutta tämän kaltainen fokusointi ei tehtävän laajuuden vuoksi ole mielekäs tässä vaiheessa. Kartoitusosuutta voisi verrata arkeologiassa

käytettävään *survey*-työskentelyyn. Siinä pyritään kartoittamaan laajalla alueella keskeisiä ja tärkeältä vaikuttavia kaivauskohteita pinta-analyysin perusteella. Survey-työskentelyssä ei siis vielä tehdä varsinaisia arkeologisia kaivauksia vaan stratigrafinen yksityiskohtainen kaivaus tapahtuu myöhemmin. Analogiana tällaiselle työskentelytavalle käyn läpi keskeisiä ja laajoja tekstialueita pyrkien kartoittamaan keskeiset asiaan liittyvät havainnot tekemättä jokaisesta tekstialueesta detalloitua sisällön analyysia. On selvää, että myös tällaisen työskentelyn tarve on ilmeinen, mutta se ei ole tämän artikkelin ensisijainen tarkoitus. Yksityiskohtaisempien ja aineistoltaan rajatumpien analyysien tehtävänä on tarkentaa kuvaa yksityiskohtien osalta.

Kartoitus on edellä kohdistunut suomalaiseen ja kansainväliseen keskusteluun diakoniakäsitteestä. Seuraavaksi tarkastelen primaarilähteiden avulla käsitteen historiallista taustaa Uudessa testamentissa (UT), varhaiskirkossa (esim. Johannes Krysostomos), reformaatioissa (M. Luther ja J. Calvin) sekä 1800-luvun Saksassa (T. Fliedner, J.H. Wichern ja W. Löhe). UT:n tekstien valinta on luonnollinen, koska niiden asema kirkon kanonisena kokoelmana on kiistaton, mutta myös niiden historiallisen aseman takia ne ovat keskeisiä. Johannes Krysostomoksen valintaa voi perustella sekä hänen keskeisellä asemallaan itäisen kristillisyyden edustajana että myös laajalla kirjallisella tuotannolla ja köyhiin kohdistuvalla erityisintressillä. Reformaation ja 1800-luvun erityismerkitys karitatiivisen diakoniakäsityksen synnylle on tutkimuksessa vakiintunut käsitys.

Kartoitukseni osoittaa, kuinka diakonian käsite muovautuu ratkaisevasti eri tavoin erilaisissa historian tilanteissa. Erityisen keskeiseksi tulkinnan muutos muodostuu reformaatioissa ja 1800-luvun Saksassa, jossa varsinaisesti karitatiivinen diakoniakäsite vaikuttaa syntyvän.

OSA 2: Historiallisen aineiston analyysi

Uusi testamentti

Kreikankielinen sana *διακονία* (*diakonia*) esiintyy UT:ssa yhteensä kolmekymmentäneljä kertaa. Perinteisesti sana tulkittiin diakonian tutkimuksen historiassa palveluna, jonka erityinen piirre tuli esiin pöytäpalvelussa. Tämä tulkinta näkyy vielä 1990-luvun tietoteoksissa. (TRE; The New International Dictionary of New Testament Theology; vrt. RGG) Näin yksioikoinen tulkinta ei kuitenkaan perustu

tekstin asianmukaiseen ja huolelliseen analyysiin vaan edellyttää voimakasta esiyymmärrystä ja valikoivaa lukutapaa. Vaikka jonkinlaisia palvelutehtäviä ja myös tarjoilun elementti liittyy joihinkin teksteihin, niin ne eivät muodostakaan sanan keskeistä semanttista merkityskenttää.

Varhaiskristillisen kreikankielisen kirjallisuuden sanakirja *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDAG 2000, 230) jäsentää sanan merkityksen viiteen eri osa-alueeseen. Ensiksi sana viittaa palvelukseen (service) tai toimeksiantoon (assignment), joka tapahtuu eräänlaisena välitystoimintana (in a intermediary capacity): 2. Kor. 9:12, 13; Room 15:31; 2. Kor. 8:4; 9:1; Hepr. 1:14. Toiseksi sanalla voidaan viitata yleisellä tasolla palvelun suorittamiseen (performance of a service): Ef. 4:12; Ap.t. 6:4; 2. Kor. 11:8; 1. Kor. 16:15; 2. Tim. 4:11; Ilm. 2:19. Kyse voi olla myös sosiaalisen tapahtuman kuten aterian valmistamisesta: Luuk. 10:40. Kolmanneksi voi olla kyse laajemman yhteisön palveluksesta tai viran mukaisesta toiminnasta tai palveluksesta: 1. Tim. 1:12; Ap.t. 1:17, 25; 20:24; 1. Kor. 12:5; 2. Kor. 3:7, 8, 9, 9; Ap.t. 21:19; Room. 11:13; 2. Kor. 4:1; 6:3; Kol. 4:17; 2. Tim. 4:5; 2. Kor. 5:18. Neljänneksi kyse voi olla avun tai tuen antamisesta: Ap.t. 6:1; 11:29; 12:25. Viidenneksi kyse voi olla hallinnollisesta toimesta tai palvelusta: Room. 12:7, 7.

Muutama esimerkki valaisee hyvin myös viimeisten vuosikymmenien aikana tehtyjen käännöksiä ja niissä esiintyviä eroja.

2. Kor. 9:1

Now it is not necessary for me to write to you about *the ministry* to the saints (NRSV1989)

Minun on oikeastaan tarpeetonta kirjoittaa teille pyhien *avustamisesta* (1992 käännös)

Now it is superfluous for me to write to you about *the ministry* for the saints (ESV 2007)

There is no need for me to write to you about this *service* to the Lord's people (NIV 2011)

2. Tim. 4:5

As for you, always be sober, endure suffering, do the work of an evangelist, carry out your *ministry* fully (NRSV)

Mutta pysy sinä järkevänä kaikissa tilanteissa, kestä vaivat, julista evankeliumia ja hoida *virikasi tehtävät* (1992 käännös)

As for you, always be sober-minded, endure suffering, do the work of an evangelist, fulfill your *ministry* (ESV)

But you, keep your head in all situations, endure hardship, do the work of an evangelist, discharge all the duties of your *ministry* (NIV)

Room. 11:13

Now I am speaking to you Gentiles. Inasmuch then as I am an apostle to the Gentiles, I glorify my *ministry* (NRSV)

Teille pakanuudesta kääntyneille sanon: minä ylistän *tehtävääni* kansojen apostoloina (1992 käännös)

Now I am speaking to you Gentiles. Inasmuch then as I am an apostle to the Gentiles, I magnify my *ministry* (ESV)

I am talking to you Gentiles. Inasmuch as I am the apostle to the Gentiles, I take pride in my *ministry* (NIV)

Ylläolevat esimerkit kuvaavat hyvin sen, kuinka sanalla *διακονία* on laaja merkityskenttä, jolla voidaan ilmaista erilaisia valtuutuksia ja tehtäviä. Sanalla *διακονία* Paavali kuvaa omaa apostolin tehtävänsä (vrt. myös Ap.t. 1:17, 25), mutta käyttää sitä myös pienemmistä yksittäisistä hankkeista, kuten toiminta Jerusalemin kristittyjen avustamiseksi. Englanninkielisten käännösten valtavirta käyttää näissä yhteyksissä ilmausta *ministry*. Tämän tekee ymmärrettäväksi myös se, että sanan *διακονία* käännös latinaan on yleisesti *ministerium*. Suomenkielinen käännös vuodelta 1992 jakeessa 1. Kor. 9:1 (avustaminen) perustunee lähinnä perinteiseen mielikuvaan kuin uusimpaan tutkimukseen; ratkaisu on myös osaltaan seurausta vuoden 1992 käännöksen käännösperiaatteesta, jonka mukaan tekstin tuli olla selkeää ja ymmärrettävää lukijalle. Tällaisessa kohdassa käännöksestä tulee kovin tulkitseva. Sana *διακονία* ei kuvaa Paavalin kielenkäytössä mitään erityistä sosiaalis-karitatiivista toimintaa. (Hentschel 2007, 435)

On myös mielenkiintoista huomata, että sana esiintyy evankeliumeissa vain yhden kerran (Luuk. 10:40): tässä yhteydessä käännökset päätyvät sanoihin *task* (NRSV), *työ* (1992), *serving* (ESV) tai *preparation* (NIV). Yli kaksi kolmannesta kaikista esiintymistä on Paavalin teksteissä (18 kertaa) tai Paavalin nimissä olevissa myöhemmissä teksteissä (5 kertaa). Luukkaan evankeliumissa ja Apostolien teoisissa sana *διακονία* esiintyy kymmenen kertaa. Kirjoittajien välillä ei ole merkittäviä painotuseroja sisällössä.

Yksi mielenkiintoisimmista ja monitulkintaisimmista teksteistä on Ap.t. 6:1-6. Sana *διακονία* esiintyy jakeissa 6:1, 4. Lisäksi jakeessa 6:2 esiintyy samasta sanasta verbimuoto.

in the daily *distribution* of food – – to *wait* at tables – – to *servicing* the word (NRSV)

päivittäisiä *avustuksia* jaettaessa – – ruoan *jakamisen* – – Jumalan sanan *jakamisessa* (1992 käännös)

in the daily *distribution* – – to *serve* tables – – the *ministry* of the word (ESV)

in the daily *distribution* of food – – in order to *wait* on tables – – the *ministry* of the word (NIV)

Kreikankielisessä alkutekstissä ei mainita sanaa ”ruoka” lainkaan. Joidenkin käännösten (NRSV ja NIV) tekemä lisäys on vahvasti tulkitseva. Kyse on päivittäisestä toiminnasta, joka kohdistuu leskiin, mutta asiaa ei yksiselitteisesti määritellä. Monet tulkitsevat tekstin viittaavan kuitenkin ruoan tai rahallisen avustuksen antamiseen (mm. Pesch 1986, 225-228; Haenchen 1982, 260-264) tai seurakunnan päivittäiseen yhteiseen ateriaan, ”the common sacred meal” (Pervo 2009, 159). O. F. Cummingsin (2005, 10-11) tulkinta, että kyse voi olla myös kreikkaa puhuville leskille osoitettu sananjulistuksesta (ministering the word) on kielellisesti mahdollinen, mutta silti epätodennäköinen. Sen sijaan tämänkin jakson perusteella on ilmeistä, että substantiivi *διακονία* ei erityisellä tavalla ole sidottu sosiaalis-karitatiivisen toimintaan vaan että sillä voidaan ilmaista mitä tahansa tehtävää, valtuutusta tai tointa. Jakeen 6:1 leskille suunnattu päivittäinen *toimi* ja julistamiseen liittyvä *toimi* ilmaistaan samalla substantiivilla *διακονία*, jolla kuvataan Paavalin apostolin *tointa* tai Timoteuksen kirkollista *tointa*.

En tässä yhteydessä tarkemmin puutu jakson 6:1-6 analyysiin, mutta on kuitenkin syytä muistuttaa seuraavista kolmesta seikasta. Ensinnäkin valittuja seitsemää miestä ei Apostolien tekojen seuraavien lukujen näkökulmasta asetettu karitatiiviseen toimeen. Itse asiassa Apostolien tekojen seuraavissa luvuissa seitsemän miestä saarnaavat, kastavat ja toimivat evankelistoina jopa näkyvämmiin kuin kaksitoista apostolia. Toiseksi ja edellisestä seikkaan viitaten, luvun 6 kertomuksen tarkoituksena on osoittaa lukijalle että mainitut kaksi ryhmää, seitsemän ja kahdentoista miehen ryhmät, eivät olleet keskenään kilpailevia ja että kahdella-toista apostolilla oli henkinen johtoasema alkukirkossa. Pyrkimys liittyä Apostolien

tekojen kirjoittajan luomaan kirkollisen hierarkian ja järjestyksen kokonaisuuteen. Kolmanneksi on syytä panna merkille se mentaalinen maailma, josta teksti nousee. Kyse ei ilmeisestikään ole varhaiskirkon tietyn tapahtuman dokumentoinnista vaan siitä heijastuu kirkon tila kirjoituksen syntyhetkellä ensimmäisen vuosisadan lopulla. Tämä tulee näkyviin siinä, että luvun 6 ”symbolinen maailma” on anakronistinen: sen mukaan seurakunnassa on jo olemassa leskien joukko ja asioita hoitavat eri tehtäviin painottuvat toimijaryhmät. Nämä seikat viittaavat siihen, että jakso 6:1-6 on keskeisiltä osin Apostolien tekojen kirjoittajan muotoilema. (Hentschel 2007, 318- 346; Pervo 2009, 151-153; Latvus 2010, 83-85)

Diakonia-sanaston analyysin jälkeen on myös tarpeen tehdä ns. vastakoe. Miten köyhistä puhutaan muutoin UT:n teksteissä? Hyvän esimerkin tarjoaa Paavali, joka monessa yhteydessä nostaa vähävaraisista huolehtimisen keskeiseen asemaan. Paavalin kirjeissä kannetaan huolta siitä, että seurakunnan kokouksissa erilaisista sosiaalisista taustoista tulevat ihmiset eivät jäisi eriarvoiseen asemaan (1. Kor 11:17-34). Erityisen painokas on myös Paavalin ilmaisema keskeinen muotoilu apostolien yhteistyösopimuksesta Pietarin, Jaakobin ja Johanneksen kanssa: ohje ”muistakaa köyhiä” on keskeinen edellytys ja lähtökohta Paavalin toiminnalle (Gal. 2:10). Paavalin köyhyysteologiaan onkin kiinnitetty tutkimuksessa kasvavaa mielenkiintoa. (Longenecker 2010, 298-301)

Tämän artikkelin kannalta on keskeistä, että näissä yhteyksissä Paavali ei käytä lainkaan diakon-sanoja vaan puhuu ”köyhistä” (sanat πτωχός tai πέννης). Vastaavan sanastollisen havainnon voi tehdä keskeisistä UT:n köyhien huolenpitoa koskevista teksteistä (Luuk. 6:20-26; 10:25-37; 16:19-31; Jaakobin kirje). Ainoastaan jaksossa Matt. 25:31-46 esiintyy diakon-juuresta oleva verbi (Matt. 25:44): verbi διακονέω viittaa siinä kuninkaallisen tehtävän suorittamiseen (Collins 1990, 64-65). Uusi englanninkielinen käännös ilmaiseekin kohdan: “Lord, when did we see you hungry or thirsty or a stranger or naked or sick or in prison, and did not *minister* to you?” (ESV; vrt. NRSV: “and did not take care of you?”)

Riippumatta jakeen Matt. 25:44 käännöksestä, on UT:n terminologian painopiste selvä. Diakon-sanastolla ei ole mitään erityistä asemaa kuvaamassa köyhistä huolenpitämistä tai vaikkapa sairaiden, vanhojen tai leskien muistamisesta vaan useammin sanalla viitataan apostolin tehtävään tai muuhun vastaavaan valtuutukseen. (Hentschel 2007, 432-444; Hauschildt 2008, 305-310) UT:n teksteissä kreikan sana διακονία ei ole vakiintunut käsite ilmaisemaan karitatiivisia tekoja ja esiintyy tämänkaltaisessa yhteydessä vain harvoissa ja tulkinnanvaraisissa

kohdassa (Matt. 25:44; Ap. t. 6:1). Tulkintaa tukee se, että vastaavasti keskeinen karitatiivinen toiminnan kuvaus ilmaistaan muilla sanoilla.

Varhaiskirkko

Yllä kuvatun analyysin valossa UT:n teksteissä ei ole löydettävissä vakiintunutta diakoniakäsitettä, joka viittaisi sosiaalisiin tai karitatiivisiin toimintoihin. Tämän tuloksen osaltaan vahvistaa varhaiskirkon historian uusi analyysi. Siitä huolimatta, että perinteisessä diakonian varhaishistorian tutkimuksessa on käytetty esimerkiksi ilmauksia ”diakoniset toimet” (diaconal functions, Barnett 1995, 124) tai ”diakoninen käytäntö” (die diakonische Praxis, Hammann 2003, 54), niin itse diakoniasanan esiintymiin ei juurikaan viitata uusissa tutkimuksissa liittyen kirkon varhaisvuosisa-toihin. (esim. Hammann 2003, 32-87; Olson 2005, 17-92) Jos tutkijoilla olisi tietoa tämänkaltaisista teksteistä, niihin luonnollisesti viitattaisiin.

Asian tuo esiin havainnollisesti myös varhaiskristillisen kreikan sanakirja G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. (1961, 351) Sen mukaan sanalla *διακονία* viitataan yleisesti palvelutehtävään, erityisesti diakonin viran hoitoon, Jumalan palvelemiseen ja yleensä kirkolliseen viranhoitoon liittyviin tehtäviin. Vain harvoissa teksteissä voi nähdä jonkinlaisen viitteen rahojen keräämiseen tai varojen käyttämiseen köyhien asioissa. Tällöinkin perusmerkitys nousee tehtävän tai toimen hoidosta, jota nimitetään sanalla *διακονία*. Esimerkki tästä on Hermaan Paimenen teksti (Herm. mand. 2.6) tai Apostolisen konstituution maininnat (3.13.2, 4.1.1.).

Bysantin kreikan kielenkäyttö tarjoaa myös lisäksi toisen ja vähintään yhtä olennaisen seikan. Diakon-sanastosta on siellä käytössä myös muoto *διακονικός*, jota käytetään kuin adjektiivia (diakoninen), mutta myös substantiivina. Adjektiivin käyttö viittaa toimintaan, joka liittyy diakoneihin ja heidän kirkollisiin toimiinsa. Sen sijaan substantiivisessa käytössä (neutrina *διακονικον* *diakonikon*; esiintyy englanninkielisissä teksteissä myös muodossa *diaconicon*) sanalla viitataan paikkaan, kirkolliseen tilaan. Kyseessä voi olla kirkko, kirkossa oleva tila, sakaristo (sakasti), jossa diakonien viranhoitoon liittyviä esineitä pidettiin. Kyseessä voi olla myös erillinen rakennus tai kappeli. Kaikissa näissä yhteyksissä paikan ”diakonisuus” merkitsee yhteyttä diakonin virkaan tai yleisessä mielessä kirkon tehtävien hoitoon (*διακονία*) liittyviä asioita. (Lampe 1961, 351) Erityisesti itäisessä kirkkoarkkitehtuurissa *diakonikon* on alttarin viereinen tila, jossa papiston liturgisia vaatteita säilytettiin ja jossa saatettiin toimittaa erilaisia pyhiä toimituksia. (Murray 1996, 137; Mathews 2003, 720)

Karitatiivinen diakoniakäsité ei siis näytä muotoutuneen myöskään varhaiskirkossa tai ainakaan sen kreikkaa puhuvassa osassa. Tälle sanakirjan tarjoamalle peruskuvalle antaa konkreettisen vahvistuksen itäisen kristillisyyden merkittävimmän edustajan Johannes Krysostomoksen kirjoitukset. Krysostomos on kuvaava valinta myös siksi, että hän on ollut erityisen kiinnostunut köyhyyteen ja köyhiin liittyvistä kysymyksistä. Krysostomos syntyi ehkä vuoden 349 tienoilla ja saavutti elämänsä aikana merkittävän aseman diakonina, presbyteerinä ja lopulta toimi Konstantinopolin arkkipiispana vuodesta 398 alkaen. Myöhemmin hänet karkotettiin uskonnollisten ja poliittisten mielipiteittensä takia Kaukasuksen alueelle. (Mayer & Allen 2000, 3-11)

Krysostomoksen kirjallinen tuotanto on erittäin laaja ja siitä on valittu kaksi edustavaa tekstiä: Krysostomoksen kommentaarit Matteuksen evankeliumiin (*NPNF* 1-10. St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew) ja Apostolien tekoihin (*NPNF* 1-11. Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles). Nämä kirjoitukset varmistavat, kuinka keskeinen köyhyyden teema on läpi tekstien, sillä köyhää tarkoittavat sanat πτωχός tai πένυς ovat erittäin yleisiä. Sitä vastoin sana διακονία ei esiinny kertaakaan mainituissa teksteissä ja ainoastaan viidesti koko Johannes Krysostomoksen tuotannossa. (*Thesaurus Linguae Graecae*)

Yllä kuvatun perusteella näyttää ilmeiseltä, että vaikka varhaiskirkossa tunnetaan diakonia-johdannaisia sanoja, niin niillä ei viitata karitatiivisiin tekoihin vaan diakonien toimintaan ja siitä johdettuihin ilmauksiin kuten sakasti tai kirkkorakennuksen tietyt osat kuten kappeli. Tässä yhteydessä karitatiivisen diakoniakäsitteen puuttuminen Bysantin kirkosta perustuu yleiseen sanakirjatietoon ja yhden kaikkein keskeisimmän kirjoittajan (Johannes Krysostomos) tekstien analyysiin. Johtopäätös on luonnollisesti täysin sitova vasta sen jälkeen kun koko kreikankielisen varhaiskirkon kirjallisuus on tutkittu järjestelmällisesti.

Reformaatio

Reformaatio merkitsi perinpohjaista uskonnollisten, poliittisten ja sosiaalisten järjestelmien uudelleenarviointiprosessia. Nykymittapuun mukaan sairaanhoito ja sosiaalihuolto olivat vasta alkutekijöissä, mutta toisaalta aikakausi sysäsi liikkeelle kehityskulkuja, jotka johtivat monien keskeisten huoltojärjestelmien syntyyn. Reformaatio on uusimmassa tutkimuksessa nähty ratkaisevaksi uudeksi käännekohtaksi, sosiaalisesti vallankumoukseksi. (Hammann 2003, 171-304; Arffman 2008, 309-320), vaikka kehityskulun valmistavia tekijöitä kannattaa etsiä huolella

myös keskiajasta (Mäkinen 2009, 41-64). Tutkimuksen äänenpainot tiivistää hyvin Jeannine Olson: ”1500-luku toi esiin pyrkimyksen uudistaa sosiaalista hyvinvointia. Toisten mielestä vuosisata aloitti uuden aikakauden köyhäin avussa ja toiset pitävät uudistuksia keskiajalta lähteneenä kumulatiivisena tuloksena. Ja jotkut kiittävät hyvinvoinnin reformista renessanssia humanisteineen ja uusine bisnesmalleineen.” (Olson 2005, 139; käänнос tekijän) Kysymys ei ilmeisestikään ollut vain yhdestä vaikuttavasta seikasta vaan monen asian yhteisvaikutuksesta, joka ei rajaudu esimerkiksi protestanttiseen kristillisyyteen.

Protestanttiseen reformaatioon liittyi kuitenkin yksi erityinen piirre, sillä reformaattorit ”pyrkivät uudistamaan diakonin tehtävät ja roolit Kirjoitusten ja varhaiskirkon mukaan: köyhien auttamiseen. Tämä merkitsi roolin antamista diakoneille sosiaalihuollossa (social welfare)”. (Olson 2005, 133) M. Lutherin toimet karitatiivisen viran luomiseksi jäivät niukoiksi, mutta Jean Calvin loi karitatiivisen diakonin viran Genevessä. Suunnitelman mukaan seurakunnan virkaan tuli asettaa sekä miehiä että naisia ja vihkimisessä keskeisenä osana oli kätten päälle paneminen. Genevessä ei lopulta otettu käyttöön kaikkia tehtyjä ehdotuksia ja mm. kätten päälle paneminen jäi liian liturgisena toimena pois. (Hamman 2003, 262-304) Perinteisesti on tutkimuksessa käsitelty reformaation palanneen Raamatun ja varhaiskirkon toimintoihin karitatiivisen diakonin viran perustamisessa. Tosiasiassa kyse oli kuitenkin aivan uuden toimintamallin luomisesta, jolle ei todellisuudessa ollut historiassa esikuvaa. Reformaattorit projisoivat oman käsityksensä Raamatun teksteihin. (Latvus 2008, 2010)

Tätä taustaa vasten on olennaista kysyä, miten reformaation aikana käytettiin käsitettä diakonia. Vastaus on yllättävä, sillä koko käsite näyttää loistavan poissaolollaan – siitäkin huolimatta, että joissakin tutkimuksissa käytetään anakronistisesti ilmauksia diakonia tai diakoninen viittaamassa karitatiiviseen ja kirkollisesti motivoituneeseen toimintaan. Näin toimii esimerkiksi G. Hamman läpi koko reformaation jakson kuvauksessa. (2003, 190-304)

Lutherin koko laajassa tuotannossa sana diakonia esiintyy vain kerran eikä kohta viittaa karitatiivisiin toimiin. Koko sanalla näyttää Esko Ryökkään ja Juha Tahvanaisen selvityksen mukaan Lutherin aikana olleen vakiintunut merkitys viittamassa paikkaan, jossa katolisen kirkon diakonit (alempi pappeus) toimivat. (Ryökäs – Tahvanainen 2011) Tämän kaltainen diakoniasanaston käyttö tukee aiemmin saatua kuvaa bysanttilaisen ajan kirkossa käytössä olleesta käytännöstä.

Sen sijaan Jean Calvinin tekstissä on mielenkiintoinen yksityiskohta, jota kaippaa pientä lisätarkastelua. Calvin kirjoitti keskeisen teoksensa *Institutio Christianae religionis* alun perin latinaksi vuonna 1526 ja myöhemmin ranskaksi. Viimeisin latinankielinen laitos valmistui vuonna 1559. Diakonin virkaa käsittelee erityisesti jakso 4.3.9. Sen englanninkielisen käännöksen keskeinen osa on seuraava:

[T]here will be two classes of deacons, the one serving the Church by administering the affairs of the poor; the other, by taking care of the poor themselves. For although the term *διακονία* has a more extensive meaning, Scripture specially gives the name of deacons to those whom the Church appoints to dispense alms, and take care of the poor; constituting them as it were stewards of the public treasury of the poor. Their origin, institution, and office, is described by Luke. (Acts 6: 3.)

Alunperin latinankielisen tekstin sisällä on siis kreikankielen sana *διακονία*. Calvin toteaa siis: ”Sillä vaikka termillä *διακονία* on paljon laajempi merkitys, Kirjoitukset erityisesti nimeävät diakonit almuja jakamaan ja huolehtimaan köyhistä; vahvistaen heidät julkisen köyhien kassan hoitajiksi” (käännös tekijän).

Yhtäältä on mahdollista perustellusti väittää, että tällä lauseellaan Calvin luo sekä karitatiivisen diakonian viran että myös käsitteen ”diakonia”, jolla kyseistä toimintaa voidaan määrittää. Asia ei kuitenkaan ole yksiselitteisen selvä, sillä Calvin toteaa sanan merkityksen olevan ”paljon laajempi”. Käsite ei myöskään muodostu vakiintuneeksi ilmaukseksi Calvinin teksteissä. Teksti pitäneeikin määrittellä eräänlaiseksi Calvinin tekemäksi testiksi, kokeeksi, joka ei kuitenkaan joutanut merkittävään läpimurtoon kielenkäytössä. Calvinin tekstin vaikutushistoria kaippaa oman analyysinsä, johon ei tässä yhteydessä ole mahdollisuus ryhtyä. On kuitenkin luultavaa, että kyseinen teksti oli laajalti tunnettu ja vaikuttava osatekijä siinä tulkintojen ketjussa, joka johti myöhemmin diakoniakäsitteen läpimurtoon.

Yhteenvetona reformaation aikakaudesta on todettava, että käsitys karitatiivisesta diakonin virasta syntyy ja jossain määrin myös vakiintuu reformoidussa kirkossa. Samaa ei voi kuitenkaan sanoa karitatiivisesta diakoniakäsitteestä. Se tulee esiin Calvinin tekstissä yhteydessä, jossa puhutaan karitatiivisista diakoneista, mutta käsite jää vielä syrjään.

Karitatiivisen diakoniakäsitteen synty 1800-luvulla

“Ne, jotka ensimmäisen kerran puhuivat 'diakoniasta' eivät olleet oman aikakautemme kielitieteilijöitä tai teologeja vaan luterilaisia kirkonmiehiä 1800-luvun Saksassa. He pyrkivät luomaan kristillisen viran (ministry) joka toimisi vammaisten, rikollisten, sairaiden, lukutaidottomien parissa ja kaikkien niiden, jotka kärsivät Napoleonin sotien ja industrialismin synnyn seurauksista.” (Collins 1990, 8; käänös tekijän)

Miten 1800-luvun saksalainen kirkollinen maailma päätyi valitsemaan käsitteen diakonia ilmaisemaan köyhiin ja vähäväkisiin kohdistuvaa huolenpitoa ja avustus-toimintaa? Jos vastausta etsii vuosisadan alkupuolelta, niin huomaa, että tilanne ei ole mitenkään vakiintunut vaan koko käsite puuttuu 1800-luvun alkupuolen saksalaisesta keskustelusta. Esimerkiksi Theodor Fliednerin merkittävä kirja *Collektenreise nach Holland und England* (1831) dokumentoi ratkaisevan tärkeällä tavalla amsterdamilaisen mennoniitti-kirkon karitatiivisesta diakonissan tointa. (Fliedner 1826, 150-152) Tässä yhteydessä Fliedner ei kuitenkaan käytä ilmausta diakonia, vaikka puhuu karitatiivisesta diakonin toimesta. Vuonna 1836 Fliedner perusti matkastaan inspiroituneena Kaiserwerthissa diakonissalaitoksen, siis ei diakonialaitosta. Vastaavalla tavalla Johan Hinrich Wichernin karitatiivis-sosiaaliseseen sisälähetykseen kohdistunut toiminta esimerkiksi *Rauhes Haus* -turvakotien yhteydessä vuodesta 1832 alkaen kuvattiin aluksi ilman sanaa diakonia. Onkin tultava 1800-luvun puoliväliin ennen kuin karitatiivinen diakoniakäsite käytännöllisesti syntyy ja samalla nopeasti saavuttaa vakiintuneen aseman.

Merkittävä käänne tapahtui vuonna 1856. Preussin kuningas Friedrich Wilhelm IV järjesti Monbijoun linnassa kirkon asemaa käsittelevän konferenssin vuonna 2.11. – 5.12.1856 Berliinissä. Paikalla oli 56 osallistujaa, mukaan lukien kuningas. Yhtenä tarkoituksena oli selvittää diakonaatin asemaa suhteessa kirkkoon ja yhteiskuntaan. Tähän kysymykseen käytettiin aikaa kolme päivää (12– 14.11.). Nousevan diakonialiiikkeen puolestapuhujina olivat mm. professori Jacobi (Halle), pastori Theodor Fliedner sekä teologi, sisälähetysjohtaja Johan Hinrich Wichern. Fliedner ei lopulta ollut henkilökohtaisesti paikalla matkakiireiden takia, mutta hänen kirjoituksensa esitettiin kuitenkin konferenssille. (Philippi 1981, 639; Friedrich 2007, 167– 180; Hauschildt 2008, 308-310)

Kysymys kirkon sosiaalisesta vastuusta jakoi osanottajia kahteen leiriin, min-kä tähden selvää vastausta kysymyksiin ei saatu. Sen sijaan tuolloin pidetyissä perustelupuheenvuoroissa esiintyy eri tahoilla sana ”diakonia” (Diakonie) kuvaa-

massa karitatiivista toimintaa. Teksteissään sekä Jakobi, Fliedner että Wichernin nostivat sanan diakonia yleiseksi käsitteeksi kuvaamaan köyhien, huono-osaisten ja sairaiden parissa tehtävää työtä. Konferenssissa käytetyillä linjapuheilla on ollut ratkaiseva vaikutus yleisesti diakonian kehitykseen Saksassa ja aivan erityisesti karitatiivisen diakoniakäsitteen syntyyn ja vakiintumiseen.

Käytettyjen puheenvuorojen analyysi osoittaa, että Fliednerin käsitys diakonaatista (Diakonat) ”organaisena osana kristillistä seurakuntakäsitystä” perustuu ”vastaansanomattomasti [UT:n] kirjoituksiin ja apostolien toimintaan”. Fliednerille apostolien tekojen kuudennen luvun kuvaus diakoneista (Diakonen) on kuvaus karitatiivisen diakonin viran (Amt) synnystä. Ja vaikka Fliednerin mukaan ”diakonisojen viran” synnyn aika, paikka ja valtuutuksen alkuperä (wann, wo und von wem) ei ole tiedossa, niin se on tapahtunut ”erittäin todennäköisesti apostolien toimesta ja joka tapauksessa näiden luvalla” (Krimm 1963, 365-369; käännös tekijän). Vastaavalla tavoin Wichern perusteli diakonian lähtökohtia. ”Toden ja täyden kirkollisen diakonian herätyksen ehtona on apostolisen diakonaatin uudistuminen (Wiedererneuerung des apostolischen Diakonats)” (Krimm 1963, 370-373; käännös tekijän)

Sana diakonia on saattanut vähäisessä määrin esiintyä jo ennen vuotta 1856 saksalaisessa kielenkäytössä. Esimerkiksi kahta vuotta aiemmin oli perustettu luterilainen naisdiakonian yhdistys (Vereins für weibliche Diakonie in Bayern 1854), mutta vasta kansallisesti merkittävä konferenssi muutti kielenkäytön. Muutos tulee selvästi näkyviin esimerkiksi Wilhelm Löhen kirjoituksessa vuodelta 1856 diakonien ja diakonisojen virasta. Siinä hän toteaa, että nimitykset diakonia ja diakonos (Diakonia und Diakonos) ovat jo Jerusalemin alkuseurakunnassa olleet erityisiä arvelaisuuden virkanimikkeitä. ”Siitä lähtien diakonia nimityksellä ei ole ymmärretty mitään muuta kuin pyhää köyhienhoidon tointa eikä diakoneilla ketään toista kuin niitä seitsemää, jotka ensinnä valtuutettiin; ja sen jälkeen heidän seuraajiaan.” Löhe piti ”pyhää diakonian virkaa hengellisenä virkana” (das Amt der heiligen Diakonie ein geistlich Amt) ja kokonaisuudessaan diakoniaa erityisenä kristillisenä seikkana. ”Diakonissan virka, kuten koko diakonia, on kasvi, joka on kasvanut täysin kristillisestä maaperästä, ja sen tulee ja se voi olla ystävällisenä merkinä Herran läsnäolon merkinä hänen seurakunnassaan.” (Krimm 1963, 380-383; käännös tekijän)

1800-luvun analyysi perustuu Herbert Krimmin (1963) toimittamaan teokseen *Quellen zur Geschichte der Diakonie. 2, Reformation und Neuzeit*. Kattava lähdeaineisto antaa luotettavan kuvan 1800-luvun kehityksen päälinjasta, mutta yksityiskohtia tulee vielä tarkentaa. Käytetyn aineiston perusteella karitatiivisen diakonia-

käsitteen syntyhistoria voidaan nyt kuitenkin paikallistaa vuoteen 1856. Tätä ennen kirkon tai kristittyjen parissa sosiaalis-karitatiivista toimintaa ei juurikaan nimitetty diakoniaksi. Tästä lähtien taas sana diakonia tunnetaan yksinomaan karitatiivisessa merkityksessä ja se leviää kulovalkean tavoin ympäri maailmaa, myös Suomeen.

OSA 3: Tulokset ja pohdinta

Karitatiivisen diakoniakäsitteen syntyhistoria osoittaa, kuinka olennainen merkitys kriittisellä tutkimuksella on. Viime vuosikymmenien aikana noussut diakonian kansainvälinen megatrendi on vahvistanut eri tahoilla diakonian parissa tehtävää työtä, mutta laiminlyönyt keskeisiä tutkimuskysymyksiä. Sen seurauksena diakonian käsite ja sen syntyhistoria on jäänyt epäselväksi, mitä heijastaa myös LML:n dokumentti *Diakonia in Context*.

Vastoin yleisesti omaksuttua ja valtavirtaa edustavaa perinteistä käsitystä (esimerkiksi Kjell Nordstokken kirjoitus tässä samassa numerossa) on todettava, että karitatiivisen diakonian käsite ei synny varhaiskirkossa tai edes reformaation aikana vaan vasta 1800-luvun puolivälissä Saksassa. Läpikäydyn lähdeaineiston pohjalta käsitteen syntyvuodeksi voidaan tarkentaa 1856.

Sana *diakonia* on Uuden testamentin käyttämässä kreikan kielessä merkinnyt ennen kaikkea saatua tehtävää, virkaa ja valtuutusta. Sanalla ei UT:ssa ole ollut mitään erityistä sidosta sosiaalis-karitatiiviseen maailmaan, mutta joitakin karitatiivisia teemoja, kuten kolehdin keruu, on joskus liittynyt merkityskenttään. Karitatiivisen diakonian käsite ei tullut käyttöön reformaatiossa, vaikka tuolloin syntyi ajatus sosiaalis-karitatiivisesti painottuneesta diakonin virasta. Calvinin mukaan karitatiivinen diakonin virka kuului niin miehille kuin naisille. Edes ensimmäiset vuosikymmenet saksalaisen modernin diakonian synnyssä eivät tunteneet sanaa, joka yleistyi Saksassa kaksi- tai kolmekymmentä vuotta diakonissa- ja diakoninimikkeiden käyttöön ottamisen jälkeen. Uuden käsitteen synty on edellyttänyt kahta keskeistä lähtökohtaa.

Ensinnäkin karitatiivista työtä tekevien diakonissojen ja diakonien aseman on täytynyt kehittyä niin vahvaksi ja kiistattomaksi, että heidän tehtävänimikkeistään on voinut johtaa käsitteen, joka kuvaa kattavasti kaikkea köyhien ja puutteenalaisten hyväksi tehtävää kirkollista työtä. Toiseksi UT:n tekstien oli tarjottava jonkinlainen tausta, johon käsitteen saattoi liittää. Ilman selkeää yhteyttä Raamatussa esiintyviin termeihin koko tulkintaprosessia olisi tuskin voinut tapahtua.

Karitatiivisen diakonian käsite heijastaakin aivan ilmeisesti prosessin myöhäistä kehitysvaihetta ja on ilmaus asialle, jolle haettiin tuolloin virallista asemaa kirkossa ja yhteiskunnassa. Vuonna 1856 vallitsi yhteiskunnallinen tarve antaa ilmiölle teologisia ja raamatullisia perusteita ja tämä käänsi katseen kohti arvovaltaista kirkollista auktoriteettia eli Uuden testamentin tekstejä. Nykymittapuun mukaan kreikankielisen ilmauksen siirtäminen saksalaiseen tilanteeseen on tapahtunut huolimattomasti ja vastoin tekstien mielekästä tulkintaa. Tapahtunutta voi nimittää myös semanttiseksi väärintulkinnaksi tai erehdykseksi.

Tämän artikkelin ensisijaisena tarkoituksena oli selvittää karitatiivisen diakoniakäsitteen syntyhistoria. Karitatiivinen diakonia on saanut nykymerkitykseen sattumanvaraisen ja väärinkäsitysten leimaaman prosessin seurauksena. Tiukkaa historiallisuutta painottava linja voisi johtaa käsitteiden radikaaliin tarkistamiseen. Tällöin ehkä luovuttaisiin käyttämästä sanaa diakonia sosiaalis-karitatiivisessa yhteydessä.

Tämänkaltainen paluu aiempien historiallisten vaiheitten käyttämään merkitykseen ei ole mielekästä. Siksi on mielekästä jatkaa jo vakiintuneen diakoniaterminologian käyttämistä. Tämä edellyttää kuitenkin kahta asiaa: tehty terminologinen harha-askel tulee tiedostaa ja diakoniasana tulee mieltää uudissanaksi, jolle on annettu uusi sisältö. Toiseksi diakoniakäsitteen sisältö ja toiminnan lähtökohdat tulee huolellisesti perustella. Tässä työssä keskeisen avun tarjoaa Raamatun köyhyysteologia, joka tuo esiin eri teksteissä esiintyvän katkeamattoman köyhistä huolenpitämisen merkityksen yhtä hyvin kuin yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen tähtäävän agendan (vrt. Hauschildt 2008, 310-314).

Vaikka filologian näkökulmasta sanalle diakonia nykyisin annettu karitatiivinen merkitys on historiallisesti eittämättä väärä ja asialle aiemmin esitetty perustelu täysin harhaanjohtava, tätä ei kuitenkaan voi sanoa itse ilmiöstä, siis 1800-luvun sosiaali-karitatiivisesta reformaatiosta. Ihmisten elinolojen ja koko yhteiskunnan kärjistymisen kannalta kysymys oli ja on todelliseen hätään vastaamisesta. Kirkon itseymmärryksen kannalta voidaan puhua sosiaalisesta täydennysreformaatiosta tai reformaation saattamisesta päätökseen. Kysymys on asiasta, jonka reformaatio jo nosti esiin, mutta jonka toteutuksessa ei 1500-luvulla merkittävästi vielä edetty. Sen mukaan vastuu köyhistä ja yhteisöllisyys ovat elimellinen osa kristillisyyttä. Siksi on perusteltua nostaa perinteisten kirkon tunnusmerkkien, sanan ja sakramenttien rinnalle myös lähimmäisenrakkauden osoittaminen. Tätä viestittää nykyisin uusiokäytössä oleva käsite diakonia.

VIITE

1 Deus Caritas Est 25. Thus far, two essential facts have emerged from our reflections: a) The Church's deepest nature is expressed in her three-fold responsibility: of proclaiming the word of God (kerygma-martyria), celebrating the sacraments (leitourgia), and exercising the ministry of charity (diakonia). These duties presuppose each other and are

inseparable. For the Church, charity is not a kind of welfare activity which could equally well be left to others, but is a part of her nature, an indispensable expression of her very being. (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html)

KIRJALLISUUS

Ahonen, Risto (1991). Diakonaatin uudistus: diakonian viran kehittäminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ja muissa luterilaisissa kirkkoissa. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja A, 56. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Affman, Kaarlo (2008). Auttamisen vallankumous : luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat. Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura/ Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order Paper no. 111, WCC, Geneva 1982.

Barnett, James Monroe (1995), The Diaconate. A Full and Equal Order. Revised Edition. Harrisburg: The Trinity Press. The Biblical Role of Deacons. http://www.baptiststart.com/print/role_of_deacons.html Viitattu 15.5.2011.

Brandt, Wilhelm (1931). Dienst und Dienen in Neuen Testament. Gütersloh: Bertelsmann.

Beyer, H.W. (1935). διακονέω. Teoksessa Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer.

Brodd, Sven-Erik (2008). "Caritas and Diaconia as Perspectives on the Diaconate" in G. Borgegård, O. Fanuelson & C. Hall (eds.), The Ministry of the Deacon. Ecclesiological Explorations. Uppsala: Nordic Ecumenical Council.

Brown, Colin (1986). "Serve, Deacon, Worship" teoksessa The New International

Dictionary of New Testament Theology, volume 3, 544- 546.

Calvin, Jean, [Institutio Christianae religionis] Institutes of the Christian Religion. Translated By Henry Beveridge - Christian Classic Ethereal Library (<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.vi.iv.html>). The Cambridge Dictionary of Christianity (2010). Patte, D. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, John N. (1990). Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources. New York: Oxford University Press.

Collins, John N. (2002). Deacons and the Church. Making connections between old and new. Leomister-Harrisburg: Gracewing-Morehouse Publishing

Collins, John N. (2009). "From διακονία to diaconia today. Historical aspects of interpretation". Diakonian tutkimus 2009, 133-147.

Cummings, Owen (2005). Sainly Deacons. Mahwah: Paulist Press.

Deus Caritas Est. Encyclical Letter of the Supreme Pontiff Benedict XVI http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html; Viitattu 1.9.2011. – Suomenkielinen käännös teoksessa Anno Domini 2006. Diakoniatieteen vuosikirja. Toimittaneet M. Lahtinen, T. Pohjalainen, T. Toikkanen & K. Kiesslieng. Lahti 2006, 38-82.

Diakonia in Context. Transformation, Recon-

- ciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia (2009). Geneva: LWF.
- Dunderberg, Ismo (2005). "Nöyrä auttaja vai välikäsi? Varhaiskristillisen diakoniasäsiteen uudelleen arviointia". *Diakonian tutkimus* 2005, 69-79.
- Fliedner, Theodor (1831). *Collektenreise nach Holland und England nebst einer ausführlichen Darstellung des Kirchen-, Schul-, Armen-, und Gefängniswesens beider Länder mit vergleichender Hinweisung auf Deutschland, vorzüglich Preussen*. Essen: Bäderker.
- Gooder, Paula (2006). "Diakonia in the New Testament: A Dialogue with John N. Collins", *Ecclesiology* 3.1, 33-56.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, BDAG (2010). Third Edition by Walter Bauer, Frederick W. Danker, William Arndt. Chicago University of Chicago Press.
- Hauschildt, Eberhard (2008). "Was bedeuten exegetische Erkenntnisse über den Begriff der Diakonie für die Diakonie heute". *Pastoraltheologie mit Göttinger Predigtmeditationen* 97,9 (2008) 305-314.
- Hammann, Gottfried (2003). *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haenchen, Ernst (1982). *The Acts of the Apostles: a commentary*. Translated by Bernard Noble and Gerald Shinn. Oxford: Blackwell.
- Helosvuori, R., Koskenvesa, E., Niemelä, P., Veikkola J., toim. (2002). *Diakonian käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hentschel, Anni (2007). *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besondere Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. WUNT 226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hentschel, Anni (2008). "Gibt es einen sozial-kariativ ausgerichteten Diakoniat in den frühchristlichen Gemeinden?" *Pastoraltheologie mit Göttinger Predigtmeditationen* 97,9 (2008) 290-306.
- Herrmann, V., Merz, R., Schmidt H., hg. (2003). *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit*. VDWI 18. Heidelberg: DWI.
- Johannes Krystostomos St. Chrysostom: *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. NPNF 1-10. (<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf110>). St. Chrysostom: *Homilies on the Acts of the Apostles*. NPNF 1-11. (<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf111>).
- Kaiser, Jochen-Christoph (2008). "Diakonia" *Religion, Past and Present*. Vol. 4, 27-28 *Kirkkolaki* 26.11.1993/1054 (<http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931054>).
- Kopperi, Kari (1999). "Pitäisikö diakonian käsitteestä luopua?" John N. Collins: *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. *Diakonia* 4/1999, 43-44.
- Koskenvesa, Esko (2002). "Diakonia kirkon elämässä ja toiminnassa". Teoksessa Helosvuori, R., Koskenvesa, E., Niemelä, P., Veikkola J., toim. (2002). *Diakonian käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja. 35-58.
- Krimm, Herbert hrsg. (1963). *Quellen zur Geschichte der Diakonie. 2, Reformation und Neuzeit*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Lampe, G.W.H. (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Latvus Kari (2001/2002). "Origin of Diaconia Reconsidered." Teoksessa *Diakoniewissenschaftliche Perspektiven*. DWI-INFO 34 [Heidelberg], 2001/2002, 27-31
- Latvus, Kari (2005). "Diakonian viran alkuperän uudelleen arviointia." *Diakonian tutkimus* 2005, 80-97.
- Latvus, Kari (2007). "Auttajan viran alkuperän uusi tulkinta". Teoksessa *Auttamisen teologia*, Kari Latvus & Antti Elenius (toim.), Kirjapaja, 52-82.
- Latvus, Kari (2008). "The Paradigm Challenged: New Analysis of the Origin of diakonia". *Studia Theologica* 62 (2/2008), 142-157.
- Latvus, Kari (2010). "Diaconal ministry in the

- light of reception and re-interpretation of Acts 6. Did John Calvin create social-caritative ministry of diaconia?" *Diaconia. The Journal for the Study of Christian Social Practice* 1/2010, 82-102. 2011.
- Latvus, Kari (2011). "The conventional view about the origin of diaconia. An analysis of arguments." *Diaconia. The Journal for the Study of Christian Social Practice* 2/2011.
- Latvus, Kari (2012a). "Deacon/Deaconess, NT". *Teoksessa Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Berlin: De Gruyter. Tulossa.
- Latvus, Kari (2012b). "Deacon, Deacones. Christianity: Greek and Latin Patristics, Early Medieval Times and Orthodox Churches". *Teoksessa Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Berlin: De Gruyter. Tulossa.
- Longenecker, Bruce (2010). *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lumen Gentium (1964). http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (viitattu 15.6.2011)
- Mathews, T.F. (2003), "Diaconicum." *Teoksessa New Catholic Encyclopedia*. Second edition. Volume 4. Detroit: Thomson Gale, 720.
- Mäkinen, Virpi (2009). "Armeliaisuuden teoista pakkotoimiin. Kerjäläisyys keskiajalta varhaiselle uudelle ajalle." *Teoksessa: Mäkinen V., ja Pessi A.B. (toim.), Kerjääminen eilen ja tänään*. Tampere: Vastapaino, 41-69.
- Murray, Peter and Linda (1996). *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, Jeannine E. (2003). *Deacons and Deaconesses Through the Centuries*. Revised Edition. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Orthodox Diakonia. <http://www.iocc.org/orthodoxdiakonia/index.php> (viitattu 15.6.2011)
- Osborne, Kenan B. (2007). *The permanent diaconate: its history and place in the sacrament of orders*. Mahwah: Paulist Press.
- Pervo, Richard (2009). *Acts: A Commentary. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress.
- Pesch, Rudolf (1986). *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband, Apg 1-12. *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)*. Zürich: Benziger.
- Philippi, Paul (1981). *Diakonia I*. TRE 8, 621-644. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ryökäs, Esko (2006). *Kokonaisdiakonia. Diakoniasäilytyksen opilliset liittymät. Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja A, 14*. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Ryökäs, Esko ja Tahvanainen, Juha (2011). "Diakonia paikkana – Keskiajan ja Lutherin 'diakonia'-käsityksestä." *Diakonian tutkimus* 2/2011.
- Sacrum Diaconatus Ordinem. *General Norms for Restoring the Permanent Diaconate in the Latin Church* [Paavi Paavali VI kirje pysyvän diakonin viran restauraatiosta 18.6.1967] <http://www.papalencyclicals.net/Paul06/p6diacon.htm> (viitattu 13.6.2011)
- Veijola, Timo (2002). "Diakonian juuret Raamatussa." *Teoksessa Helosvuori, R., Koskenvesa, E., Niemelä, P., Veikkola J., toim. (2002). Diakonian käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja. 13-34.

Auttamistyön teoria – keskustelua sosiaalityön ja diakoniatyön teoriasuhteista

Anneli Pohjola, Marjaana Seppänen & Anne Birgitta Pessi

Tieto sosiaali- ja diakoniatyössä

Sosiaalityön toiminta perustuu kahteen kivijalkaan: arvoihin ja etiikkaan sekä tietoon. Tietoa voi olla monenlaista, jolloin toiminnan perusteena voi olla *sosiaalityöntekijän henkilökohtaisesti omaksuma arkiajattelu* tai sosiaalityön toiminnassa syntynyt *käytännön viisaus*, jota voi hyödyntää työn pohjana. Lisäksi sosiaalityössä käytetään käytännössä kertynyttä tietoa esimerkiksi *organisaatioympäristön menettelytavoista*. Työkäytännössä rakentuvan tiedon ohella yhä tärkeämmäksi on viime aikoina noussut tutkimusten tuottama *empiirinen tieto* sosiaalityön toimintatavoista tai sosiaalityöhön liittyvistä ilmiöistä. (Raunio 2010, 121–122; vrt. Drury-Hudson 1999.)

Tässä artikkelissa huomiomme kohdistuu sosiaalityön *teoreettiseen tietoon* ja sen merkitykseen. Teoreettisella tiedolla viitataan erilaisiin käsitteisiin, malleihin tai viitekehyksiin, jotka auttavat hahmottamaan toimintaan liittyviä ilmiötä ja ympärillä olevaa maailmaa. Tässä tekstissä pohdimme sitä, millainen merkitys teorialla on sosiaalityölle ja käymme keskustelua siitä, miten sosiaalityön teoriasuhde asettuu suhteessa diakonian piirissä käytyihin teoriakeskusteluihin. Tavoitteenamme on avata ydinteemoja sosiaalityön teoriakeskusteluissa ja käydä keskustelua siitä, millaisia ideoita diakoniantutkimukseen voitaisiin näistä keskusteluista ammentaa.

Koulutus ja tiedeperusta

Diakoniatutkimusta tehdään eri tieteenalojen, erityisesti teologian, piirissä, mutta diakonian tutkimukseen on kaivattu nykyistä laajempaa perspektiiviä. Tästä tarpeestahan kumpusi myös Diakonian tutkimus -aikakauskirjan perustaminen vuonna 2004; tavoitteena oli koota yhteen ja myös inspiroida edelleen eri alojen – ja niiden risteyskohtien – diakonia-aiheista tutkimusta.

Ulla Jokela (2011) on erottanut toisistaan diakonian tutkimuksen ja diakoniatyön tutkimuksen. Teoriasuhteen näkökulmasta ensiksi mainitussa eli diakonian tutkimuksessa on Suomessa viime vuosien ja vuosikymmenien aikana käyty vilkasta keskustelua erityisesti diakonian teologisista perusteista. Esimerkiksi dia-

konian käsitteiden historiallista ja raamatullista taustaa on hahmoteltu (esim. Kari Latvuksen monet artikkelit). Sen sijaan akateeminen maailma on osin sivuuttanut diakoniatyön tutkimuksen, eli diakonian käytäntöjen ja asiakkaiden kokemusten ja elämäntilanteiden tarkastelun. Käytäntöjä on kyllä tutkittu sekä instituution tasolla että moninaiisiin laadullisiin (esim. Yeung 2008; Laiho & Pessi & Zrinscak 2012) ja määrällisiin aineistoihin (esim. Kallunki 2010) nojaten; on pureuduttu esim. seurakuntien diakoniatyön tukeen maahanmuuttajille sekä toiminnan suhteeseen kunnan toimintaan. Mutta juuri asiakkaiden ääni on jäänyt vähemmälle fokukselle (ks. myös kooste suomalaisesta diakoniatutkimuksesta; Aalto 2009).

Sosiaali- ja diakoniatyössä on paljon yhteistä esimerkiksi tavoitteiden ja asiakaskunnan rakenteen osalta, mutta diakoniatyö poikkeaa sosiaalityöstä muun muassa siinä, että tehtävään pätevöittävä koulutus tapahtuu ammattikorkeakoulussa. Sosiaalityön koulutuksessa on kansainvälisesti edelleen erilaisia malleja, vaikka akatemoitumisprosessi onkin vahvasti menossa, ja tämä vaikuttaa sosiaalisen auttamistyön teorianmuodostukseen. Suomessa sosiaalityön koulutus tapahtuu yliopistoissa, ja sosiaalityöntekijöiltä edellytetään ammatillista pätevyyttä määrättelevän lain (Laki sosiaalihuollon... 2005) mukaan sosiaalityön yliopistolliset opinnot eli maisterin tutkinto.

Suomessa sosiaalityön yliopistollisella koulutuksella on pitkä historia, mutta sosiaalityö on vasta 1990-luvun loppuun mennessä kehittynyt itsenäiseksi yliopistoliseksi oppiaineeksi. Sosiaalityöntekijöiden koulutus yliopistoissa toteutettiin aluksi osana sosiaalipolitiikan oppiainetta, kunnes sosiaalityö eriytyi omaksi tieteenalaksi. Kun ensimmäiset sosiaalityön omat oppituolit 1980-luvulla perustettiin, kesti useita vuosia ennen kuin niihin saatiin sosiaalityön koulutuksen saaneita professoreita. Oppituleja pitivät aluksi hallussaan pääasiassa sosiaalipoliitikot, jotka samalla myös toimivat ”portinvartijoina” sosiaalityön akatemoitumiskehityksessä (Meltti 2004; Karvinen & Pösö & Satka 1999).

Suomalaisen sosiaalityön akatemoitumisen historia on paljolti vaikuttanut siihen, millaiseksi sosiaalityö itsenäisenä oppiaineena on muodostunut. Kun meillä Suomessa sosiaalityöllä on edelleen tiivis kytkös sosiaalipolitiikkaan, esimerkiksi Ruotsissa hyödynnetään hyvin paljon psykologisia teorioita. Saksassa puolestaan sosiaalityötä tarkastellaan sosiaalipedagogisessa viitekehyksessä.

Erilaisten teoreettisten orientaatioiden valinta kertoo osaltaan sosiaalityön vielä vakiintumattomasta tiedesuhteesta. Siitä käytyä keskustelua voi luonnehtia ambivalentiksi, yhtäältä perätään omaa tieteellistä perustaa ja teoriapohjaa, toisaalta tyydytään varovaiseen erotteluun sosiaalityöstä tieteenalana, ei vielä omana itsenäisenä tieteenä. Keskustelut vaikuttavat toistavan varhaisemman ke-

hityshistorian puheenvuoroja (esim. Jorma Sipilän virkaanastujaisesityelmä 1983: Sosiaalityö on tieteenala) ottamatta huomioon usean vuosikymmenen tiedollista ja teoreettista kehitystä ja tiedekentällä tapahtunutta eriytymistä. Sosiaalityötieteen puolesta Saksassa argumentoinut Ernst Engelke (1999) on pyrkinyt jäsentämään toisenlaista näkemystä.

Myös Suomessa voi kysyä, onko sosiaalialan vaikea hahmottaminen seurausta siitä, että alalle ei ole systemaattisesti kehitetty tiedeperustaa (vrt. terveys- ja lääketiede). Systemaattisen perustan lisäksi tarvittaisiin lisää keskustelua ja panostusta suhteeseen naapuritieteisiin. Millaisia yhteisiä tutkimusprojekteja, kotimaisia ja kansainvälisiä, voisi syntyä esimerkiksi synergiassa sosiologian, hoitotieteen ja teologisen diakonian tutkimuksen kanssa?

Miksi sosiaalityössä tarvitaan teoriaa – eikö käytännön kokemustieto riitä?

Sosiaalityön teoriaperusta on rakentunut kehityksen eri vaiheissa, ja keskustelua sosiaalityön teoriasuhteesta on käyty erityisesti viimeisen kahden vuosikymmenen kuluessa. Keskustelu on kuitenkin ollut melko satunnaista ja keskittynyt usein yksittäisiin teemoihin. Myös suomalainen sosiaalityön teorioita luotaava kirjallisuus on vähäistä. Kuvaavaa on, että ensimmäinen suomalainen yksinomaan sosiaalityön teoriaperustaan keskittynyt artikkelikokoelma ilmestyi sosiaalityön tutkimuksen vuosikirjana vasta vuonna 2009 (Mäntysaari & Pohjola & Pösö 2009a).

Aina ei ole ollut itsestään selvää, että sosiaalityössä tarvitaan teoreettista tietoa, vaan menettelytapoihin liittyvän tiedon ja käytännön kokemuksista karttuvan tiedon on joidenkin näkemysten mukaan katsottu riittävän. Osin tähän ajatteluun on liittynyt näkemys teorian ja käytännön etäisyydestä toinen toisistaan tai jopa niiden vastakkaisuudesta. Teorian merkitys on kuitenkin kasvanut ilmiöiden monimutkaistuesssa, ja nykyisen ajattelutavan mukaan teorian merkitys sosiaalityölle on suuri. Vaikka sosiaalityössä on kyse hyvin käytännönläheisestä toiminnasta, siinä tarvitaan keinoja soveltaa tietoa ja löytää ratkaisuja työskentelyn kysymyksiin.

Sosiaalityötä tehdessä syntyy runsaasti kokemukseen perustuvaa tietoa siitä, mikä toimii ja mikä ei. Vaikka kokemustiedon merkitystä ei voi kiistää, se on rajallista ja tarvitaan myös käsitteellisesti jäsentävää ja kokonaisuuksien hahmottamista tukevaa tietoa sosiaalityön perustaksi. Kokemustieto ei voi tarjota jäsenyyksiä monimutkaisiin ilmiöihin, eikä pelkästään sen pohjalta ole mahdollista ymmärtää kokonaisuuksia ja kytkeä arjen ilmiöitä laajempaan kontekstiin. Se on yleensä yksilökohtaista ja yksilötyöntekijöiden inhimillisenä pääomana sitä on hankalaa jakaa ja siirtää, jolloin tietoperustan kumuloituminen jää heikoksi. Kokemustieto

antaa lisäksi kerrallaan yhden näkökulman asioiden ratkaisemiseksi tarjoamatta vaihtoehtoisia toimintamalleja. Sen pohjalta ilmiöitä on usein vaikea jäsentää ja käsitteellistää, mikä merkitsee tiedon jäämistä sanoittamattomana hiljaiseksi ja näkymättömäksi.

Sosiaalityön ja sen monimutkaisen toimintaympäristön ymmärtäminen ja jäsentäminen edellyttää käytännön työlle tietoperustaa. On pystyttävä valikoimaan, jäsentämään, organisoimaan ja ymmärtämään työssä kertyvää tietoa. Sosiaalityössä tarvitaan laajaa teoreettista ymmärrystä ja käsitteellisiä välineitä toiminnan tueksi. Tarvitaan kykyä kriittiseen ajatteluun ja reflektioon.

Viimeisen parin vuosikymmenen aikana sosiaalityön tietoperusta onkin lisääntyneen tutkimuksen kautta voimistunut. Sosiaalityön tutkimusteemojen kirjo on vuosi vuodelta laajentunut, ja tarjolla on runsaasti tietoa arjen työn tueksi. Sosiaalityön tutkimuksen tuottaman tiedon keskeisiä alueita on kuvattu viitenä pääteemana (Kempainen ym. 1998, 34–36). Perustana on tutkimustiedon tuottaminen sosiaalityön muuttuvista toimintaympäristöistä ja sosiaalisista ongelmista. Toiseksi, ammatillisen toiminnan jäsentämiseksi tarvitaan sosiaalityön kehitystä ja oppihistoriaa sekä yhteiskunnallista funktiota koskevaa tutkimustietoa. Kolmanneksi, tämä täydentyy sosiaalityön sisällön, ammatillisten prosessien ja interventoiden tutkimuksen kautta. Olennaisen alueen muodostaa myös sosiaalityön asiakkuus-tutkimus, neljäs pääteema. Näiden ohella erottuu viides: sosiaalityön ammatillisia toimijoita, sosiaalityöntekijöitä koskeva tutkimustiedon tarve. Myöhemmin esimerkiksi Valtakunnallisen sosiaalityön yliopistoverkosto Sosnetin piirissä (Forsen ym. 2010) on jäsenetty tutkimuksen pääteemat neljään pääalueeseen: sosiaaliala ja hyvinvointiosaaminen tietointensiivisessä yhteiskunnassa, kansalaisten arkielämän sujuvuus ja siihen liittyvät ongelmat sekä ikä ja elämäntahti sosiaalialan kannalta ja erot, erilaisuus ja rajat.

Teoriat sosiaalityössä – ja diakonian tutkimuksessa

Teoria-käsitettä käytetään sosiaalityön yhteydessä nykyisin monikossa; puhutaan sosiaalityön teorioista. Marjatta Eskola (1981) pyrki aikanaan kehittämään yhtä teoriaa, systeemiteoreettista näkemystä sosiaalityön perustaksi (ks. myös Germain & Gitterman 1980; vrt. myös Pessi 2010: tuore systeemiteoreettinen sovellus vapaaehtoistoimintaan, tosin kyseessä ei tosin ole pyrkimys ottaa systeemiteoriaa jonkin alan ainoaksi teoriaksi). Ajatus yhdestä grand-teoriasta ei kuitenkaan ottanut tuulta alleen, ja 1980-luvulla voimistui ajatus siitä, että sosiaalityön teoriattomuuteen voitaisiin vastata analysoimalla yhteiskuntaa ja sen toimintaa yhteiskuntakriittisistä ja osin myös marxilaisista lähtökohdista. Tämän ei kuitenkaan katsottu vastaavan

tarpeeseen saada ammatillisille käytännöille läheistä teoriapohjaa sosiaalityölle.

Ylipäätään yhden yhtenäisen teorianperustan kehittäminen on jäänyt vähäiseksi, minkä Kyösti Raunio (2010, 134–136) tulkitsee liittyvän tutkijoiden piirissä yleistyneeseen reflektiiviseen näkemykseen sosiaalityöstä. Tällä hetkellä keskeinen käsite suomalaisessa sosiaalityötä koskevassa ymmärryksessä on reflektiivinen sosiaalityö, jota myös kutsutaan postmoderniksi sosiaalityöksi (Karvinen-Niinikoski 2009). Se perustuu näkemykselle siitä, että tieto on paikallista ja muotoutuu asiakkaan ja sosiaalityöntekijän kohtaamisessa. Tieto muuttuu jatkuvasti ja mitään yleispätevää teoriaa tai teorioita on näin ollen vaikea kehittää (ks. myös Johnson & Svensson 2005).

Näkemyks nostaa esiin pienten, ongelma- ja kohdespesifien teorioiden merkitystä sekä erilaisten aikalaisdiagnoosien ja käsitteiden soveltamista laajempien teorioiden sijasta. Näihin kuuluvat esimerkiksi keskustelut riskiyhteiskunnasta, syrjäytymisestä tai elämänpolitiikasta. Samalla ”suurempien” yhteiskuntateorioiden ajatellaan taipuvan heikosti jatkuvan muutoksen haltuunottoon. Tällöin esimerkiksi yhteiskuntarakenteiden vaikutussuhteet tai yksilöllistä toimintaa kuvaavan mikrotaason ja rakenteellisen makrotason välitystekijät jäävät helposti teoreettisen mielenkiinnon ulkopuolelle. Suppeimmillaan teoreettiset tarkastelut siirtyvät yksilötasolle.

2000-luvun sosiaalityön kansainvälisessä teoriakirjallisuudessa käsitellään teorioita ensisijaisesti käytännön sosiaalityön näkökulmasta. Tämä liittyy osittain sosiaalityön asemaan akateemisena oppiaineena eri maissa. Asema vaihtelee suuresti ja siksi sosiaalityön teoriakeskus on ollut pirstaleista. Sosiaalityöstä puuttuu monen muun tieteenalan kaltainen laaja, kansainvälinen, erilaisia perinteitä integroiva tutkijayhteisö (Mäntysaari, Pohjola & Pösö 2009b, 8).

Suomessa sosiaalityön teoriakeskustelussa on nojaututtu vahvasti brittiläisiin puheenvuoroihin, erityisesti Malcolm Paynen tuotantoon. Payne (2005, 6-7) on jakanut sosiaalityön teorian kolmenlaisiin teorioihin jäsentääkseen sosiaalityön teoriamaailmaa. Tätä jäsenystä on hyödynnetty suomalaisessa keskustelussa (katso myös Raunio 2010, 140), mutta koska se liittyy lähinnä sosiaalityön käytäntöjen teoreettiseen jäsenyykseen, siihen on myös lisätty neljäs ulottuvuus (Mäntysaari, Pohjola & Pösö 2009b, 8-9):

- 1) Teoriat siitä, mitä sosiaalityö on
- 2) teoriat asiakkaan todellisuudesta
- 3) teoriat siitä, miten sosiaalityötä tehdään
- 4) sosiaalityön tutkimuksen teoriat.

Vaikka tutkimuksen ja käytännön teorioita ei voikaan täysin erottaa toisistaan, neljännen ulottuvuuden lisäämisellä on haluttu painottaa tutkimusta omana aluee-

naan, joka analysoi käytäntöjä ulkopuolelta, hyödyntää teorioita ja tuottaa niitä (mt., 9). Tutkimuksen rooli sosiaalityön ilmiöiden käsitteellistämässä on keskeinen.

Paynen kolmijako selvittää hyvin sosiaalityön teoriasuhdetta. *Teoriat siitä, mitä sosiaalityö on* avaavat esimerkiksi orientaatiota siitä, tulkitaanko sosiaalityön tehtäväksi yhteiskunnallinen vaikuttamistyö vai asiakaskohtainen työ. Ne toimivat perustana sosiaalityön funktioiden jäsentämisessä. *Teoriat asiakkaan todellisuudesta* eli sosiaalityön kohteesta rakentavat käsitystä siitä, miten sosiaalisten ongelmien synty ja ilmeneminen tulkitaan. *Teoriat siitä, miten sosiaalityötä tehdään* luovat osaltaan orientaatiota sosiaalityön käytännön toimintaan. Niiden perusteella tehdään valintoja toimintavaihtoehdoista ja erilaisista tavoista kohdata asiakas. Niihin kytkeytyy teoreettinen ymmärrys sosiaalityön työmenetelmien ja interventioiden toimivuudesta ja kehittämisestä.

Kaikki neljä teemaa ovat sovellettavissa myös diakonian ja diakoniatyön tutkimuksen saralle. Millaisia teorioita rakennamme tulevaisuudessa siitä, mikä, mitä, missä diakoniatyö on, eritoten yhtäältä suhteessa järjestöjen ja kunnan toimintaan, toisaalta suhteessa kirkon (tai muiden uskonnollisten instituutioiden) muuhun toimintaan (esim. evankeliointi versus auttaminen)? Kuinka kykenemme kehittämään nykyistä parempia ja kokonaisvaltaisempia teoreettisia työkaluja diakonian asiakkaiden hätää ymmärtääksemme (ks. myös Jokela 2011)? Entäpä miten kykenemme mallintamaan ja teoretisoimaan paremmin työntekijänäkökulmaa diakonian kokonaisuuteen ja sen eri osa-alueisiin, kuten yhteistyösuhteisiin (ks. myös Juntunen 2011)? Samalla on ylipäättään kysyttävä, ovatko tällaiset teoretisoinnit tarpeen; voisimmeko jatkossakin soveltaa – poikkialaisuutta korostaen – muiden alojen teoretisointeja, esimerkiksi sosiaalityön tai sosiologian malleja? Viisain ratkaisu piilee välimaastossa – tieteen vuorovaikutuksellisuudessa.

Kolmimallin kehittäjä Malcolm Payne (2005, 5-7) esittää myös jaon *muodolliseen* ja *epämuodolliseen* teoriaan. Nämä sisältyvät edellä esiteltyihin kolmeen ensimmäiseen teorialajiin. Epämuodollisella teorialla tarkoitetaan yhteiskunnassa yleisesti vallitsevia käsityksiä tai työntekijöiden sosiaalityön kokemuksen pohjalta konstruoimia teorioita, jotka kytkeytyvät välittömästi sosiaalityön käytäntöihin. Ne ovat niin sanottuja käytännön teorioita, usein implisiittisiä ja sanoittamattomia käsityksiä käytännöistä. Muodolliset teoriat puolestaan ovat tutkimuksen parissa kehittyneitä teorioita, jotka vaikuttavat laajemmin sosiaalityön muotoutumiseen. Nämäkin ohjaavat Paynen mukaan käytäntöjä. Muodollisiin teorioihin voidaan lukea normatiivisia elementtejä sisältävät *perspektiiviteoriat*, jotka ilmaisevat arvoja ja kertovat siitä, millaista sosiaalityön pitäisi olla. *Mallit* puolestaan jäsentävät käytännön tapahtumia ja tiivistävät toiminnan periaatteita. Lisäksi Payne puhuu

selittäväistä teorioista, jotka nimensä mukaisesti selittävät yhteyksiä ja antavat vastauksia kysymykseen siitä, mikä toimii ja miksi. (Ks. myös Raunio 2010; 142–144.)

Bob Mullaly (2007) käyttää paradigman käsitettä kuvaamaan ideaalityyppisesti sitä moninaisuutta, miten sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset ajatukset, uskomukset ja arvot tarjoavat selityksiä maailmasta. Hänen mukaansa paradigman käsite auttaa ymmärtämään erilaisten ideologioiden ja sosiaalityön käytäntöjen välistä suhdetta ja ohjaavuutta sekä myös sitä, että sosiaalityön käytännöt eivät avaudu millään universaalilla lähestymistavalla eikä sosiaalisiin ongelmiin ole yhtä selitystapaa. Tietoisuus vaihtoehtoisista todellisuuden ymmärtämistavoista – paradigmoista – sekä haastaa kaiken että avaa kaiken muutokselle. Sosiaalityössä tarvitaan erityisesti muutoksen dynamiikan ymmärtämistä. (Mt., 32–42.)

Mullaly (mt., 44–49) jakaa teorat niiden erilaisen muutoksen ymmärtämisen pohjalta konventionaalisiin ja progressiivisiin teorioihin. Edellisiin hän liittää tavanomaiset yksilökohtaiseen muutokseen sekä yksilöä ympäristössään tarkastelevat perinteiset sosiaalityössä sovelletut teorat, jotka perustuvat tasapainon ja konsensuksen ylläpitämiseen. Esimerkkeinä näistä voi mainita psykososiaaliset, perheterapia-, ongelmanratkaisu- tai elämäntapateoriat. Varsinaiset muutokseen tähtäävät teorat ovat progressiivisia. Tällaisia ovat esimerkiksi radikaalit, feministiset, rasmin vastaiset tai rakenteelliset teorat. Diakonian lähiteemojen saralta hän ehkä poimisi esimerkiksi vapautuksen teologian ja sen tutkimukset. Mullaly keskittyy tarkastelussaan erityisesti rakenteellisen sosiaalityön teoreettiseen analyysiin.

Sosiaalityön teoriakehittämisen haasteita

Ei ole yhdentekevää, mitkä teorialähtökohdat ”poliittisessa kamppailussa” valikoituvat keskeisiksi lähtökohdiksi sosiaalityölle ja sen tutkimukselle. Näkökulman valinta on tietynlainen sitoumus, joka antaa raamit sille, miten kuvamme maailmasta rakentuu. Eri teorioilla on erilainen suhde käsiteltävään ilmiöön ja samalla työntekijöiden ymmärrykseen työstään sekä myös työn kehittämisen mahdollisuuksiin.

Nykyisessä sosiaalityön käytännön teorioiden muodostumisessa on noussut esiin konstruktionistinen näkemys. Sen mukaan myös sosiaalityön teoria on sosiaalinen konstruktio, joka rakentuu asiakkaan, työntekijän ja organisaation kohtaamisessa. Tällöin sosiaalityön teoria tulisi ensisijaisesti käsitellä sosiaalityön eri osapuolten välisessä neuvottelussa sovituksi ymmärrykseksi sosiaalityöstä. Käsitteet rakentuvat kielellisen vuorovaikutuksen muokkaamina. Erilaisten kilpailevien käsitysten välinen taistelu näyttäytyy erilaisissa teoreettisissa konstruktioissa. (Payne 2005, 22–23.)

Margaret Archer (2000) on voimakkaasti kritisoinut konstruktionistista teoret-

tista ajattelua yksipuolisuudesta. Hän korostaa, miten yhteiskunnalliset rakenteet ja sosiaaliset ongelmat ovat todellisia ja niitä ei voi palauttaa yksinomaan ihmisten välisten neuvottelujen kysymykseksi. Asiakaskohtaisessa sosiaalityössä vuorovaikutus on olennainen työn elementti ja sen kuvaamisessa myös konstruktionistinen tulkinta löytää paikkansa. Sosiaalityön yhteiskunnalliset ja rakenteelliset näkökulmat avautuvat Archerin kritiikin mukaan tämän teoriasuuntauksen pohjalta heikommin.

Archerin kritiikki on ymmärrettävää, myös diakonian tutkimuksen ja diakonian-työn arjen näkökulmasta. Toisaalta, sosiologiassa konstruktionismi (klassikkona eritoten Berger & Luckmann 1966) korostaa kongnitiivisten funktioiden syntyä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Identiteetit, maailmankuvat – ja myös sosiaaliset ongelmat ja kokemukset niistä – muodostuvat vuorovaikutuksessa toisten kanssa ja ovat riippuvaisia sosiaalisesta ja historiallisesta kontekstista. Konstruktionismi voi olla yksi näkökulma kun pureudutaan juuri esimerkiksi edellä mainittuun asiakas- ja arkinäkökulmiin; kuinka esimerkiksi syrjäytymiskierre ja sukupolvittunut köyhyys voivat kumulatiivisesti vähentää ihmisen voimavaroja?

Suomalaisen sosiaalityön teoriaperinteessä, kuten myös diakoniatyön tutkimuksessa, voidaan nähdä puutteena se, että tutkimuksen piirissä on varsin vähän rakennettu ammatillisille käytännöille ja interventioille merkityksellisiä teorioita. Juuri interventioihin kohdistuva teorianmuodostus kuitenkin erottaisi sosiaalityön tutkimuksen muusta sosiaalityhteellisestä tutkimuksesta. (Vrt. Johnson & Svensson 2005; Raunio 2010.) Tällaista teorianmuodostusta tarvitaan, erityisesti kun tällä hetkellä näyttää siltä, ettei ns. muodollisten teorioiden eli tutkimuksen piirissä kehitettyjen teorioiden (joita sosiaalityön koulutus ensisijaisesti välittää) rooli käytäntöä ohjaavina teorioina toteudu riittävästi. Tutkimushavaintojen mukaan sosiaalityöntekijät perustavat työnsä ensisijaisesti epämuodollisiin teorioihin eli käytännön kokemuksesta syntyneeseen ja sen myötä jäsentyneeseen tietoon. (Raunio 2010, 141; Karvinen-Niinikoski 2005.)

Yhdeksi sosiaalityön tutkimuksen ja teorianmuodostuksen keskeiseksi haasteeksi onkin nostettu työmenetelmien (vaikuttavuuden) tutkiminen. Suomalaisen sosiaalityön tutkimus on hyvin laadullisesti painottunutta, mikä on vaikuttanut osaltaan siihen, että työmenetelmien vaikutuksia koskeva tutkimus on jäänyt hyvin vähäiseksi. Kriittinen suhtautuminen evidence-based -ajatteluun on johtanut siihen, että työmenetelmiin ja niiden vaikuttavuuteen liittyvä tutkimus on jäänyt Suomessa lähes paitsioon sosiaalityön tutkijoiden piirissä. (Vrt. Raunio 2010, 146–150.) On katsottu, että sosiaalityö taipuu huonosti määrällisesti mitattavaan vaikuttavuuden analyysiin, mutta samaan aikaan ei ole juurikaan kehitetty tilalle laadullisia analyysitapoja. Myös vaikuttavuustutkimuksessa käytetty, englanninkielisistä sovelluksista

omaksuttu ohjelmateorian käsite on jäänyt sisällöltään epämääräiseksi ja vaikeuttaa osaltaan teoriatermistön hahmottamista.

Keskeinen haaste on kuitenkin ylipäätään sosiaalityön oman teorianmuodostuksen edistäminen ja erityisesti sen empiiriseen tutkimukseen perustuvien teorianäkökulmien kehittymistä. Myös Ruotsissa meneillään olevassa sosiaalityön akatemisoitumiskehityksessä nämä haasteet ovat samantyyppisiä kuin Suomessa (Johnson & Svensson 2005).

Teorioiden tulevaisuutta pohdittaessa on syytä pitää mielessä ylipäätään moninaisuus; kuinka tutkimuksessa sekä yksilöiden ja yhteisöjen, kuten myös välitason instituutioiden, näkökulmat ja sovellettavuus pidettäisiin mielessä? Kuinka vähintäänkin eri auttamisen sarat – kuten olemme tämänkin kirjoituksen otsikoineet – voisivat kohdata? Esimerkiksi kansainvälisessä altruismi-tutkimuksessa on vielä viime vuosina kiistelty perusteista; kykeneekö ihminen lajina aitoon auttamiseen, eli muuhunkin kuin (ilmeiseen tai piilotettuun/alitajuiseen) itsekkyyteen? Altruismitutkimuksen laajalla saralla on keskitytty turhan paljon tekoihin ja huomattavasti vähemmän asenteisiin, odotuksiin sekä luottamukseen. Jos jälkimmäisiin on pureuduttu, fokus on ollut enemmän kongnitiivisissä elementeissä kuin esimerkiksi tunteissa. Lisäksi huomiossa on paljon enemmän ollut auttajan kuin vastaanottajan näkökulma – kuten sosiaalityössä ja diakoniatutkimuksessakin, kuten olemme osoittaneet yllä. (Ks. esim. Pessi 2009.) Tämäkin esimerkki osoittaa tieteiden välisen synergian ja dialogin tarpeellisuuden.

LÄHTEET

- Aalto Marja-Sisko (2009). Diakonian komentoiva bibliografia 1989–2009. Diakonian tutkimus 2/2009, 166–267.
- Archer Margaret S. (2000). *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger Peter L. & Luckmann Thomas (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penquin Books.
- Drury-Hudson Julie (1999). *Decision Making in Child Protection: the Use of Theoretical, Empirical and Procedural Knowledge by Novices and Experts and Implications for Fieldwork Placement*. *British Journal of Social Work*, Vol 29, No.1, 147-169.
- Engelke Ernst (1999). *Soziale Arbeit als Wissenschaft. Eine Orientierung*. Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Eskola, Marjatta (1981). Suomalaisen yhteiskunnan sosiaalityön kuva. Teoksessa Kuotala Urpo ym. (toim.) *Sosiaalihuollon näköaloja*. *Acta Universitatis Tamperensis*. Ser A. Vol 127, 23–52.
- Forssen Katja & Hämäläinen Juha & Juhila Kirsi & Kuronen Marjo & Laitinen Merja & Rauhala Pirkko-Liisa (2010). *Sosiaalityön valtakunnallinen tutkimusohjelma*. Rovaniemi: Valtakunnallinen sosiaalityön yliopistoverkosto Sosnet. (saatavilla myös www.sosnet.fi/tutkimus)
- Germain Carel B. & Gitterman Alex (1980).

- The Life Model of Social Work Practice. New York: Columbia University Press.
- Johnson Eva & Svensson Kerstin (2005). Theory in social work – some reflektions on understanding and explaining interventions. *European Journal of Social Work* Vol 8, No.4, 419-433.
- Jokela Ulla (2011). Diakoniatyön paikka arjessa. (Käsikirjoitus) Diss.
- Juntunen Elina (2011). Vain hätäapua? Taloudellinen avustaminen diakoniatyön professionaalisen itseyttämyksen ilmentäjänä. Helsingin yliopisto. (Käsikirjoitus) Diss.
- Kallunki Valdemar (2010). Yhteisön ja yhteiskunnan ehdoilla - Seurakuntien ja kuntien yhteistyö vuorovaikutuksen näkökulmasta. Helsingin yliopisto. Diss.
- Karvinen-Niinikoski Synnöve (2009). Post-moderni sosiaalityö. Teoksessa Mäntysaari Mikko & Pohjola Anneli & Pösö Tarja (toim.) *Sosiaalityö ja teoria*. Jyväskylä: PS-kustannus.
- Karvinen-Niinikoski Synnöve (2005). Research orientation and expertise in social work – challenges for social work education. *European Journal of Social Work* Vol 8, No.3, 259-271.
- Kempainen Tarja & Koskinen Simo & Pohjola Anneli & Urponen Kyösti (1998). *Sosiaalityö epävarmuuden oloissa*. Yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 28. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Laiho Marjukka & Pessi Anne Birgitta & Zrinščak Siniša (2012). *Welfare and Values in Europe: From Research to Practice of Social Cohesion. – Beliefs and Values: Understanding the Global Implications of Human Nature*. [Hyväksytyt, tulossa 2012]
- Laki sosiaalihuollon ammatillisen henkilöstön kelpoisuusvaatimuksista (2005). *Suomen säädöskokoelma* 272/2005.
- Meltti Tero (2004). Sosiaalityökeskustelu Januksessa vuosina 1992–2001. *Janus*, Vol 12, No. 4, 393–411.
- Mullaly Bob (2007). *The New Structural Social Work*. 3 edition. Oxford: Oxford University Press.
- Mäntysaari Mikko & Pohjola Anneli & Pösö Tarja (toim.) (2009a). *Sosiaalityö ja teoria*. Jyväskylä: PS-kustannus.
- Mäntysaari Mikko & Pohjola Anneli & Pösö Tarja (2009b). Johdanto. Teoksessa Mäntysaari Mikko & Pohjola Anneli & Pösö Tarja (toim.) *Sosiaalityö ja teoria*. Jyväskylä: PS-kustannus.
- Payne Malcolm (2005). *Modern Social Work Theory*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pessi Anne Birgitta (2010). *Being Individually Together is Systems Intelligent: Lessons from Volunteerism Research. – Essays on Systems Intelligence*. Eds. R.P. Hämmäläinen & E. Saarinen. Systems Analysis Laboratory, Aalto University. 181–206.
- Pessi, Anne Birgitta (2009). *Spirit of Altruism? On the Role of the Finnish Church as a Promoter of Altruism of Individuals and of Society. – On behalf of Others: The morality of care in a global world*. Eds. S. Scuzzarello & C. Kinnvall & K. Renwick Monroe. Oxford University Press. 184–210.
- Raunio Kyösti (2010). *Olellainen sosiaalityössä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Karvinen Synnöve & Pösö Tarja & Satka Mirja (1999). *Reconstructing social work research*. Jyväskylä: SoPhi.
- Yeung A.B. (2008). *Servant of Solidarity, Institution of Authenticity: The Dilemma of Welfare in the Church of Finland. – Nordic Journal of Religion and Society*, Vol 21, No. 1, 1–19.

Civil Society – Welfare State – Diaconia: International Perspectives for Development

Heinrich Bedford-Strohm

Introduction

What will future generations say about the failures and achievements of our times? What will the history books say about the first decades of the third millennium? And what will they say about the role the churches played in it?

There are certain challenges before us today which – with sufficient probability – will be mentioned in later historic assessments. Climate change will be one of them. Historians will look at the years after the turn of the millennium as the time when the destruction of the environment finally reached the public, that is, beyond the few ecological activists. New discoveries in biotechnology will probably be mentioned. The deciphering of the Human Genome in the year 2000 may be recalled, including American President Bill Clinton's statement at the press conference on June 25, 2000: "Today we are learning the language in which God created life."¹ And quite certainly global economic challenges will play a role in the history books, describing an age of globalization in which wealth exploded in some segments of global society and poverty and marginalization became all the more intolerable in other segments. And from all the challenges I have described as potential candidates for the history books, the following will be the most sobering one in terms of its moral assessment. That is, how was it possible – will future generations ask – that millions of people died year after year from hunger and lack of basic medical treatment, even though there were enough resources to ensure a life of dignity for every human being on this earth?

I do not know whether I will be still alive when this question will be asked. Nevertheless, as a Christian I know that I will have to face it because it is an eschatological question: "Truly I tell you, just as you did it to one of the least of my brothers and sisters, you did it to me." (Matt 25:40). If we discuss poverty and exclusion as rising challenges in European countries, we will have to be aware that the horizon in which we discuss these questions is the horizon of creation. The world was created by the one God who is the giver of life, who sustains us every day, and to whom we are all accountable.

The knowledge of our souls about this accountability leads to a deep feeling of responsibility for this world. I will sketch out what this responsibility entails by

reflecting about the three themes which form the title of my lecture: Civil Society – Welfare State – Diaconia. These three terms express a sort of conceptual framework which may generate possible answers to the challenges of which the history books will recall our times. Whether the history books will report that we were ready and able to respond to these challenges might very well depend on how we relate these three terms and the praxis behind it to each other.

Within this framework, *civil society* will have to play a role, as all organized efforts to overcome poverty and marginalization will require responsible individuals who understand themselves as citizens. That is, individuals need to see themselves as members of a commonwealth which reaches beyond the pursuit of private happiness. The *state* will have to play a role in it as the state represents organized and routinized side of the equation as well as reliable forms of mutual solidarity. This is also supposed reflect an understanding of human dignity as an inviolable human right rather than something granted by an act of charity. And finally, *Diaconia* will have to play a role as well, since neither civil society nor state can generate themselves the sources from which they live. The infrastructure of street lights does not illuminate the streets yet. It needs the energy to light the lamps. Diaconia is a vital source of energy for the infrastructure of assistance and solidarity which state and civil society provide.

But how can civil society, welfare state and Diaconia relate to each other in a way that optimizes the potential for the development of a good society? As we will see, the way they are related to each other is crucial for opening international perspectives for development.

I will first explore the concept of civil society by discussing very different interpretations of the same term. After clarifying my own understanding, I will look at its relationship with the modern welfare State and present new evidence for the welfare state's strength. Then I will explore the contribution which diaconia can make to its future. Finally, I will give some guidelines for a Public Diaconia in Europe.

What is “civil society”?²

The term “civil society” has experienced an impressive career in social sciences and far beyond in the last decades.³ At the same time it has been increasingly used as a weapon in the political debate. Thus, we have to face two dangers: Emphasizing the role of civil society – this is the first danger – can be a rather empty theoretical claim. The claim is so general that it does not really say anything anymore. But it can also – and this is the second danger – be introduced into the political debate to support a certain agenda that comes from other motives. In this case we face a

strategy to simply use a key word from the debate in social sciences and philosophy that carries the promise of a wide consensus as a way of persuading others to adopt a certain agenda. Therefore it is important to be more specific what one means if one uses this term.

Even though it has been reintroduced into the political debate only relatively recently, the term has a long history going back to the antique political theory. Its roots lie in the aristotelic *politike koinonia*, a communal sphere of politics which was translated into Latin with the term “*societas civilis*”, and later was transformed into “*société civile*” or “civil society”. Until the 18th century the term basically meant the sphere of the state. Its modern profile developed only in the revolutionary changes that led to what we now call modernity. This included, among other things, the differentiation into different societal spheres and the development of a public sphere which increasingly filled the space between the individual on one side and the state on the other side. The Scottish moral philosopher Adam Ferguson in his “*Essay on the History of Civil Society*”, as early as 1767, placed the civil societal discourse between market and state. A society which is more and more oriented towards the market – says Ferguson – needs civil taming to prevent the pursuit of personal interest from being the only capital in society.⁴ This early warning against the totalitarian tendency of the market could not be more timely than today. It signifies one use of the term “civil society” which is a corrective to the market rather than a servant.

This leads us directly into the politics of the use of the term “civil society” today. I will show what I mean by that when I describe two different understandings of the term which we can find in present political debates. I call the first one the “economically liberal understanding” and the second the “communitarian liberal understanding”. The economically liberal understanding is primarily directed against the activity of the state in economics and social policy. Its theoretical roots lie in the liberalistic theories of the 18th century which argue against the intrusion of the state in the sphere of a market driven economy. This type of “civil society” argument was revitalized in the 80s by the Eastern European reform movement fighting against a state which was not only dominating the political but also the economic sphere. Liberation from communism meant also the revival of the activity of the free entrepreneur in the economic sphere. Thus, making use of his economic freedom rights the individual could thereby help develop a free market economy that would lead to prosperity for everybody in the long run.⁵ This anti-etatistic use of the term “civil society” was warmly received by those political forces in the Western societies which had for a long time argued against the strong role of the state in

modern welfare states. This idea now found new arguments for the responsibility of each individual to take care of their own lives and for an assistance of the poor which was based more on private initiative rather than on legal entitlements to be guaranteed by the state. Thus, the term “civil society” gained special prominence in the party program of the German Free Democratic Party which has been the driving force of free market economics in Germany. Individual rights and personal initiative are the main characteristics of this interpretation of civil society.

The liberal communitarian interpretation takes a very different path. In this interpretation “civil society” is a programmatic term for a renewal of democracy along the lines of solidarity and participation. Its historic roots are manifold. One of the most quoted witnesses is Alexis de Tocqueville’s theory of free associations between state and individual gained from his study of American political and communal life in the 19th century. The most well known advocate of this interpretation is the German philosopher Jürgen Habermas. Civil society in this view is not seen as a legitimization of the reduction of state activity in the social welfare of its citizens. Quite the opposite, civil society can even uncover deficits in this activity of the state. Civil society includes voluntary associations, networks, initiatives and social movements, which can be sensors for deficient political developments. According to Habermas, they sense the effects of societal problems in peoples’ private lives, they then take such problems up, amplify them and carry them into the sphere of public debate.⁶ Their function is not to protect market actors from outside intrusion but to be a voice for those who do not have the political or economic power to make sure their concerns are considered in the political process. Civil society, in the liberal communitarian sense, therefore protects especially the vulnerable and marginalized, but we can also say, it potentially protects the interests of nature, which are so often ignored in the dominant paradigm of economics, especially now within a global horizon.

It is interesting how the place of religious communities has shifted in Habermas’ thinking in the last decade. In his former theory of civil society, the churches as the institutional voices of religion are put in a row with other associations like sports clubs, interest groups or leisure activity groups – a diagnosis which has led Michael Welker to see grave deficiencies in the analysis of reality and grave theoretical deficits in Habermas’ theory.⁷ But more recently Habermas started to appreciate the special value of religious communities as public agents in a democracy.

Habermas now goes beyond the argument which is normally connected with secularization theory. That is, according to which a modern liberal state has to base its political decisions purely on reason instead of faith. He speaks of a “post-secular

society” which is in danger of losing a scarce but very important resource: a sense for the meaning of life (“Sinn”).⁸ Therefore, the civil public has to develop a new sensitivity for the potential of religious traditions to open up resources for such a sense for the meaning of life. Habermas describes a kind of “osmosis” of reason and faith.⁹ Both have to be open to each other. Each has to try to understand the language of the other.¹⁰

Habermas’ new interest in the public role of religion is motivated by more than just respect for people who integrate faith and reason. There are *philosophical* reasons for learning from religious traditions: Holy scriptures and religious traditions have kept alive intuitions of mistaken life and redemption from such mistaken life. Thus, they have a hermeneutical function for society as a whole. Religious communities, as long as they avoid dogmatism, can help society to develop sensitivity for misdirected life, for societal pathologies and the deformation of societal relationships.¹¹ Habermas speaks of a “complementary learning process”¹² in which secular citizens learn from the unique potential of religious traditions and religious people show readiness to engage in a critical dialogue with the secular public based on reason.

Of course, this presupposes overcoming an exclusive understanding of modernity according to which religious convictions are a relic from archaic times.¹³ Freedom of religion – in such a mindset – is not much more than a legal expression of something like a World Wild Life Fund activity for endangered species.¹⁴ Habermas affirms that it is unreasonable to reject *a priori* the thought that the world religions have a place in modernity because their cognitive value has not been fully redeemed. It cannot be excluded that they harbor a semantic potential which can inspire society as a whole.¹⁵

These cautious phrases show that we cannot attribute to Habermas a conversion to personal piety as a result of wisdom of the old age. He remains the philosopher of enlightenment skeptical of any but rational arguments. But he takes the enlightenment one step further by leaving the possibility open that religious contributions to the public debate can be a source of new insights for all people of good will rather than only for those who share their specific religious views.

What I have shown in the work of Jürgen Habermas can also be shown in the development of the work of the American philosopher John Rawls. Other than many interpreters have claimed, for him, at least in his later writings, strong religious or philosophical convictions are not to be banned to the private realm. On the contrary, as long as they are compatible with the overlapping consensus that is expressed in the constitution, they can be something like life-givers to pluralism

in a democratic society. For Rawls, such comprehensive doctrines, whether they are religious or non-religious, are the “vital social basis” of reasonable political conceptions, “giving them enduring strength and vigor.”¹⁶

These contributions should normally be presented in a language that is understandable to other traditions as well. But Rawls also sees a place for biblical language in public. He explicitly stresses the value of the public use of the biblical parable of the Good Samaritan, and adds: “...citizens who cite the Gospel parable of the Good Samaritan do not stop there, but go on to give a public justification for this parable’s conclusions in terms of political values.” In a footnote, especially interesting for theological ethicists, Rawls explicitly confirms and acknowledges the parallel between his principle and the Catholic option for the poor.¹⁷ These examples make very clear that Rawls is far from conferring religion to a private realm. On the contrary, he sees reasonable and comprehensive those doctrines of religion that act as viable and precious agents in the public culture of a democratic society.¹⁸

What we have now seen is something which can hardly be overestimated in the development of recent intellectual history. The two most influential philosophers of our times have reached a conclusion where they clearly acknowledge the public role of religion as a source of vitality for a democratic civil society. At the same time, they also make clear that to fill this role requires the development of a theology which is compatible with the idea of public reason as a reference point for all agents of civil society.

We can draw two conclusions from exploring the concept of civil society and the role religious vices play in it:

First, it is clear that from a Christian ethical point of view, with its widely shared emphasis on solidarity, civil society must be understood in the communitarian liberal sense. The misuse of the concept to lower the levels of reliable state guaranteed solidarity cannot guide diaconical concepts of civil society.

Second, pluralistic democratic societies do not only allow but also need the contribution of religious communities and organizations. A strong role of diaconical services of the churches is certainly not an obstacle for the development of a vivid European civil society. Quite the contrary, there are good reasons to believe that it can even strengthen such civil society in Europe.

As we now turn to the idea of welfare state, it is important to be clear that we can neither put its fundamental value into question nor put it against the role of civil society.

The Relevance of the Welfare State

The welfare state has been under considerable attack in the last decades worldwide. The reemergence of neo-liberal politics in the early 1980s was especially vividly orchestrated by the policy of Margret Thatcher in Great Britain and the Reagan administration in the USA. The positive image of the welfare state which earlier was nurtured by Roosevelt's New Deal in the United States and the success of the social market economy in Germany, as well as the Scandinavian success story, declined. Welfare activities of the state were now often seen as barriers to developing a civil attitude oriented towards self reliance and independence of state assistance. Poverty was seen as something which was – in many cases – rooted in a lack of personal effort and the will to take one's future in one's own hands. Reforming the welfare state – and in many cases this meant cutting it back - became one of the most promoted political virtues of supposedly "modern" statesmanship represented even by Social Democrats like Tony Blair and Gerhard Schröder □ the Schröder-Blair-paper is only one expression of it.

These political developments in the Western world coincided with the radical economic transformations of the former Eastern Block countries after the fall of the Berlin wall. Economic reforms there were based on a radical free market approach which damaged the authority of the European welfare state idea even more. Meanwhile, it has often been analyzed by leading economists how damaging some of these reforms were economically.¹⁹ They certainly missed the chance to integrate Middle and Eastern Europe into a possible new European welfare state. The political trend during this time of transformation, and after the end of communism, had long term consequences in the mentalities and the social climate until today. The Church Cooperation for the Yearbook on Social Justice 2010 on Rich and Poor in Europe has therefore argued in its common statement:

"It is therefore problematic in terms of social politics that most governments of the new EU member states incline – because of skepticism towards the state arising from state socialism – to neo-liberal views, and are attempting in the mean time to push these through decisively."²⁰

And the church statement argues for a role of civil society in this situation which moves very much along the lines of what I have called a communitarian liberal understanding of civil society:

Creating "the basis for a sustainable combating of poverty requires the mobilization of public support and thus of civil society in all the EU member countries. This includes reaching a fundamental agreement in civil society about the mandate, structure and resource equipping of the welfare state. In this regard there are still

*considerable differences between the old and the new EU member states. The danger is that competition between the EU countries and the marginal economic position of the new EU members will be reflected in an East-West split in the civil society. Thus organisations of civil society in the old EU countries are pressing for the protection of achieved social standards and their further development, while some agents in the civil societies in the new EU member states are hoping for better development prospects for their country through a lowering of standards in the old member countries.*²¹

The basic idea of a dynamic but also socially balanced economic future for a common Europe has been advocated by the churches in the public debate for a long time. As Sylvia Losansky has shown in her excellent dissertation regarding the contribution of the churches to social cohesion in Europe, published that year²², it was especially the diaconical institutions and organizations which lobbied for this idea in many concrete interventions at the European Commission and other European political institutions.²³ Yet there are still substantial obstacles to be overcome.

There is a good chance that advocacy for a whole hearted “Yes” to a social framework for market economies in Europe can get new support from a book which has been widely acknowledged in the English speaking world but not fully realized in its potential in Germany. British economic historian Richard Wilkinson and health economist Kate Picket published a study on the effects of equality or inequality in countries measured by the happiness and satisfaction of their citizens²⁴, which could become an empirical classic corresponding to the famous philosophical theory of justice by John Rawls.²⁵ The Guardian called it “the maybe most important book of the year”.

Wilkinson and Picket analyzed all the available empirical data to find out what kind of effects do economic inequality has in societies. They could show a clear correspondence between the extent of inequality and the extent of social and health related problems. The graph showing this correspondence begins with Japan with the lowest extent of societal inequality and the least amount of social problems and ends with the USA with the highest extent of societal inequality and the highest amount of social problems.²⁶

Psychological disorders are five times more common in societies with especially high inequality levels than in those with especially low inequality levels. In the frequency of imprisonment the rate is also five times higher. With obesity the rate is six times higher and with murder it is even more prominent. It is clear that the effects of inequality do not only hit the poorest but large parts of societies.²⁷

Wilkinson and Picket can show that it is not the absolute level of wealth which

decides people's satisfaction and happiness but the amount of equality. People in poor countries with high equality levels – which means a low Gini coefficient – can lead a better life than more wealthy people in countries with high inequality levels.

Especially interesting are their findings about the effects of more equality on the privileged: Different from what one could expect, they profit from higher levels of equality as well. More equality led to considerable advantages also for the people in the richest and most well educated quarter or third of society.²⁸ Whether they compared different countries or different states of the United States of America, they always found that large majority of the society profited from more equality.²⁹

With increasing levels of wealth in a society the absolute level becomes more and more irrelevant. Both in measuring life expectancy and happiness, Wilkinson and Picket found that in the beginning phase of economic prosperity the gain is considerable. However, the more wealthy a country gets the less additional happiness can be measured. The graph shows a steady level of happiness beginning at an average income of 25.000 Dollars. Even if this point of beginning steadiness will increase in the future, it is remarkable that additional wealth does not show more happiness gains.³⁰

Let me add one more relevant result: Wilkinson and Picket could not see any significant difference in happiness levels whether equality gains came from redistribution or from an equal primary income structure. The state of New Hampshire has a low tax level but a high income equality level. Vermont has the highest tax level of all U.S. states. Yet both Vermont and New Hampshire belong to the best at the U.S. American index of social and health related problems. New Hampshire is the first, Vermont is the third.³¹ This finding could mean that for the inclusion of people in society the question whether this is achieved by higher wages or by more equal redistribution by means of taxes is less relevant than one would expect.

I think we can draw a clear conclusion from these empirical findings: The continued criticism of the welfare state and the economically liberal policies which resulted from it, have generally led to an increased level of inequality. These policies have therefore failed. Wilkinson and Picket have shown convincingly that policies which lead to more equality are to be preferred even from the viewpoint of the privileged segments of society. Equal opportunities and equal material participation must be the goal of policies which serve the common good. If inequalities cannot be prevented by market elements such as higher wages also for the low income segment of society, they must be fought by redistribution, for example through the tax system. Both possibilities seem to work.

Wilkinson's and Picket's book carries the promise to change the political dis-

course in European societies struggling with the future of their welfare systems. It gives strong support to those who envision a unifying Europe in which social balances and the cohesion which comes from it is one of the most important goals. Civil society and governments are to engage together in a process which makes this vision come true.

The Church Yearbook for Justice memorandum emphasizes: *“If social justice is to become the standard, we need a democratic and rights-based welfare state in European perspective and a positive ethical evaluation of the activity of the state for the common good, for humanity and for justice. The churches in Europe ought therefore to be encouraged towards a new assessment and further development of the nature of a European welfare state.”*³²

My explorations have shown the wisdom of this statement. What role can Diaconia play in this process?

The Role of Diaconia

The role which Diaconia can play in this process will depend to a large degree on the way it defines its position in society. I see three possible models which I will briefly describe and discuss.³³

The first model is an understanding of *Diaconia as a function of society*. This model gives the task of helping people the clear preference over the visibility of the character of Diaconia as an integral dimension of the church. Christian faith means above all love of neighbor in society as a whole. The fact that it is religiously motivated may play a role for its strength and persistence. However, there is no need to make it visible in a society which is more and more secular and does not understand Christian religious language anymore. Diaconia, in this perspective, is “practical Christianity”, that is, lived service to the neighbor. Close cooperation with society and its political institutions is not a problem but rather a virtue.

This model has remarkable credentials in theology. The most famous example is maybe Dietrich Bonhoeffer’s idea of a church for others and its corresponding vision of “Christianity without religion”. No matter whether Bonhoeffer is correctly interpreted in this way, this model expresses important traditions of the Bible authentically. The Good Samaritan does not make any confessions or asks about religious affiliation, he simply helps. And those whom Jesus calls the least of his brothers have been helped by people who didn’t even realize that it was Jesus himself whom they encountered in the hungry, the naked and the sick.

Nevertheless, this model is not fully convincing. First, in many contexts in Europe and elsewhere there is no real empirical evidence for the form of secularization

theory which sees religion on the decline. New research has shown the constructive role religion can play in public.³⁴ Second, there are strong traits in the biblical tradition which emphasize the publicity of the gospel. It is not an *adiaphoron* that Jesus is the teller of the Samaritan parable, but indispensable for its understanding.

This aspect is put in the center of a second model which I call Diaconia as *contrast society*. This model is strongly inspired by the discipleship of Jesus and sees the task of Christians today in the effort to be a community which realizes its call to be the body of Christ as authentically as possible. Since assisting and helping those in need was one of the most characteristic traits of “the way of Jesus”, it is clear that the existence of the church today in the world must be shaped by Diaconia. One could say: the church does not *have* a Diaconia, the church *is* Diaconia. In order to not compromise its witness, Diaconia as contrasted to the society is distant from the state and does not cooperate with the state. The rules which such cooperation implies are in tension with diaconical existence. Any joint ventures which would for example mean a governing decision introduced by market considerations and generated by the necessity of being refinanced by the state, and therefore according to market prices, are unacceptable. Diaconia as contrasted to the society would therefore never keep the system of partnership with the state which we have in Germany, because it makes the church and its Diaconia a slave of economic considerations. The alternative it offers are small scale parish based diaconical services which would have a strong volunteer dimension and which would live strongly from faith commitment and show it publicly.

This model is attractive because it seems especially close to the biblical diaconical mandate of the church. And whoever listens to the discussions on working conditions, minimum wages and refinancing necessities here in Germany, will feel a certain attractiveness of Diaconia as contrast society.

However, the support of diaconical work of the church by the state which would be seen as a Babylonian captivity of Diaconia in this model can be seen as a big chance as well. Even if compromises have to be made, there is no doubt that wide spread diaconical services by the church, which reach many people and which thus help many people, can be a way of witnessing the gospel of Jesus who did not address his message only to a small circle but to all people. Diaconia as contrasted to the society reminds us of the radicalism of the gospel. That has to be cherished. And yet, this model is danger of not putting people in the center of diaconia activity. Rather, its protagonists may fall into trap of seeing only their own image as perfect Christians.

The model I will argue for is a third model. I call it “Public Diaconia”³⁵. It takes

seriously the fact that society has become pluralistic. Neither are religious orientations self evident nor are they, where they may exist, necessarily based on Christian faith. However, in the perspective of Public Diaconia the consequence cannot be that Christian witness should be kept secret in favor of practical help. On the contrary, Diaconia develops its power exactly in the unity of religious authenticity and practical love of neighbor. In a society in which a Christian profile cannot be an automatic proof of authority anymore, the unity of service and its spiritual basis becomes all the more important factor for the authenticity of church and Diaconia. The possibly favorable effect of such authenticity for the success on the market may be at least mentioned, even if it cannot be the primary motive.

Such model of public Diaconia, in its public presentation, needs to be bilingual. It must show where it comes from through the use of biblical narratives and recalling the traditions of the church. At the same time it must make it plausible in secular language why these traditions make sense for all people of good will and are worth living for. This second language can be a vital basis for cooperation with other groups and initiatives of civil society. For example, the secular concept of human dignity can be an alternative language for what Christians see as the creation of human being in the image of God. Networking in civil society on the basis of such bilingualism is an integral dimension of public Diaconia. It reflects God's love for the whole cosmos without denying its basis in Christian faith.

As we have seen, diaconical service has an indispensable political dimension. Therefore churches need civil society in their diaconical service work and civil society needs churches as a powerful agent in the public realm. There is hardly any field in which this is as evident as in the debates about the future of the welfare state, especially relevant in the visions of a unifying Europe.

I will therefore conclude by giving eight guidelines for the role of Diaconia in the ongoing processes of transformation in Europe which follow from my idea of Public Diaconia.

Guidelines for a Public Diaconia in Europe

1. The basis of a strong role of Diaconia in the unifying Europe is its authenticity. The church and its Diaconia must live what they preach. To be sure, they will never live up to their own moral visions. Nevertheless, they must always self critically examine their own practices in light of these visions and make changes where necessary and possible. Then they have the full right to publically advocate their visions and voice the criticism of present social and political structures which emerge from such visions.

2. In Europe churches play an important role in civil society. While political and legal decisions of importance have been, and are being made, in Europe, civil society has not developed vital structures that concern the entire European. The church with its common basis in Christian faith that reaches beyond national borders must become the engine of developing civil society in Europe and advocating a just participation of all European citizens in the economic and social processes. In this manner it can be a witness for the biblical option for the poor.
3. A strong spiritual foundation in Christian faith and an open minded cooperation with other religious and with non-religious associations of civil society is not a contradiction. The primary goal of diaconical activities can never be the promotion of the institutional interests of the church and Diaconia associated with it. Nor is the goal conversion of as many people as possible to Christian faith. The primary goal of Diaconia is a radical commitment to the hungry, the thirsty, the naked, the strangers, those in prison or the sick (Mt 25). Only if this radical commitment to *people* rather than potential *members* is visible, will Diaconia be the light of the world and the salt of the earth.
4. Diaconia in Europe aims at generating inclusive and respect based structures for everybody as well as socio cultural mentalities which support and express them. These structures of inclusion and respect must reach beyond Europe and support a development which leads to a life in dignity for every human being on this earth. The further development of solidarity within Europe must be seen in the context of the development of worldwide solidarity. How we treat refugees at the borders expresses how far we are with regard to respecting human dignity for every human being.
5. The model of welfare states is an important basis for creating such structures and therefore has to be further developed. Just participation for everybody includes the encouragement of both personal responsibility and solidarity. As Catholic Social teaching has always rightly emphasized, subsidiarity must always be interpreted in the context of solidarity. Subsidiarity is therefore gravely misunderstood if it is misused to justify cutting social budgets. Civil society cannot replace reliable structures of assistance guaranteed by the state. Living in dignity is not a result of charity but it still is a human right. The churches must therefore resist being misused as a replacement for welfare state structures. The goal of such structures which Diaconia has to support with its services is not dependency but empowerment.
6. Public Diaconia includes strong institutional structures of Diaconia. But institutional expansion can never be an end in itself. Diaconia is not primarily a

corporate transnational player on a lucrative social services market but an embodiment of the crucified Lord. The question whether transnational diaconical activities make sense must be judged according to their value for those in need of assistance. Local, regional or national church activities have preference over transnational activities of large diaconical institutions. Such institutions can be midwives for building up structures of Diaconia elsewhere but the goal must be contextual self governance.

7. Parish based grass roots Diaconia and institutional Diaconia must acknowledge, support and inspire each other. Well developed diaconical institutions can be an expression of Jesus' call to serve others, because they are the expression of long time historical experience with how to best organize help and assistance, and because over the time they have grown effective in their use of resources. The waste of resources is indeed nowhere in the New Testament seen as a virtue; therefore, effective use of resources is included in the mandate for diaconia. However, the logic of economic effectiveness on the market can never develop a self-enclosed dynamism in Diaconia. It must strictly serve the interests of those in need. Parish based grass roots Diaconia, because of its closeness to people's daily problems, can be a constant reminder of this mandate. Still, parishes can make use of organized institutional Diaconia where the necessary assistance goes beyond their possibilities.
8. Both those who *offer* help – the peacemakers, the merciful and those pure in spirit and hungry for justice as well as those who *need* help, the poor, the suffering and those who are persecuted for justice are blessed by Jesus. This community of the blessed is the basic source of strength for Diaconia. The equality in which it is based is a gift from God. Its response is expressed in *hope, love and faith*. Diaconia is an affirmation of *hope* in the experience of misery, it is a witness to the abundance of God's *love* in a struggling world, and it is a consequence of a *faith* which celebrates this abundance in the soul. That is why it is worth reflecting on Diaconia, working for Diaconia, live with Diaconia or even devote one's live for Diaconia.

NOTES

- 1 Collins, F. (2006), *The language of God*, New York et al., 2f.
- 2 In this paragraph I draw on Bedford-Strohm, H. (2011), *Public Theology of Ecology and Civil Society*, in: C. Deane Drummond/H. Bedford-Strohm (eds.), *Religion and Ecology in the Public Sphere*, London, 39-56.
- 3 See Soosten, J. v. (1993), "Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit (Literaturbericht), in *ZEE*, 37, 139-157.
- 4 Ferguson, A. (1988), *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt, 289.
- 5 See for this understanding Gellner, E. (1995), *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- 6 Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt: Suhrkamp, 443.
- 7 Welker, M. (1995), *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 23f. Other sources of a similar critique can be found there.
- 8 Habermas, J. (2001), *Glauben und Wissen*, Frankfurt: suhrkamp, 29.
- 9 Ibid. 15.
- 10 Ibid. 22.
- 11 Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* Frankfurt: suhrkamp 2005, 115. Also in: Habermas, J./ Ratzinger, J. (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder: Freiburg/Basel/Wien, 31.
- 12 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 116.
- 13 I have described Habermas' own development in that respect in: Bedford-Strohm, H. (2007), *Nurturing Reason. The Public Role of Religion in the Liberal State.*, in *Ned Geref Theologiese Tydskrif*, 48, 25-41.
- 14 Habermas speaks of cultural protection of the environment ("kultureller Naturschutz für aussterbende Arten", *ibid.* 145).
- 15 *Ibid.* 149.
- 16 Rawls, J. (1999), *Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Cambridge: Harvard University Press, 592.
- 17 Rawls, *Collected Papers*, 594, footnote 55. This parallel was one of the central reasons for my own account of the convergence between Rawls' theory and theological ethics (Bedford-Strohm, H. (1993), *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 306).
- 18 As far as I can see, the only theologian who has really honored this endorsement of the public role of religion by Rawls is Ronald Thiemann in his brilliant book *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* (Washington D.C.: Georgetown University Press 1996), esp. pp.80-90, where he gives a thorough and sharp account of Rawls' development in this respect.
- 19 See Stieglitz, J. (2002), *Globalisation and its Discontents*, New York.
- 20 *Church Cooperation for the Yearbook on Social Justice: A Priority for Social Integration in Europe - not to Sacrifice the Combating of Poverty to Competition. A Church Contribution to the Discussion for the European Year 2010 For Combating Poverty and Social Exclusion*, in *Poor Rich Europe. Overcoming the New Split Between East and West (Church Yearbook on Social Justice IV)*, Oberursel (2010) Part I, 4.
- 21 *Ibid.*, 6.
- 22 Losansky, S. (2010), *Öffentliche Theologie in Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa (Öffentliche Theologie 25)*, Leipzig.
- 23 *Ibid.* 368-419.
- 24 Wilkinson, R./Picket, K. (2009), *The Spirit*

- Level. Why More Equal Societies Almost Always Do Better, London 2009; dt.: Wilkinson, R./Picket, K. (2010), Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind, 2. Auflage, Berlin.
- 25 This assessment originally generated from a phone conversation with my colleague Peter Dabrock who directed my attention to the book.
- 26 Wilkinson/Picket, dt, 34 and 200.
- 27 Ibid. 208.
- 28 Ibid. 213.
- 29 Ibid. 213f.
- 30 Ibid. 22.
- 31 Ibid. 271.
- 32 Yearbook, p.6
- 33 I have already described these models in: Bedford-Strohm, H. (2008), „Die Bedeutung der Diakonie in der Perspektive öffentlicher Theologie“, in Von der „Barmerherzigkeit“ zum „Sozial-Markt“. Zur Ökonomisierung der sozialdiakonischen Dienste (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 2), Gütersloh, 19-32.
- 34 See José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994, 11-39.
- 35 For the historical roots in Germany see Kehlbreier, D. (2009), Öffentliche Diakonie (Öffentliche Theologie 23), Leipzig.

Theological Profile of Christian Social Services

Johannes Eurich

The theological profile of Christian social services has become an issue again in clerical social work and in the Church. In this context two questions are playing an essential part: (1) How can the relationship between professional social work and Christian charity be defined? Do all staff members of a Christian social service institution have to be believers to be able to carry out a Christian social service? Is there a specific Christian pattern of adjuvant actions, which differs from other professional social action? (2) How does economic reasoning comply with Christian charity? Can you charge for a service that you do out of love? Does the implementation of competitive elements in the social field contradict Christian fundamental beliefs?

Today Christian social services of parishes or independent institutions have to face up to these issues, because they are all affected to a lesser or greater extent by economic thinking subject to their sphere of activity. First of all, I shall address the friction between economic thinking and Christian beliefs. Of course, there is some common ground between both of these fairly opposite perspectives. This common ground, however, should not be emphasised too soon, in order to be able

to recognise the fundamental differences and to deal with them in an appropriate manner. In a second step I am going to elaborate on mediating approaches and shall demonstrate where Christian social services can develop a theological profile. This will be followed by the last chapter where I shall introduce three models as to how social work and Christian belief can be correlated. The various models already give an indication that an ideal way does not exist. There are, however, approaches which can be selected to strengthen the theological profile of diaconia.

I Christian charity and economic thinking

Theologically diaconia stands for Christian charity and, as a consequence, the care for my neighbor, for solidarity with the underdog, compassion towards and the option for the poor, and a fair arrangement of living conditions for all. In economic thinking it is about the allocation and application of limited resources. From a market economy perspective it manifests itself in rivalry and competition, success or failure, pursuit of profit, the seeking and realising of one's own advantage, and in the hidden hand of the market by which goods are distributed and the corporate good increased. Fairness from a market's perspective has always been demonstrated through performance, which usually sorts out and leaves those behind that cannot keep up with common performance standards. I am quoting an expert on business ethics, Dr. Thielemann from the University of St. Gallen: "The answer to the allocation issue as to how much goods, services and care the parties thereto receive is therefore clear: They receive exactly as much as they can enforce, and they give barely as much as is in their interest. And what is left over from genuine solidarity? The answer is: Nothing." (Thielemann 1999, 2).

In diaconia, however, and seen theologically, it matters exactly to act in solidarity with an eye on those who are marginalised and sorted out, so that they will be included again and provided for and can participate in society. "Through the path of Jesus Christ, the parish is also given norms and criteria. Hence the Church has been given a place beside the weak and the powerless" (Ständiger Theologischer Ausschuss des Kirchenkreises Siegen 1996, 129-131). The weak and the powerless, however, are the disturbing factors of any market developments. They have to be looked after to maintain social peace. There is no room for them in the market itself (the situation of the unemployed shows this clearly). In terms of Christian social services we can also ask ourselves: How can these two go together – on one side an achieved charity service for a needy person which may not take place under a rigid time pressure, when attention and appreciation ought

to be communicated, – on the other side the economic factor of time-efficient use of cost-intensive personnel?

Christian charity and a buyable service seem to be contradictory, Christian love shall come from the heart, on its own and, of course, free of charge – and not be sold over the counter for money. One of the challenges surely just has to do with these splits when Christian social services are drawn up (cf. Eurich, 2005). The stronger the impact of economic governance is on the provision of social service, the more, however, the diaconal fundamentals of a provider are offended. A German director of Caritas says: "The more customer satisfaction by the client and efficiency as well as effectivity by the cost unit are becoming the prime criteria, the less value orientation can be implemented in the specific design of the offered services". (Manderscheid, 2003, 81). When social service characteristics become more product-oriented than relationally-oriented, (as is stated in the EKD study "Social Service as a Chance", no. 25), when in the course of product-orientation a quality connotation determined by economic efficiency and effectiveness will become the steering criterion, and when these economic criteria dominate the value-orientation, the question of the diaconal profile under market conditions is above all a question of the self-conception and the focus of diaconia. In other words: How can diaconia remain faithful to its theological fundamentals when economic thinking is undermining or marginalising exactly these fundamentals of implementing services? I am further sharpening the situation: What is the core of diaconia? Is it a highly efficient service company among other services or a specific orientation of a Christian provider? Does it bring this orientation into business as a marketing gain but could eventually remain in force without this specific orientation because of the professional quality of its service? Or is diaconia truly diaconia only when Christian fundamentals rank foremost and are brought into effect in its organisations? If the latter is affirmed, then it must also be clarified, as to how the Christian social service as such, which is featured by a high professional quality (e.g. in nursing or in the youth welfare services), can be characterised as Christian. From my point of view, to enquire after the theological profile means to enquire after the theological identity of the Christian social services.

2 The conveyance of diverse perspectives

How can these diverse areas be brought together now? Gerhard Schäfer points to the fact that the endeavours about a theological groundwork of diaconia are as old as the history of the Innere Mission¹ (Schäfer 2005). In this process the In-

ner Mission has always had to do the splits of having to principally legitimise its worldly acting on the one hand, and to pit the concrete context of acting against the theological legitimacy on the other hand. Let Jürgen Moltmann be quoted as an example of one of the many-faceted theological correlations of diaconal acting: "Without the kingdom-of-God perspective, diaconia will turn to a love bereft of ideas which does only compensate and atone for something. Without diaconia, the kingdom-of-God hope will certainly become a loveless utopia full of demands and accusations. In theological practice it depends therefore on referring the love on the hope and the kingdom of God on the alleviation of the concrete misery. Without the kingdom-of-God hope diaconia loses its Christian purpose and becomes, in theory and practice, a part of the facilities of the social welfare state". (Moltmann 1984, 20). The problematic nature of the normative qualification of the diaconal practice becomes clear in this citation: Admittedly, the kingdom-of-God hope thus offers an evangelical interpretation background for Christian social service work, but the question remains, as to how this interpretation background can provide structures and dissociates itself from other social service providers. Insofar we have to agree with Gerhard Schäfer that patterns for supporting theological arguments frequently have the disposition to ascertain theologically and to determine Christian social service institutions with regard to their constitutional structures (confer Schäfer 2005). However, they hardly give a handle to significantly regiment key processes for Christian social service organisations. A Protestant hospital, which has to be economically managed in accordance with closely monitored budget measures of the Diagnosis Related Groups, needs to shape the organisation of the personnel placement, the occupancy rate of surgery rooms and beds as well as the laundry, cleaning and food services. This is comparable with every non-denominational agent; no institution can operate in the red. Further efforts to show an evangelical profile may be demonstrated i.e. through visitor services in co-operation with circumjacent parishes and by implementing ethic commissions. Part of this profile could also be furnished through devotions, worship services, Church-based diaconal advanced training for the staff or Christian-oriented basic principle processes which, however, must rather be allocated to the "soft" and secondary internal processes. In the end, for some the question after all remains unanswered.

Concerning this matter, one has to ask critically to what extent this "proper discussion" is subject to a theologically questionable valuation model. That is, it assumes a diaconal legitimacy, only if a differentiation criterion is met. Is diakonia legitimate only when it distinguishes itself by being in contrast to other social service providers in a noticeable way? We can ask more radically whether the ethic dimen-

sion of healing, nursing, caring and educating as a contribution to the human and social design of a society in itself does not have – or at least can have - a certain implicit theologico-social dignity. This implicit theologico-social dimension must, however, be completed by the explicit "proclamatory" and "deictic" dimension. In this respect, Karl Barth opposed a speechless, insignificant diaconia when he wrote: "Welfare for the whole man. No matter how much is aimed at doing for him – what does it actually have to say to him?" (Barth 1974, 1024).

In this sense we have to differentiate between the acting, its context and its interpretative background. It would be an excessive demand to get out a genuine character of each activity, i.e. each youth service measure, each surgery, each nursing measure. The following applies to social caring: There is no specific Christian type of implementing a service. Colloquially it could be stated as follows: "A Christian way of wiping a bottom does not exist." Nevertheless, we have to adhere to the fact that a certain care measure bears a certain implicit theological dignity in itself. However, this cannot be discerned as obviously Christian. Accordingly, the theologian Knud Ejler Logstrup describes help as a "sovereign decision in the life of a human being". (Logstrup 1989, 6-7). Sovereign is the decision to help, because there is no final justification. Helping is something generally human, nothing specific Christian. When we describe Christian aiding out of Christian love as social acting in the external perspective, it is confusable with all other aiding. As such it remains ambiguous and confusable.

At the same time we have to take into account that there are ethic principles for acting which may not be abandoned by diaconia. There can well be a difference in an ethically awkward situation, for instance regarding the application of the Pre-Implantation Genetic Diagnosis. Here the dignity of human life is surely obligatory for diaconia. The interpretation of ethic principles like the human dignity, allows, however, a freedom of explanation. Therefore, also in order for actions to become interpretable, secondly, the interpretation background needs to be observed.

The interpretative background introduces the specific Christian view. With Christian symbols and with arrangements like devotions or through explicit indications, it makes the action comprehensible through Christian intention. Today this is schematised on a larger scale when an organisational culture is designed. To whatever extent it will be developed, the central bearer of the organisational culture is the staff.

Without the staff or even against the staff no organisational culture can be designed in a Christian manner. Here specific questions are to be answered, like as to how the Christian message can be communicated in an organisation, when

a section of the staff is living in distance to the gospel? Which Christian values are obligatory for the staff? What propositions exist in order to give advice and support for a Christian conduct of life? Examples for such proposals are

- religious impulses prior to committee work sessions
- religious signs and art in buildings
- worship services also within the context of further education
- spiritual coaching and retreats for staff members
- an annual programme about "spirituality"
- spiritual counselling in every condition of life.

For Christian social services the endeavour for the interpretation background of their actions is binding, in order to express the explicit dimension by means of these "soft" aspects.

Apart from the level of action and the interpretation background, contextual aspects which concern the structure and the frame of diaconal acting are constituent for Christian social services. A contextual aspect is that in Christian social services, in contrast to commercial providers, normally the primal intention of gaining profit is not pursued; however, the benefit to the public is crucial for them.

Therefore economic controlling criteria have to be equalised with theological-ethical criteria on a regular basis. The context also includes that the structure of diaconia is not reduced to single diaconal parishes or independent agents. Diaconal umbrella organisations have the substantial function of channelling the experience made by Christian social services on-site, thus generating demands noticed by all levels of politics, e.g. about issues concerning the development of the welfare state, the growing social disparity, or poverty. This function, occasionally described as "social advocacy", is a substantial aspect of the manifestation of life of diaconia which, again and again, will be theologically and biblically contextualised, e.g. by referring to the social security regulation in the Old Testament.

3 Classification models of social work and diaconia

Furthermore, and in view of the theological profile of Christian social services, the question is also to be answered, as to how the functional perspective of social work is to be combined with the Christian perspective within a specialised Christian social service organisation such as a care retirement home. This question concerns mainly the staff in diaconia who unites high professionalism with Christian belief. However, since in a pluralistic society Christian orientation can simply no longer be presupposed by all staff members of Christian social services, this question has to

be recognised as a problem which needs to be dealt with. In the following I would like to present three models as to how the Christian interpretation background can be referred to the action level (cf. Daiber 2006).

(1) Model A – The Christian motivation as fundament of social work

This model implies that there is a difference between social work and diaconia, namely because of the staff's Christian motivation. According to this, social work would become a figure of diaconal acting due to the Christian motivation of those who promote and practice it. Admittedly, the Christian motivation is undisputedly important for Christian social services. However, in this model it is super-elevated over against other social providers. If this model is taken truly serious, only two options exist: On the one hand we have to proselytise the personnel, in order for them – if this is not the case yet – to become confessing Christians. On the other hand one then may only recruit convinced Christians. But how can this be assessed? Against this model a whole range of reasons may be listed, starting from the pressure on the conscience of the personnel, via the difficulties of now having to confess one's personal belief at the workplace which in open societies is mainly understood as a private issue, right through to questions of a wrong comprehension of aid-motivations, which do precisely not or very seldom exist in the pure form (exclusively Christian love or selflessness), but rather – also with Christians - exist in hybrid forms. There is also a theological reason that speaks against this model: Even in the Christian justification of diaconia it is by no means obligatory that someone helps another human being out of a proclaimed Christian motivation. Of course, there are quite a number of Bible passages in the sense of Christian motivation, which can be quoted thereto, starting with the commandment to "love thy neighbour". However, there are also tradition lines according to which it is enough to support somebody in his distress or to give assistance without the helper being asked for his religious motives. One example is the story of the good Samaritan: In the parable we cannot find one single word with regard to the religious motivation. Merely via the link and frame story it is referred to the love of God.

(2) Model B – Diaconia as framework of action for social work

Model B understands the Christian fundamentals of diaconia as a framework of action, within which social work as part of diaconia is accomplished. Here the "Diaconal" joins up with the social legislation, the financial and other conditions of social work. It shapes buildings, starting from giving the buildings biblical names, via hanging crosses and religious pictures on the walls, to the provision of Church

facilities or devotional rooms. With respect to the staff members “diaconia” makes efforts to convey a basic knowledge of the “Christian faith” to them again, focussing on the education of religious theory, not on evangelisation. For the staff, it matters to know about the fundamentals of the Christian belief, in order to better understand their own organisation, to continue making its history and to act in its spirit.

(3) Model C – social work as diaconal acting

In model C social work is understood as diaconal acting, if it (the social work) undergoes changes to its content by integrating it into diaconal performance. This third model is undoubtedly the most pretentious one, since it tries to combine social work and diaconia in terms of content, whereas the leading role is going to fall onto the “diaconal”. Often, the professional requirements and the Christian cause are not set wider apart in any way. Nevertheless, today many professional standards do not include anymore a direct view to Christian contents. In fact, ideological neutrality is an important viewpoint, especially in social work. The foundation is human dignity with enshrined human rights. They constitute the basic standard of social work. Religious absorption is decidedly being commented against. However, the relationship between secular social work and the “diaconal” cannot be described as so contradictory. The conception of the dignity of man did also not arise without Christian contribution – this can be followed up well into the protocols of the sessions of the UN Commission which drafted the Universal Declaration of Human Rights after 1945. Accordingly, there is also an intersection with the Christian comprehension of the human being. This shows that we can discover a lot of similarities, especially in questions as to how we ought to deal with human beings. Behind different terminologies similar ethic fundamentals are often hidden or we come to similar ethic judgements. And if I may say this as an incidental remark: Here surely lies one of the most important future tasks of the Study of Christian Social Practice. That is, to make these intersections obvious and the shared convictions transparent, for Christian social service providers will increasingly participate in networks of civil society and therefore will have to cooperate with providers of other worldviews. In doing so, one of the strong points of Christian belief is the specific view of human being, which is well-founded in Christianity. This third model is undoubtedly the most pretentious one and requires a stronger theological profiling of Christian social services. It must also then be fed in public dialogue and possibly be connected with the equivalent secular perceptions. It is a difficult juggling act not to dilute the theological profile out of recognition in the process. At the same time, it opens Christian social services the path into the pluralistic society, thus obtaining a crucial link for its own continued existence.

NOTE

1 The "Innere Mission" is the name of the nationwide diaconal organization that was founded by Johann Hinrich Wichern in Germany in 1848/49 and is considered

to be the origin of modern diaconia in Germany (even though single Christian charity institutions existed before that organisation).

LITERATURE

Barth, Karl (1974): Die Kirchliche Dogmatik IV, 3, 2. Auflage. Zürich.

Daiber, Karl-Fritz (2006): Sozialarbeit — Diakonie. Anmerkungen zu einem nicht immer spannungslosen Beziehungsgeflecht, in: Studienbuch Diakonik, Band 2: Diakonisches Handeln diakonisches Profil - diakonische Kirche, hrsg. von Volker Herrmann und Martin Horstmann. Neukirchen-Vluyn, 96-108.

Eurich, Johannes (2005): Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung. Zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49, 58-70.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2002): Soziale Dienste als Chance. Dienst am Menschen aufbauen, Menschen aktivieren – Menschen Arbeit geben. Hannover.

Manderscheid, Hejo (2003): Was bedeutet Werteorientierung für die modernisierte Freie Wohlfahrtspflege? In: Hans-Böckler-Stiftung (Hg.): Freie Wohlfahrtspflege im Modernisierungsprozess: organisations- und personalpolitische Herausforderungen und Konsequenzen. Dortmund, 76-88.

Moltmann, Jürgen (1984): Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Neukirchen-Vluyn.

Løgstrup, Knud Ejler (1989): Norm und Spontanität. Ethik und Politik zwischen Technik und Dilettantokratie. Tübingen.

Schäfer, Gerhard K. (2005): Evangelisch-theologische Konzeptionen und Diskussionslinien der Diakonie, in: Günter Ruddat, Gerhard K. Schäfer (Hg.): Diakonisches Kompendium. Göttingen, 91-121.

Ständiger Theologischer Ausschuss des Kirchenkreises Siegen [Standing Committee of the Church District Siegen] (1996): Theologische Voraussetzungen kirchlicher Gestaltung im Kirchenkreis Siegen. Ein Beitrag zum Verhältnis von Ortsgemeinde und Kirchenkreis unter dem Gesichtspunkt zukünftiger gesellschaftlicher Entwicklungen, 2., durchgesehene Aufl. Siegen.

Thielemann, Ulrich (1999): Ökonomismus - Oder wie das Prinzip Markt sich der Lebenswelt bemächtigt. Versuch einer wirtschaftsethischen Werterhellung, in: forumEB, Beiträge und Berichte der evangelischen Erwachsenenbildung, Nr. 2, 5-17.

Reflections on the Theology of Diakonia

Kjell Nordstokke

Introduction

The installation of an archbishop is an ecumenical event,¹ and a strong symbol of the unity of the church, despite confessional and other differences dividing church traditions. The unity of the church is not first and foremost a question of church order and ecclesial structures. Rather, it is intimately related to a vision of the unity of human beings² and the church's ministry of reconciliation in the world (2 Cor 5:18). The Greek New Testament highlights the "ministry of reconciliation" (τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς). With regard to the unity of the church, this suggests that diakonia plays a central role in the reconciled communion of believers, and the church's mission for the healing of the world.

According to tradition, defending the unity of the church and the dignity and participation of the poor and marginalized is part of the bishop's oversight. In the Early Church, the deacon assisted the bishop in this task, and it was said that the deacon was his "eye and ear," bringing the concerns of those living on its periphery to the attention of the church leadership.

In the following "diakonia" refers both to the New Testament where the *diakon*-words appear close to 100 times, and to the contemporary use of this concept in ecumenical theology. I am fully aware of the difference between the two, as is the case with other biblical terms being used today. I claim, however, that the two are related and consider it a theological task to elaborate critically on this relation.³

Towards a theology of diakonia

Different approaches may be followed when developing a theology of diakonia. Since diaconal action always implies concretely responding to situations of suffering, need and injustice, such challenges should be analyzed and reflected critically. Throughout church history, this has happened time and again when Christians have been mobilized to take new and courageous action. Prophetic figures such as Francis of Assisi and Bartolomé de las Casas have inspired generations of Christians: the first because of his radical solidarity with the outcasts of his time, the second because of his bold defense of the indigenous people in the Americas. Fliedner and Wichern founded their institutions in response to what they had learned about the inhumane conditions female prisoners and homeless children

were subjected. The Lutheran World Federation was founded in Lund, in 1947, in the aftermath of World War II and in the face of the tremendous challenges posed by the millions of displaced people in Europe. The Federation's primary task was to respond to that challenge by taking responsibility for alleviating human suffering in war-torn Europe. This action was a clear witness to the fact that churches, previously divided by deep political and ideological differences, could work together in order to contribute to reconciliation and healing.

Many other examples can be cited of how specific needs and situations changed the church and its diakonia. Clearly, the church must always be sensitive to human reality, to what people experience and especially to what threatens human life and dignity. Jesus told his disciples to be sensitive and to react to human need. In the story of the feeding of the multitude we see how the disciples sensed that the people were getting hungry, but only reacted once Jesus told them to, "[...]; you give them something to eat" (Mt 14:16).

This is indicative of what we could call "spontaneous" diakonia. The story of the Good Samaritan shows us that the case of "a man was going down from Jerusalem to Jericho, and fell into the hands of robbers, who stripped him, beat him, and went away, leaving him half dead" (Lk 10:30). This story presents a challenge to all who happened to walk along that same road. As Luther says, there is no need for a Christian to invent good work; it comes to us in the form of everyday challenges.

Such challenges sometimes necessitate that diaconal action is organized, even institutionalized, in the form of hospitals, orphanages, homes for the homeless, aid programs for refugees, development programs, or projects for people living with AIDS, etc.

The theology of diakonia cannot ignore the challenges arising from suffering, need and injustice. That would mean to ignore the sensitivity Jesus emphasized in his diaconal ministry. Therefore, the church must critically ask whether its diaconal practice is sufficiently sensitive to the clamor of the suffering, bold enough to respond to difficult and even controversial challenges, and willing to be renewed through its actions.

Although this "contextual" approach or track is important in view of elaborating a theology of diakonia, it is not sustainable if it stands alone because it could give the impression that diakonia is exclusively formed by challenges arising from the social environment. Of course, this is not the case. What brings diakonia into being, motivates and sustains it, comes from the same sources that give life to the church, namely Word and sacraments. Those same sources point to Jesus' diakonia. As I shall elaborate on later, Jesus' diakonia was deeply rooted in the

mission bestowed upon him by the heavenly Father, while being shaped by his sensitivity to human need and suffering.

Therefore the theology of diakonia needs at least two other tracks. Of fundamental importance is one that I shall simply call the “ecclesiological” track. This reflects diakonia as an integral dimension of being church. It will take us to the biblical material, especially the New Testament, and its use and understanding of the concept of diakonia.

The third track, which I shall refer to as the “praxeological” track has its point of departure in the concrete praxis of diakonia. The theology of diakonia must critically reflect the diaconal praxis in which the church is already involved and set priorities for the use of its limited resources. It is only then that the theology of diakonia becomes practicable in the sense of meaningful action, of strengthening vision and commitment, of empowerment and mobilization.

I am convinced that all three tracks must be followed when developing a theology of diakonia. They form a triangle in the sense that they are all necessary parts of an integral, dynamic model. If the ecclesiological dimension is left out, diaconal action runs the risk of becoming situational. This, in turn, could lead to understanding diakonia as being optional, depending on the social challenges confronting the church. If the contextual track is omitted, diakonia might become an introvert ecclesial activity, at a distance from human reality. Without the third, the praxeological dimension, diakonia might remain mere rhetoric or unrealistic idealism, because it would not be rooted in the everyday life of the church and the congregations.

Connecting the three tracks is not an easy task. It implies bringing together knowledge from theology and the social sciences and opening up a dialogue between theory and praxis.

In light of today’s challenges diakonia will have to address such questions as: How does diakonia deal with new and growing mechanisms of social exclusion? How does diakonia deal with the growing gap between the rich and the poor? How can diakonia witness to the biblical concepts of justice and equality? How can diakonia defend human dignity in actions of solidarity, advocacy and practical accompaniment? These questions lead to further questions: How is diakonia empowered to perform such tasks? By what authority can diaconal action denounce injustice and announce transformation?

I shall not be able to address all these questions or elaborate on all three tracks identified above. Instead, I shall concentrate on the following two items:

First, I shall give an account of how the ecumenical movement has recently

formulated its understanding of diakonia as a key term for describing the church's commitment to action in the world in response to today's urgent challenges.

Secondly, I shall turn to the core identity of diakonia and subsequently present some basic references to Scripture and how especially the New Testaments uses the concept of diakonia.

Ecumenical renewal of the understanding of diakonia

A recent publication by the World Council of Churches (WCC) states that diakonia is a term "often used by Christians and church-related organizations to describe the work that they do in response to the biblical mandate to do justice and to respond to those who are poor."⁴ This formulation indicates that the concept of diakonia has gained a new and privileged position in current ecumenical language.

An international consultation organized by the WCC in Larnaca, Cyprus, in 1986, took the lead in dissociating the language of diakonia from its rather traditional North-European background, and the understanding of diakonia as charity and humble service, often expressed in terms of pietistic spirituality.⁵ Instead, it linked diakonia to the global challenges of poverty and injustice, to the radical analysis of their root causes, and to bold advocacy in defense of marginalized groups. In Larnaca, diakonia was defined as the "active expression of Christian witness in response to the needs and challenges of the community in which Christians and the churches live."⁶

The concept of "prophetic diakonia" was formulated in Germany in the 1980s. This concept was picked up by the WCC in its comments on the overall context of globalization and welcomed further reflection on ecumenical diakonia: "In this context ecumenical diakonia cannot be divorced from prophetic diakonia. This in turn is intertwined with ecumenical advocacy, which places the affected people at the centre stage, acting as their own advocates. Ecumenical diakonia must thus embrace a variety of forms, including crisis intervention and direct aid for the victims, but it was also strongly affirmed that Christian commitment to diaconal action must be coupled with transformative prophetic diakonia, which is change-oriented and boldly addresses root causes."⁷

Prophetic diakonia was also the theme of a global LWF-sponsored consultation held in Johannesburg in 2002. In their letter the participants affirmed that diakonia "is central to what it means to be the church. As a core component of the gospel, diakonia is not an option but an essential part of discipleship." The message continues that, "While diakonia begins as unconditional service to the neighbour in need, it leads inevitably to social change that restores, reforms and transforms.

[...] We must challenge all theological interpretations that do not take seriously the suffering of the world, a world afflicted with poverty, violence and HIV/AIDS. As Lutheran churches, we are to be shaped by a theology of the cross, which compels us to identify with and for the suffering rather than the successful. A theology of the cross calls things what they really are, moving beyond politeness and pretense, breaking the silence and taking the risk of speaking truth to power, even when this threatens the established order and results in hardship and persecution. This is at the heart of the prophetic diaconal calling.”⁸

What are the reasons for reintroducing diakonia as a key ecumenical concept? Summing up it may be said that the following factors seem to be important:

- The context of globalization
- The regaining of an holistic perspective on the mission of the church
- The rediscovery of diakonia as empowering service
- The prophetic dimension of diakonia, and
- The need of relating social work/action to the identity of church.

The last point may be one of the most important ones, especially for the churches in the South, who have often felt a sort of dichotomy established between their identity as churches and their action in the world when they have been involved in development work. As long as this work is only described in secular language—as development work or social action—it is difficult to maintain a convincing link to their mission as churches. The language of diakonia has turned out to be very helpful in overcoming this dichotomy.

The concept of diakonia offers a rationale different from such concepts as development and social action that have largely been formed by modernist/Western ideology that is secular in nature and has little understanding of the church’s role. Nonetheless, diakonia seeks to develop an interdisciplinary discourse, taking into consideration both secular and theological language. Its rationale thus reflects both “what it is to be a church,” and “what it means to be in the world.” While this does not mean that such rationale is easy to establish, it provides us with a constructive theoretical and practical framework for elaborating an understanding of the church’s action in today’s complex world of poverty, suffering and injustice.

Another perspective may be added. The language of development had already been criticized especially by people in the South. They perceived it as being mainly formed by modernist optimism and by the Enlightenment’s confidence in human morality and readiness to overcome injustice. As an integral part of the church, diakonia is better informed concerning the power of evil, both in human action and worldly structures, and knows that evil must be resisted and sin overcome. While

the commitment to justice therefore becomes even more necessary, it rests on the confidence in God's saving power and in the gift of reconciliation in Christ, both in its vertical and horizontal dimensions.

Without any doubt, ecumenical diakonia challenges our Northern churches and the way in which we carry out diakonia. It urges us to address the question whether the cause of justice is sufficiently integrated in diaconal practice. Is our diakonia emphasizing advocacy? Can it be seen as prophetic action proclaiming God's justice in favor of the poor and the excluded?

Some may ask how people would react if the church through its diakonia were to become bolder when addressing issues of poverty and justice. Jonas Bromander's informative research shows that many members of the Church of Sweden expect such action from their church and that their continued membership to a large extent depends on this. Bromander, a sociologist, also documents that the Church of Sweden's diaconal action is largely under-communicated, both within the church and in society, and that justice is not sufficiently done to what the church stands for and aims at in its diaconal praxis.⁹

How diakonia is carried out cannot depend on public opinion and popular expectation, even if such voices should be listened to. In the effort to make the churches to be aware of and act upon pressing social and political issues, ecumenical diakonia may run the risk of falling prey to current activist jargon. That may give an unilateral focus on ethical perspectives in a way that understands diakonia as a human response to faith. This may give the impression that in the first place it is an ethical commitment and a matter of discipleship, even if there are frequent references to the spiritual dimension of diakonia and its roots in the Eucharist.¹⁰ In my opinion, the accent should be placed more explicitly on the ontological nature of diakonia, on its being an expression of the life of the new communion in Christ and the kind of relations this implies. In the following section I shall elaborate further on this referring to how the concept of diakonia is used in the language of the New Testament.

Diakonia as expression of communion in Christ

Several New Testament texts lead us toward a theology of diakonia. Above all, the way in which New Testament describes Jesus' messianic mission (e.g., Mk 10:45) helps us to understand that his care for people is not something that accidentally challenges his compassion, but is a core dimension of his coming to the world. This is clearly expressed in Jesus' answer to John who wanted to know whether he was the one "who is to come." "Go and tell John what you hear and see: the blind

receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised, and the poor have good news brought to them.” (Mt 11:3-5). From the very beginning, proclaiming Jesus referred to his holistic mission, as for instance Peter expresses when visiting the house of Cornelius. “You know the message he (God) sent to the people of Israel, preaching peace by Jesus Christ—he is Lord of all; (...) how God anointed Jesus of Nazareth with the Holy Spirit and with power; how he went about doing good and healing all who were oppressed by the devil, for God was with him” (Acts 10:36-38).

Jesus’ diakonia has several dimensions. In the first place, it is an act of liberation, of lifting up the suffering, including the downtrodden and marginalized, of healing and reconciliation. In this, human dignity is affirmed and defended. Thus diakonia witnesses prophetically to the values of God’s Kingdom.

All this reveals another dimension to Jesus’ diakonia: Jesus’ power to include persons, even sinners, in the messianic fellowship that he established, and to empower them to participate in his mission. This is referred to at the very moment of installing the Holy Communion: “But I am among you as one who serves - ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν” (Lk 22:27). Thus Jesus’ diakonia not only constitutes fellowship, but it also qualifies those who belong to it. It is grace that reconciles, transforms and empowers. This is also the core message in the story of Jesus washing his disciples’ feet (Jn 13). Although the word diakonia is not found in this chapter, it portrays the service of Jesus as powerful action in the sense that the disciples have a “share” (μέρος) with him (Jn 13:8). Thus the washing of feet is not in the first place a demonstration of humility; it announces the inbreaking of eschatological time and demonstrates Jesus’ diaconal authority by which the inclusiveness of the new community of disciples is proclaimed (*cf.* Jn 1:13).

On this basis it becomes imperative for the Christian community to give continuity to Jesus’ diakonia, to its values and qualities. How could they forget his words? “For I have set you an example, that you also should do as I have done to you” (Jn 13:15); “As the Father has sent me, so I send you” (Jn 20:21).

Thus diakonia became a known central concept in the life of the Christian congregations that came into existence all over the Roman Empire. It became the term designating leadership positions in the church (e.g., Rom 11:13; 2 Cor 4:1; Col 4:17). In the Latin translation of the Vulgata, diakonia became “ministerium.” This implied a shift of emphasis towards proclamation and administration of sacraments at the expense of diakonia, and thus limiting the richness of what ministry is about in the life of the church.

Although terminology is important, what is decisive is the practicing a diaconal

lifestyle. The story about the installation of the seven new leaders in the congregation in Jerusalem in Acts 6 shows how the marginalization of the Greek widows challenged the church's inclusive nature. It was not only the dignity of those ignored in the daily "diakonia" that was at risk, but the diaconal quality of the fellowship. To ignore this would be to ignore the power of sin and its potential to destroy what God has reconciled in Christ. The installation of the seven, all of whom had Greek names and therefore probably represented the widows' cultural and social environment, was not merely a practical matter in order to have things done better. It was an act of securing the fundamental self-understanding of the church, for the well-being of the whole fellowship and for public witness. The story concludes: "The word of God continued to spread; the number of the disciples increased greatly in Jerusalem ..." (Acts 6:7).

Diakonia is thus related to the congregation's ethos and structures. In other words, it is both an expression of what the church is by its very nature, and what is manifested in its daily life, plans and projects. It is therefore natural to designate certain concrete action as diakonia. One example we already mentioned is the daily distribution referred to in Acts 6. Another is the collection organized by Paul and his colleagues in favor of the poor congregation in Jerusalem.

This campaign is referred to in several places in the New Testament, and is simply called "the diakonia". The most extensive commentary is found in 2 Cor 8 and 9. The way in which the Apostle Paul admonishes the congregation in Corinth to participate in the campaign is interesting and instructive even today with regard to developing a theology of diakonia.

The first thing to notice is that Paul does not explicitly refer to the poverty affecting the congregation in Jerusalem. It may be that their situation already was well known and that further words were unnecessary. But, more probably, this is due to the basic understanding of diakonia, as grounded in theological and ecclesiological principles, and not on changing situations of human need.

For Paul, diakonia is an expression of the *κοινωνία*, the new communion of God's people in Jesus Christ. Interestingly enough, Paul even uses the expression "the communion of diakonia" (*τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας* - 2 Cor 8:4). The Christian congregations in Corinth, Macedonia, Jerusalem and elsewhere are united for diakonia and, at same time, united by diakonia, first and foremost by the diakonia of Jesus: "For you know the generous act of our Lord Jesus Christ, that though he was rich, yet for your sake he became poor, so that by his poverty you might become rich" (2 Cor 8:9).

A key word here is grace – *χάρις* – which in his commentary on 2 Corinthians

the German scholar Erich Gräber translates both as "Gnadenwerk" and "Liebeswerk" (work of grace and work of love).¹¹ This makes clear that grace is more than an attitude; it manifests itself as active intervention, as revealed in the incarnate Jesus and his salvific work. The communion is created and sustained by God's χάρις – work of love. To be in Christ implies being in his χάρις – in his work of love.

So Paul admonishes the Corinthians to learn from the example of the Macedonian churches. Thanks to the χάρις of God, poverty and affliction have been transformed into joy and abundance, and this has made them eager to participate in diakonia. The church in Corinth is known to be much more gifted, and should therefore be even readier to let its faith and knowledge be fulfilled in χάρις – in work of love.

Paul makes it clear that participating in diakonia is a free expression of their χάρις, their action of love, in the spirit of being in communion. This is followed up throughout chapters 8 and 9. First Paul relates this to comments on equality, as an important dimension of belonging to a communion, in the sense that equality is not only a gift, but also a task advocating a fair balance between, "your present abundance and their need, so that their abundance may be for your need, in order that there may be a fair balance" (2 Cor 8:14). The practice of diakonia and its ethos of inclusiveness and the mutual sharing of resources thus clearly imply ethical demands, but its basis is the experience of God's grace and the gift of belonging to the communion created by God's grace. The following verse reminds the reader of former times, when the people of Israel received God's manna, the bread from heaven, according to their need. The way it was received affirmed their equality as a communion: "The one who had much did not have too much, and the one who had little did not have too little" (2 Cor 8:15).

While this may give us the impression that diakonia is something spiritual, remote from everyday life, the last section of 2 Cor 8 shows how practical diakonia has to be. Here Paul raises questions of organization and accountability in dealing with collected money, thus pointing at the importance of responsibility and of transparency when doing diakonia. But even here we find references to communion. Honesty is a matter of relations, both to God and to fellow human beings, as dishonesty would mean breaking the communion. It is also significant that Titus, who is given a key role in organizing diakonia, is presented as κοινωνός (8:23), which affirms partnership and commitment to the well-being of the communion.

Chapter 9 in 2 Corinthians adds another dimension to the theology of diakonia: Its intimate connection to the church's liturgy. Diakonia grows out of worship and aims at thanksgiving to God for his indescribable gift (2 Cor 9:15). Diakonia is a

response to concrete situations of suffering, need and injustice, the fulfillment of the commandment of love, and in all that an expression of what the church believes in and confesses: The grace of God – for the healing of the world.

The secret of diakonia is that its vertical and horizontal dimensions are inseparable. If they are separated, diakonia can easily become secularized. This means that it may still be good and necessary action, but limited to secular interests and goals. Another result of such a separation would be that diakonia becomes spiritualized and too limited by its theological and ecclesial framework.

Rejecting such a dichotomy does not mean uncritically combing the two dimensions. Human dignity is not respected if diaconal action is used as an opportunity to propagate moral or religious teaching. Since the grace of God is a free gift, diaconal action must be generous and unconditional. Only then it reflects God's "indefinable gift" that finally the Apostle lets everything depend on (2 Cor 9:15). By this gift the church is called to diaconal action in the world, as a "surpassing" of their thanksgiving to God. The church in Corinth is reminded that by this action and specifically their "generosity of your sharing with them" (the congregation in Jerusalem) and with all others "the communion will be strengthened and God will be glorified", not according to secondary intentions related to what they do, but "because of the surpassing grace of God that he has given you." (2 Cor 9:13-14).¹²

Summing up, the Apostle Paul has established here a significant theological platform for the formulation of a theology of diakonia, especially for what I initially referred to as the "ecclesiological" track. On the one hand there is the christological dimension, with its special focus on the holistic nature of Jesus' mission and incarnation as reconciling and liberating practice in the midst of human suffering and injustice and, on the other, the dimension of being in communion which is intimately related to the first one. Here we clearly see links to the "contextual" and the "praxeological" tracks. It provides decisive for criteria dealing with the burning challenges of our time, and for evaluating our understanding and praxis of diakonia in a way that is open for renewal and transformation. These challenges relate to all our ministries. As part of a worldwide communion, sisters and brothers find their own way of responding to the same call, empowered by the same Spirit of God, through Word and sacraments, for the healing of the world.

NOTES

- 1 Based on the paper presented at the occasion of the installation of Anders Wejryd as Archbishop of Uppsala, Saturday, 2 September 2006. This article has been partially published in Kjell Nordstokke, *Liberating Diakonia*. Tapir Academic Press 2011.
- 2 "The search for the visible unity of the church is essentially a search for the visible unity of human beings by means of a divinely reconciled diversity. In this sense, the church is a fundamental paradigm of the work of the Triune God in the world and for the sake of the world. Ecumenism, therefore, belongs to the core of the Christian faith." Sven Oppegaard, "Unity of Human Beings and the Dichotomy of Ecumenical Models," in Susanne Munzert und Peter Munzert (eds), *Quo vadis Kirche? Gestalt und Gestaltung von Kirche in den gegenwärtigen Transformationsprozessen*. Joachim Track zum 65. Geburtstag (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), p 319.
- 3 A theoretical framework for reflecting on the diakonia is presented in Nordstokke: *Liberating Diakonia*, Trondheim: Tapir, 2011, p. 29-39.
- 4 *Poverty: A Scandal Challenging the Churches*. Current Contexts and Approaches in Diakonia and Development: A Study Guide (Geneva: The World Council of Churches, 2004), p. 6.
- 5 An import contribution to breaking with this tradition was made by the Australian scholar John N. Collins, *Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1990).
- 6 Klaus Poser (ed.), *Called to be Neighbours: Diakonia 2000*. Official Report WCC World Consultation, Inter-Church Aid, Refugee and World Service Larnaca 1986 (Geneva: The World Council of Churches, 1987).
- 7 Working paper of the Advisory Group on Regional Relations and Ecumenical Sharing to the WCC Programme Committee, dated March 2000.
- 8 *Prophetic Diakonia: "For the Healing of the World."* Report Johannesburg, South Africa November 2002 (Geneva: The Lutheran World Federation, 2003).
- 9 *Jonas Bromander, Medlem i Svenska kyrkan. En studie kring samtid och framtid* (Stockholm: Verbum, 2004).
- 10 "True diakonia following Christ's example and rooted in the Eucharist involves immersion in the suffering and brokenness of the world. It will hear and respond to the signs of the times from the same faith in the God of life but it will need to include new learning and new voices and respond a different context. Our context forces us to overcome false dichotomies from the past. We cannot understand or practice diakonia apart from justice and peace. Service cannot be separated from prophetic witness or the ministry of reconciliation. Mission must include transformative diakonia." Ofelia Ortega and Chris Ferguson, quoted in *Diakonia: Creating Harmony, Seeking Justice and Practicing Compassion* (Geneva: The World Council of Churches, 2005), p. 1.
- 11 Erich Gräber, *Der zweite Brief an die Korinther*. Kapitel 8,1-13,13 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), p. 27.
- 12 Gräber also affirms that the collection is "leiturgische Handlung" and not just "profane Dienstleistung," and continues: "Mit ihrem Dank an Gott anerkennen die Jerusalemer, dass sich eine wirkliche Hilfe und uneigennützig Brüderlichkeit in dem Kollektenwerk offenbart. Mehr noch! Es drückt sich darin aus (1) Dank für die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden und (2) Bestätigung der Legitimität des paulinischen Missionswerkes", *ibid.*, p. 64.

A Lutheran World-View of Diakonia

Tony Addy

D*iakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment* (Lutheran World Federation, Geneva, 2009) is intended to be a contribution to the understanding and practice of diakonia both as service to the Lutheran family of churches as well as to the wider ecumenical debate. It is a follow up to the earlier document, 'Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment' (Lutheran World Federation, 2004). This report is the product of an international core group led by Kjell Nordstokke, who was at the time Director of the LWF Department for Mission and Development. As the report itself acknowledges, there is a dearth of comprehensive material related to the praxis of diakonia in the present context and so this report is to be welcomed for that reason alone. The earlier LWF report on Mission took a holistic approach which included service and advocacy as part of the mission concept. This report aims to grapple with diakonia in relation to the different religious, cultural, political and economic environments in which it is engaged. The first part therefore looks at the present context and tries to identify some common challenges. The second part examines the identity of diakonia in the framework of holistic mission. It does not try to present a unified concept and structure for diakonia but recognises the plurality of historical development and contemporary challenges. The final section of the report deals with the actions of diakonia. It includes an overview of the purposes of diaconal action as well as the basic directions it may take. That is, the three themes of transformation, reconciliation and empowerment. The final chapters of this section look at methodology, different diaconal actors and practically important issues, such as religion and development as well as training and ethical codes.

Since the report is the product of a working group rather than a single author, it has corresponding strengths and weaknesses. The strength is that the text has been reviewed and reflected upon by the core group. This includes representatives of different world regions. Nevertheless, this diversity of viewpoints also means that, at least to some extent, the text is bound to be a compromise. However, each part ends with a set of questions which are meant to enable readers to respond to the challenge(s) posed by the text from their own diverse positions and locations.

In any case, diakonia is an ambiguous and troublesome concept because of the diversity of meanings which have been attributed to it within and between

confessional 'families'. In England, where the present author also is from, the office of Deacon is usually conceived as a preliminary stage on the way to priesthood (Church of England). Therefore, diakonia as Christian service *per se* is not so well known. From this perspective, the Lutheran contribution presents a different understanding. Ecumenical debate as focused on the threefold ministry and the ecumenical movement has also been a context in which the social character of diakonia has been elaborated. However, it is impossible to equate, for example, the understanding of the office of Deacon in the Finnish Lutheran Church with that in the Church of England. The Congregational Church in England and Wales¹, in which I was ordained, even described pastoral ministry as diakonia (meaning service) and elected lay deacons to carry out a wide range of pastoral tasks.

This diversity of understanding could be expanded and even within the so-called 'modern diaconal movement' (arising as a response to the ravages of early industrial capitalism) the range is enormous. When expanded to a global context, it is not surprising that there are difficulties in creating a common understanding, even in one confessional family. Hence, as a chart for this complex field, the report is a welcome contribution. However, although there are some very clear positions taken, the report does not claim to represent a unified concept of diakonia in practice, rather it aims to point to some important directions and trends.

This report does, however, emphasise the need for diaconal action to be based on an analysis of the overall context and the specific situations which diakonia addresses. Globalisation is the chosen overarching theme and the report presents an overview of some of the key issues for example, the growing inequality within and between societies, issues of gender and poverty, migration and HIV & AIDS. A clear direction towards the renunciation of structural injustice is supported. Further, the impact of globalisation and the way in which personal life is constructed by leaving people to deal with their problems alone is also criticised. The link between globalisation and the resurgence of religion as a factor in social and political life is addressed as well.

However, there is a tension in the whole document between a view expressed in the first section of the report, which deals with global trends, and some later analytic sections which are much more critical. In the first chapter, the text aims to draw up a balance sheet of good and bad effects of globalisation (p 13). The implication seems to be that, in spite of critique on the following pages, the report endorses the general church view, which sees positive and negative results from globalisation and which leads to a strategy of critical commentary or even engagement. The later text seems to support a more thoroughgoing and radical critique

which would lead to the questioning of the entire basis of neoliberal globalisation (for example on p.76). This would have implications which kind of projects and initiatives the churches and diakonia should support. When you check this with the sections on project development, the more liberal view prevails over a more radical position. I think there is an urgent need to open this debate, which is an essential one at the moment when financial institutions and their health so clearly have priority over the health and well being of people and communities. The strategic direction of the report is more in the direction of adapting to the good practice of secular development agencies where the focus is on local impacts and less in the direction of critical structural interventions. My question would be, what would it mean if the churches and diakonia, rather than continuing with the main lines of secular development agencies, began to take a more critical line in relation to the existing 'development model', and supported projects worked out as a consequence of that analysis?

The difficulty of promoting a distinctive and coherent analysis and strategy is partly related to the second issue – the understanding of the local. The report rather apologetically says awareness of the global should not take attention away from the local (p.16). I would rather say that the local is already part of the global and is in a (usually unequal) relationship to global forces, especially economic forces. The engagement of those who are oppressed and excluded in developing contextual analysis and consequent action (not just on the level of 'stories' or 'cases' but as integral players) is not adequately recognised in this section. There are several other key issues in this section which are in the background but which could be developed further. For example, if diakonia is either a major service provider or a project manager in receipt of state funds or finances from government agencies, it may have its activities shaped by 'market' priorities and criteria (in line with currently fashionable policies of privatisation) or have its activities curtailed according to political priorities (for example in defining who may or not receive help). The report is implicitly critical of economic globalisation for its negative impact but the very shaping of diakonia by the same economic policy priorities is not adequately recognised or dealt with.

The second main section on *Diakonia in Context* gives a rather standard approach to the development of the concept of diakonia in the history of the church and the link to proclamation, worship and community as the threefold ministry is affirmed and developed. Recent critical scholarship in this field is largely ignored by the writers. The traditional picture of diakonia arising from Christian identity – a response of gratitude for the grace given in Christ is affirmed. The implication of

the reverse picture, that is, if Christ is encountered in the marginalised ('the least'), maybe in that encounter, we will experience the gift of grace, is not discussed.

Dealing with diaconal action: the third section of the report begins with a simple definition of the purpose of diakonia linked to Christian service focused on meeting the needs of sick, poor or vulnerable people. The core concept guiding work with individuals and groups is human dignity for all. Yet human dignity seems to be related to the capacity for the helped person to assume responsibility for their own life, in other words, to be 'subjects' of their own life. This may be laudable, but such a concept of dignity cannot cover all those with whom diakonia works. The report could have taken a more theologically informed and nuanced view of dignity related to all people, including those who are most marginalised, or living with severe conditions. This would relate to current European preoccupations in policies to overcome poverty and unemployment which also need to be subjected to a stronger theological critique.

The parable of the Good Samaritan informs the model of diaconal action, yet no mention is made of the controversial identity of 'Samaritan' – a surprising fact which is the key to understanding the story in context. The working out of diakonia in relation to transformation and reconciliation is interesting, because it addresses structural questions, which could also be reflected in other parts of the report. The section on empowerment, however, does not address the current (political and economic) use of the term, which may be translated as 'taking responsibility for your own situation, your own risks' so that the state and local authorities do not have to do so. Thus empowerment can be interpreted as an adjunct to neo-liberalism. The report does not intend this but not all who support projects for empowerment have a transformative or critical structural understanding.

Diakonia is rooted in persons and congregations and these are the primary basis for all diaconal action. But, as the report elaborates, there is a need for another type of organisation, which could perhaps address specific problems or would work internationally. Overall, the report encourages human rights based and participatory approaches based for example on community development work principles. However, in the section on diakonia and development, more attention should have been paid to elaborating a critical understanding of the contemporary practice of development promoted by governmental and international organisations.

The well known Catholic social approach to social action, see – judge – act (here as see – reflect – act) is advocated and the importance of understanding the complexity of 'seeing' is recognised. Important concepts for the development of action include community building and citizenship. This latter is a controversial

issue in Europe right now because of differing understandings of citizenship and the operation of often contradictory laws and conventions. This may severely restrict the rights of residents. The report does not elaborate on the implications of this for diakonia, which recognises the needs of all regardless of citizenship. After a survey of different diaconal actors, the report elaborates the need for the more sustained development of training for diakonia. It also emphasises that all Christian education should have an element of diaconal learning, especially those of priests and pastors. It is recognized that many church leaders have no training for this important element of ministry. Training for professionals need to be 'interdisciplinary' and ought to include social sciences and professional competence as well as theology. I would also emphasise 'integrated' – linking theory and practice in a continuous process. In this, as in several other sections, the report lays emphasis on the need for managerial skills but does not open the need for a critical look at secular management concepts.

The final chapters of the report deal with specific issues such as diakonia and development work. A number of points which are covered would benefit from a more critical look, as mentioned previously in this review. There are two further issues addressed which arise almost whenever diakonia is discussed – that is, the relation to proclamation as well as the importance of diakonia having a prophetic element. The report elaborates the definite need for the contribution that prophetic diakonia can make. In view of the discussion above, it would have been important to link this more directly to the practice of diakonia in projects, institutions and congregations. Even in Europe, in the face of the deepening financial crisis and challenges, the position of prophetic diakonia will need to take a higher profile in the mainstream work. The chapter on proclamation and diakonia points a clear direction away from diakonia either as a tool for proselytising and away from restrictive models which limit diakonia to members of one specific confession or national group. These are messages which are still important for diaconal work in Europe. A further chapter addresses 'diapraxis' in the context of respectful working in contexts with diverse faith communities and working with those of no religious faith. The report ends with a chapter giving a framework for a Diaconal Code of Conduct. It is based on the Code of Conduct of the International Red Cross and Red Crescent movement and a theological statement from an LWF consultation on diakonia held in Addis Abeba.

This report contains much food for thought and further reflection. Indeed one of the aims of the exercise is to stimulate such thought, not to mention to support hopeful diaconal action! It is a timely contribution not only to LWF but also to the ecumenical consideration of diakonia, and it will be followed up by a process of

reflection and development in Europe on the theme of diakonia and poverty leading the major reformation celebrations in 2017

NOTE

- 1 This church is now part of the United Reformed Church in the UK

Kirjoitukset

Kansainvälinen diakonia osana kirkon lähetystehtävää

Kansainvälinen diakonia Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön mietinnöissä

Tiina Ikonen

Johdanto

Kansainvälisen diakonian aseman epäselvyys suhteessa evankelioivaan lähetystyöhön ja seurakunnissa syntynyt kilpailu kannatuksesta ovat hiertäneet kansainvälisen diakonian ja lähetystyön välejä aina siitä saakka, kun kirkollinen kehitysyhteistyö alkoi 1960-luvun lopulla. Tarve keskustella kansainvälisen diakonian teologisista perusteista on lisääntynyt entisestään kahden viime vuosikymmenen aikana. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnossa valmisteltiin 1990-luvulla ja 2000-luvun alussa neljä kirkon lähetystyön kehittämistä käsittelevää mietintöä, joissa linjattiin olennaisella tavalla myös kirkon kansainvälistä diakoniaa, sen perusteita ja asemaa kirkossa. Lähetystyön kehittämistä käsittelevät mietinnöt auttavat ymmärtämään kansainvälisen diakonian nykymuotoja. Tässä kirjoituksessa piirretään kuvaa kirkon kansainvälisestä diakoniasta ja sen perusteista näiden mietintöjen avulla. (Lähetysten ja diakonian suhteen muutokset Suomessa toisen maailmansodan jälkeen ks. Malkavaara 1997, 2007 ja 2008; Murtorinne 1997a-c.)

Vuonna 1993 valmistunut kirkon lähetystyön kehittämissuunnitelma *Lähetetty Jumalan kansa* nosti esille kansainvälisen diakonian käsitteen ja korosti sen läheistä yhteenkuuluvuutta lähetystyön kanssa. Yhteenkuuluvuus sai konkreettisen muodon lähetystyön kehittämistoimikunnan seuraavassa, vuodelta 1998 olevassa

mietinnössä *Koko kirkon missio*, jossa päädyttiin esittämään kansainväliselle diakoniale ja lähetystyölle yhteistä toimielintä kirkkohallituksen yhteyteen. Keskustelu hallinnon järjestämisestä ja sen perusteluista jatkui vuonna 2004 valmistuneessa kirkon lähetystyön neuvottelukunnan mietinnössä *Kirkon lähetystehtävä*, jonka samanniminen väliraportti valmistui vuonna 2002. Kirkkohallitus hyväksyi marraskuussa 2010 jatkotyöskentelyn pohjaksi kirkon lähetysstrategian teologisen perustan *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015*.

Työ kirkon kansainvälisen diakonian selkeyttämiseksi jatkuu edelleen. Se, että keskustelu kansainvälisen diakonian ja lähetystyön asemasta kirkon hallinnossa on ottanut tulta ja poikunut monenlaisia ehdotuksia, kertoo siitä, että kansainvälisestä diakoniasta on viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana tulleet yleisesti hyväksytyt osa kirkon perustehtävää.

Lähtökohtana kirkon kokonaisvaltainen lähetystehtävä

Kansainvälisen diakonian lähtökohtana on lähetystyön kehittämistä käsittelevien mietintöjen mukaan kirkon kokonaisvaltainen lähetystehtävä, joka koostuu julistustehtävästä ja palvelutehtävästä. Julistustehtävällä ymmärretään evankeliumin julistamista maailmassa. Palvelutehtävä puolestaan viittaa siihen ihmisiä kohtavaan ja auttavaan työhön, jota kirkko tekee. Palvelutehtävä koskee sekä työtä eri ihmisten ja ihmisryhmien kanssa että laajemmat yhteiskuntarakenteet huomioivaa työtä. Kirkkoa, joka toteuttaa kokonaisvaltaista lähetystehtävää, kutsutaan missionaariseksi kirkoksi. (*Lähetetty Jumalan kansa* 1993, 11; *Koko kirkon missio* 1998, 9-11; *Kirkon lähetystehtävä* 2004, 17-18; *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015* 2010, 4.)

Koko kirkon missio -mietintö määritteli kansainvälisen diakonian osaksi kirkon lähetystehtävää. Kansainvälisen diakonian keinoin kirkko pyrkii vastaamaan ihmisten hätään eri puolilla maailmaa. Kansainväliselle diakoniale on luonteenomaista, että siihen kuuluu missionaarinen ulottuvuus. Missionaarinen ulottuvuus tarkoittaa tässä sitä, että ihmisten hätään vastaaminen sinänsä sisältää todistamisen Jumalan rakkaudesta. (*Koko kirkon missio* 2002, 10-11; kts. myös esim. *Lähetetty Jumalan kansa* 1993, 11-12.)

Keitä ovat ne lähimmäiset, joita kirkko pyrkii auttamaan kansainvälisen diakonian avulla? Voidaanko puhua kansainvälisen diakonian kohteista? Käsitys kansainvälisen diakonian auttamasta lähimmäisestä on muuttunut vuoden 1993 mietinnöstä lähtien. 1990-luvun alussa kansainvälisen diakonian avulla haluttiin auttaa kaukaisia, ulkomailla eläviä eri tavoin hädän- ja puutteenalaisia ihmisiä.

1990-luvulla alkanut voimakas maahanmuutto ja yhteiskunnan kansainvälistyminen käänsivät kansainvälistä diakoniaa uudella tavalla kohti suomalaista yhteiskuntaa. 2000-luvulle tultaessa monikulttuurisuustyö ja Suomen asenneilmastoon vaikuttaminen olivat tulleet osiksi kansainvälistä diakoniaa. Samalla kansainvälisen diakonian tarkoittama lähimmäinen on voinut löytyä naapurista. Voikin kysyä, onko kansainvälisestä diakoniasta muotoutumassa myös kulttuurienvälistä diakoniaa, joka on sitä diakoniatyötä, jota Suomessa tehdään monikulttuurisissa yhteyksissä. Toisaalta kansainvälinen diakonia nähdään edelleen myös ulkomaille suuntautuvana kehitysyhteistyönä ja humanitaarisena työtä, jota kirkossa toteuttaa Kirkon Ulkomaanapu. Ulkomaille suuntautuvassa työssä korostuu jo maantieteellisistäkin syistä taloudellinen avustaminen. Kotimaassa tapahtuva kulttuurienvälinen diakonia sen sijaan haastaa kohtaamaan lähimmäisen tässä ja nyt. (*Koko kirkon missio* 1998, 23; *Kirkon lähetystehtävä* 2004, 5, 9 18-19; *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015* 2010, 14.)

Kansainvälinen diakonia osana kirkon perustehtävää

Koko kirkon missio -mietinnön nimi kuvaa hyvin erästä kansainvälisen diakonian ja lähetystyön kehittämisen prosessin keskeistä tulosta. Mietinnöissä lähdetään siitä, että kirkon kokonaisvaltainen lähetystehtävä eli missio on osa kirkon perustehtävää. Kansainvälistä diakoniaa ei voida ulkoistaa järjestöille eikä Kirkon Ulkomaanavullekaan, vaan se on toimintaa, josta koko kirkko vastaa. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että kansainvälinen diakonia on mukana paikallisseurakuntien toiminnassa ja sitä, että kirkon hallinnon eri tasoilta löytyy instansseja, joiden tehtävänä on tukea kansainvälisen diakonian toteutumista. Lähetysten ja diakonian yhteenkuuluvuus on ollut esillä suomalaisessa lähetystutkimuksessa painokkaimmin Risto A. Ahosella (1992, 1996, 2000, 2003). Ahonen on korostanut lähetysten diakonista luonnetta ja kokonaisvaltaista lähetystä kirkon tehtävänä. (Ks. esim. Ahonen 2000, 163-165, 254-263.)

Lähetetty Jumalan kansa -mietintö lähti siitä, että kirkon kansainvälinen vastuu, jonka piiriin kansainvälinen diakonia ja lähetystyö kuuluvat, kuuluu kirkon olemukseen. Paikallisseurakunnista koostuva kirkko on kansainvälisen diakonian subjekti, toimija. Siihen, että kansainvälisen diakonian asema jää usein epäselväksi paikallisseurakunnassa, voi olla monia syitä. Kuva kirkon kokonaisuudesta voi olla teologisesti epäselvä eikä tilannetta lainkaan auta se, että kansainvälisen diakonian toiminnan jäsentymisen osaksi paikallisseurakunnan toimintaa voi olla puutteellista. Esimerkkinä tästä *Koko kirkon missio* mainitsi sen, että kansainvälisestä diakoniasta vastaavat seurakunnissa usein eri työntekijät ja työmuodot

kuin lähetystyöstä, mikä voi lisätä työmuotojen eriytymistä toisistaan. Mietinnössä kannustettiin myös ottamaan seurakunnan tarpeet paremmin huomioon kansainvälistä diakoniaa kehitettäessä. (*Lähetetty Jumalan kansa* 1993, 5-6, 13-14; *Koko kirkon missio* 1998, 23-25.)

Myös hiippakuntatasolla kansainvälisen diakonian ja lähetystyön on nähty eriytyneen liikaa toisistaan, mistä kertovat esimerkiksi Turun arkkihiippakunnassa sekä Helsingin ja Lapuan hiippakunnissa 1990-luvun lopulla tehdyt neljä hiippakuntakokousaloitetta, joissa kaikissa toivottiin kirkon ottavan selkeästi kantaa kansainvälisen diakonian ja lähetystyön toimintarakenteeseen. Aloitteissa toivottiin läheisempää yhteistyötä näiden kahden toimialan välille. Yhteistyön lisäämisen toivottiin myös vähentävän päällekkäisyyksiä esimerkiksi paikallisseurakuntien varainkeruussa ja kannattajien rekrytoinnissa. (Turun arkkihiippakunta hpk.kok.ptk. 1996, liite 6; Helsingin hiippakunta hpk.kok.ptk. 1996 §17; Lapuan hiippakunta hpk.kok.ptk. 1997 §11.)

Koko kirkon missio nosti esille huolen siitä, että kirkon toimintarakenne pitää yllä kansainvälisen diakonian ja lähetystyön erillään toimimista hiippakunnissa ja paikallisseurakunnissa. Hiippakunnissa kansainvälinen diakonia on kuulunut diakoniasihteerin työalaan ja yhteydet Kirkon Ulkomaanapuun ovat olleet tiiviit. Lähetystyö puolestaan on ollut Suomen Lähetysseuran palkkaaman lähetysihteerin työalaa ja yhteyttä on pidetty etenkin Kirkon lähetystyön keskukseseen. *Kirkon lähetystehtävä* -mietinnössä tuotiin hiippakuntahallinnon yhteydessä esille mielenkiintoinen kansainvälistä diakoniaa koskeva rajaus. Mietinnössä rajattiin hiippakunnan diakoniasihteerin työalaan kuuluvaksi kansainväliseksi diakoniaksi ainoastaan Kirkon Ulkomaanavun kautta tapahtuva kansainvälinen diakonia. Näin diakoniasihteerin ja hiippakunnan diakoniatoimikunnan kautta tapahtuva kansainvälinen diakonia jäikin varsin kapeaksi siivuksi kirkon lähetystehtävää. (*Koko kirkon missio* 1998, 26-27; *Kirkon lähetystehtävä* 2004, 22-23.)

Vuonna 2010 hyväksytty kirkon lähetysstrategia perustelee kansainvälistä diakoniaa samalla tavoin kuin edeltävät mietinnöt kirkon eli kokonaisvaltaisella lähetystehtävällä ja seurakunnan missionaarisella luonteella. Hieman yllättäen kansainvälisen diakonian osuus mietinnössä vaikuttaa muuttuneen suhteessa aikaisempiin, perusteellisempiin mietintöihin. Tapahtuneen muutoksen voi näkökulmasta riippuen ymmärtää joko kansainvälisen diakonian ohentumisena tai sen avartumisena. Mietintönä *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015* on niukkasanainen ja varovainen. Kansainvälisen diakonian nähdään olevan lähimmäisenrakkauden osoittamista kaikille ihmisille Suomessa ja ulkomailla. Mietinnön pääpaino on kirkon tekemän

lähetystyön kehittämisessä ja kansainvälinen diakonia näyttäytyy, kirkon kokonaisvaltaisesta lähetystehtävästä huolimatta, aikaisempaa irrallisempana osana toimintaa. Toisaalta mietinnössä korostetaan yhteiskunnallisiin muutoksiin reagoimisen tärkeyttä esimerkiksi kirkon maahanmuuttajatyössä. Se, että kansainvälisen diakonian toteuttajiksi *ulkomaisessa* työssä mainitaan Kirkon Ulkomaanapu ja kirkon lähetysjärjestöt, osoittaa, että kansainvälistä diakoniaa tapahtuu myös kotimaassa. Sekä ulkomaisessa että kotimaisessa työssä kirkon tehtävänä nähdään juuri yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden vastustaminen. Ulkomaisessa työssä tämä voi tarkoittaa esimerkiksi kehitysyhteistyöhön osallistumista. Kansainvälistä diakoniaa laajempi käsite kuvaamaan kirkon kansainvälistä diakoniaa voikin olla kirkon kansainvälinen vastuu tai kirkon kansainvälinen työ, jotka voivat pitää sisällään myös lähetystyön ja mietinnön esiin tuoman ekumeenisen yhteistyön. (*Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015* 2010, 3-4, 6-9, 11-12) Yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ja kontekstuaalisen teologian näkökulmat nousivat suomalaiseen teologiseen tutkimukseen 1990-luvulla etenkin vapautuksen teologian yhteydessä (ks. Vuola 1991 ja 1997; Saraneva 1991).

Keskustelu kansainvälisestä diakoniasta osana kirkon perustehtävää ja kokonaisvaltaista lähetystehtävää on osa ekumeenista kirkon olemuksesta käytyä keskustelua, joka ilmenee selkeästi esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton asiakirjoissa *Together in God's Mission* (1988), *Mission in Context* (2004) ja *Diakonia in Context* (2009).

Keskustelu kansainvälisen diakonian hallintomallista

Kirkon kansainvälisen diakonian ja lähetystyön toiminta- ja hallinto-organisaation uudistaminen tuli ajankohtaiseksi 1990-luvulla, kun kansainvälisestä diakoniasta ja lähetystyöstä muodostuva kirkon lähetystehtävä todettiin kirkon lähetystyön kehittämistoimikunnan työskentelyn tuloksena osaksi kirkon perustehtävää.

Lähetetty Jumalan kansa -mietintö totesi, että koska lähetystyö kuuluu kirkon olemukseen, on sen näytävä myös kirkon toimintarakenteessa. Samalla todettiin lähetystyön olevan osa kirkon kansainvälistä vastuuta, johon myös kansainvälinen diakonia kuuluu. Mietinnössä peräänkuulutettiin avoimuutta sellaisia hallinnollisia ratkaisuja kohtaan, jotka aikaisempaa paremmin toisivat esille kirkon lähetystehtävän kokonaisvaltaisuutta. (*Lähetetty Jumalan kansa* 1993, 13-14.)

Koko kirkon missio teki vuonna 1998 konkreettisen ehdotuksen kirkon kansainvälisen diakonian ja lähetystyön toimintarakenteen uudelleen järjestämisestä. Mietinnössä ehdotettiin, että kirkkohallituksen yhteyteen perustettaisiin kirkon lähe-

tystyön keskuksen tilalle kirkon lähetystyön ja kansainvälisen palvelun johtokunta ja vastaava toimintayksikkö, kirkon lähetystyön ja kansainvälisen palvelun keskus. Uudessa johtokunnassa olisivat edustettuina kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun lisäksi kokonaiskirkko ja paikallisseurakunnat. Johtokunnan tehtävänä olisi päättää kirkon kansainvälisen diakonian ja lähetystyön suuntaviivoista sekä tukea ja kehittää kansainvälistä diakoniaa ja lähetystyötä kirkon toiminnan eri tasoilla kunkin tason tarpeiden mukaisesti. Käytännössä tämä tarkoittaisi esimerkiksi ulkomaisten yhteistyösopimusten laatimista, tarpeelliseksi katsottua koulutus- ja kasvatustoimintaa sekä varainkeruun koordinoimista. Lähetystyön ja kansainvälisen palvelun johtokunnan työskentely perustuisi kirkon, kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun tekemään sopimukseen. Uusi keskus toimisi kirkon organisaatiossa joko osana kirkon ulkoasiain osastoa tai erillisyyksikkönä kirkkohallituksen yhteydessä. Mietinnössä esitettiin ne kirkkolain, kirkkojärjestyksen ja kirkkohallituksen ohjesäännön muutokset, joita uudistus edellyttäisi. (*Koko kirkon missio* 38-48.)

Koko kirkon missio -mietinnössä ehdotetun uuden organisaatiomallin osapuolet eivät päässeet yksimielisyyteen toimintamallista. Järjestöjen taholta kritiikkiä herätti päätösvallan siirtäminen keskitettyyn hallintoon. Kirkkohallitus nimesi vuonna 2000 toimikunnan, jonka tehtäväksi tuli kehittää kirkon, kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun välistä yhteistyötä. Toimikunta jätti väliraporttinsa vuonna 2002. Väliraportissa todettiin edelleen yhteistyön kehittämistyön juurien olevan kirkon yhteisessä lähetystehtävässä, johon sekä julistus että palvelu, eli lähetys ja diakonia, kuuluvat. Toimikunta päätyi esittämään kolme vaihtoehtoa kirkon lähetystehtävää toteuttavien organisaatioiden yhteistyön kehittämisestä. Ensimmäinen vaihtoehto oli organisaatioiden vapaaehtoiselle yhteistyölle perustuva keskustelufoorumimalli. Toisessa esitettyssä mallissa kirkkohallitus perustaisi yhdessä kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun kanssa yhteisen säätiön ja yksittäisten toimijoiden toiminta lakkaisi (nk. fuusiomalli). Kolmannessa vaihtoehdossa perustettaisiin niin ikään uusi yhteinen säätiö, joka vastaisi edellä mainittujen kansainvälisen diakonian ja lähetystyön organisaatioiden yhteisistä tehtävistä, kuten yhteisen strategian laatimisesta, mutta organisaatiot sinänsä säilyisivät itsenäisinä. Toimikunta ehdotti kolmannen vaihtoehdon eli säätiömallin eteenpäinviemistä. (*Kirkon lähetystehtävä* 2002, Kirkkohallitukselle, 4-5, 13-19, 21-22; Ripatti 2007, 144-145.)

Kirkon lähetystyön neuvottelukunnan mietinnössä Kirkon lähetystehtävä vuodelta 2004 jatkettiin edellä mainitun säätiömallin kehittämistä. Säätiömallin rinnalle otettiin nk. toimikuntamalli, joka perustui kirkon lähetystyön kehittämistoimikunnan vuonna 1998 laatiman ehdotuksen edelleen kehittämiseen. Vuoden 2004 mietin-

nössä oli selkeänä tavoitteena yhteisen toimielimen perustaminen kansainväliselle diakoniale ja lähetystyölle. Mietinnössä korostettiin, että toimintarakenteen kehittämistyön tarkoituksena on selkeyttää ja vetää yhteen eri toimijoiden tekemää työtä, ei kaventaa Kirkon Ulkomaanavun tai kirkon lähetysjärjestöjen asemaa. Mietinnössä käytiin läpi sekä säätiömallin että toimikuntamallin vaatimat hallinnolliset toimenpiteet sekä mm. niiden taloudelliset vaikutukset. Neuvottelukunta päätyi ehdottamaan toimintamalliksi säätiömallia, jota voitiin yksityisoikeudellisen asemansa vuoksi pitää joustavana ja tehokkaana tapana järjestää lähetystyön ja kansainvälisen diakonian hallinto. Säätiömuoto olisi myös lähempänä nykyisten järjestötoimijoiden hallintomuotoa kuin toimikuntamalli. Säätiön nähtiin myös voivan profiloitua toimijana selkeämmin kuin kirkkohallituksen yhteydessä toimivan yksikön. Mietinnössä korostettiin, että kansainvälisen diakonian ja lähetystyön kokoamista yhteen on syytä vahvistaa kaikilla kirkon toiminnan tasoilla keskushallinnosta aina seurakuntiin saakka. Tämän varmistamiseksi neuvottelukunta esitti, että kirkkolakia muutettaisiin siten, että kansainvälisestä diakoniasta ja lähetystyöstä päättäminen lisättäisiin kirkolliskokouksen tehtäviin. (*Kirkon lähetystehtävä* 2004, 30-33, 63-65, 68.)

Kirkon lähetystyön neuvottelukunnan mietintö vuodelta 2004 johti jatkoselvityksen tekemiseen. Jatkoselvityksen laatijaksi valittiin Jaakko Ripatti. Ripatti jätti selvityksensä *Lähetettynä kirkossa. Jatkoselvitys kirkon, kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun yhteistyöstä* kirkkohallitukselle syyskuussa 2005. Selvityksessä todettiin yhteistyön tarve ja jatkettiin yhteisen toimintamallin ja sen vaatimien hallinnollisten edellytysten etsintää. Ripatti päätyi esittämään lähetystyön ja kansainvälisen diakonian toimikunnan sijoittamista kirkkohallituksen yhteyteen eli edellisen mietinnön toimikuntamallia sekä yhteisen toimintastrategian laatimista eri toimijoille. Toimintastrategian valmistelu käynnistyi jatkoselvityksen valmistumisen jälkeen ja kirkkohallitus hyväksyi sen (em. *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015*) vuonna 2010.

Lopuksi

Kansainvälisestä diakoniasta 1990-luvun alun jälkeen käydystä keskustelusta on erotettavissa kaksi pääkohtaa. Kansainvälinen diakonia on ensinnäkin hyväksytty osaksi kirkon perustehtävää ja sen teologisista perusteista ollaan kirkossa melko yksimielisiä ja toiseksi kansainvälisen diakonian toimintarakenteesta on koettu tarvetta keskustella, vaikka kaikkia toimijoita tyydyttävää ratkaisua toimintarakenteen järjestämiseksi ei ole vielä löytynyt. Pohdinnoissaan mietinnöt ovat luoneet pohjaa kansainvälisestä diakoniasta käydylle keskustelulle ja siten rajanneet ja sanoittaneet

sitä, mitä kansainvälisellä diakonialla kirkossa ymmärretään. Kansainvälistä diakoniaa ei voida pitää yksittäisten järjestöjen tai aktiiviseurakuntalaisten tehtävänä tai harrastuksena vaan kirkon on otettava siihen kantaa valinnoillaan. Kansainvälisen diakonian aseman kirkossa voi katsoa vahvistuneen – sitä ei voida enää jättää suunnittelun ja toiminnan ulkopuolelle vaan kirkon on otettava siihen kantaa.

Kysymys kansainvälisen diakonian kohteesta on esillä mietinnöissä useaan kertaan. Lähetystyön osalta on päädytty korostamaan vastavuoroisen yhteistyön merkitystä – kumppanuutta, jossa kaikki toimijaosapuolet voivat olla sekä antamassa että saamassa jotakin. Vastavuoroisuuden vaatimus ei ole samalla tavalla saavuttanut kaikupohjaa kansainvälisessä diakoniassa, mikä kertoo osaltaan kansainvälisen diakonian luonteesta. Vaikka kansainvälisen diakonian on enenevässä määrin nähty tapahtuvan osana yhteistyöprosessia, on se perinteisesti ymmärrettyä pääasiassa aineellista antamista ja auttamista. Kysymys kumppanuudesta kansainvälisessä diakoniassa on erityisen ajankohtainen nyt, kun kansainvälisen diakonian kohtaamat yhteiskunnalliset haasteet ja mahdollisuudet ovat kasvaneet merkittävästi. Kansainvälinen diakonia on saanut uusia muotoja sekä kansainvälisessä yhteistyössä että kotimaassa tapahtuvassa toiminnassa.

Miten kansainvälinen diakonia näkyy kirkon tai yksittäisen seurakunnan arjessa? Lähellä ja kaukana elävän lähimmäisen arvostaminen ja hänestä huolen pitäminen tai globaalin oikeudenmukaisuuden kysymykset eivät kirkon lähetystyön kehittämistyön mietintöjen mukaan ole irrallinen osa seurakunnan toimintaa vaan elävä osa seurakunnan jumalanpalveluselämää ja yhteisöllisyyttä. Seurakunta itsessään on luonteelta missionaarinen, kirkon kokonaisvaltaista lähetystehtävää toteuttava. Näin kansainvälinen diakonia on osa jokaisen seurakunnan toimintaa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Ahonen, Risto A. (1992). *Evankelioiminen kirkon perustehtävänä: evankelioimisen teologiset perusteet*. Helsinki: SKSK-kustannus.

Ahonen, Risto A. (1996). *Lähetetty kirkko: näkökohtia keskusteluun kirkon uudistuksesta*. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja A nro 69. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Ahonen, Risto A. (2000). *Lähetys uudella vuosituhanella: maailmalähetyksen teologiset perusteet*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Ahonen, Risto A. (2003). *Lähetys rajojen ylitäjänä. Kokonaisvaltaisen lähetyskäsit-*

sen vaikutus lähetystyön rakenteeseen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 84. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment (2009). An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia. The Lutheran World Federation, Department for Mission and Development.

Hiippakuntakokouspöytäkirjat

Turun arkkihiippakunta hpk.kok.ptk. (1996). *Pöytäkirja Turun arkkihiippakunnan hiippakuntakokouksesta 16.3.1996*. Moniste.

- Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli. Helsingin hiippakunta hpk.kok.ptk. (1996). Pöytäkirja Helsingin hiippakunnan hiippakuntakokouksesta 16.3.1996. Moniste. Helsingin hiippakunnan tuomiokapituli.
- Lapuan hiippakunta hpk.kok.ptk. (1997). Pöytäkirja Lapuan hiippakunnan hiippakuntakokouksesta 15.3.1997. Moniste. Lapuan hiippakunnan tuomiokapituli.
- Kirkon lähetystehtävä (2002). Kirkon lähetystyön neuvottelukunnan väliraportti. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja C 2002:8.
- Kirkon lähetystehtävä (2004). Kirkon lähetystyön neuvottelukunnan mietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja C 2004:5.
- Koko kirkon missio (1998). Kirkon lähetystyön kehittämistoimikunnan mietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja C 1998:1.
- Lähetetty Jumalan kansa (1993). Kirkon lähetystyön kehittämissuunnitelma. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja D 1993:1.
- Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment (2004). An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission. The Lutheran World Federation, Department for Mission and Development.
- Malkavaara, Mikko (1997). Suomen luterilainen kirkko ulkomaisen avun vastaanottajana (1945-1952). Teoksessa Höysniemi, Yrjö (toim.) Kansainvälisen vastuun oppivuodet. Kirkon Ulkomaanavun kehityslinjoja. Helsinki: Kirkon Ulkomaanapu. 6-21.
- Malkavaara, Mikko (2007). Historiallinen näkökulma kansainvälisen diakonian teologiaan. Teoksessa Latvus, Kari ja Elenius, Antti (toim.) Auttamisen teologia. Helsinki: Kirjapaja.
- Malkavaara, Mikko (2008). Lähetystyötä, kehitysyhteistyötä vai kansainvälistä diakoniaa. – Diakonian tutkimus 1/2008. 5-34.
- Murtorinne, Eino (1997a). Avun saajasta avun antajaksi (1953-1973). Teoksessa Höysniemi, Yrjö (toim.) Kansainvälisen vastuun oppivuodet. Kirkon Ulkomaanavun kehityslinjoja. Helsinki: Kirkon Ulkomaanapu. 22-35.
- Murtorinne, Eino (1997b). Itä-Euroopan kirkot Kirkon Ulkomaanavun avustuskohteina. Teoksessa Höysniemi, Yrjö (toim.) Kansainvälisen vastuun oppivuodet. Kirkon Ulkomaanavun kehityslinjoja. Helsinki: Kirkon Ulkomaanapu. 46-57.
- Murtorinne, Eino (1997c). Kirkon Ulkomaanavun kasvun ja vakiintumisen vuodet (1974–1995). Teoksessa Höysniemi, Yrjö (toim.) Kansainvälisen vastuun oppivuodet. Kirkon Ulkomaanavun kehityslinjoja. Helsinki: Kirkon Ulkomaanapu. 36-45.
- Ripatti, Jaakko (2005). Lähetettynä kirkossa. Jatkoselvitys kirkon, kirkon lähetysjärjestöjen ja Kirkon Ulkomaanavun yhteistyöstä. Kirkkohallituksen toimeksiannosta tehty jatkoselvitys. Kopio, kirkkohallitus.
- Ripatti, Jaakko (2007). Seurakunta mission kantajana. Keskustelua lähetystyön ja kansainvälisen diakonian yhteenkuuluvuudesta. Teoksessa Lahtinen, Mikko et al. (toim.) Anno Domini 2007. Diakonia-tieteen vuosikirja. 141-159.
- Saraneva, Tapio (1991). Oikeudenmukaisuuden nälkä. Vapautuksen teologian haaste meille. Helsinki: Kirjapaja.
- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön ja kansainvälisen diakonian peruslinja vuoteen 2015 (2010). Lähetysstrategian teologinen perusta. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/BA1001E1C82EEF94C22577BB0043B0BC/\\$FILE/Kirkon_lahetystyön_ ja_kv-diakonian_peruslinja.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/BA1001E1C82EEF94C22577BB0043B0BC/$FILE/Kirkon_lahetystyön_ ja_kv-diakonian_peruslinja.pdf) (katsottu 11.5.2011)
- Together in God's Mission (1988). An LWF Contribution to the Understanding of Mission. The Lutheran World Federation.
- Vuola, Elina (1991). Köyhien Jumala: johdatus vapautuksen teologiaan. Helsinki: Gaudeamus.
- Vuola, Elina (1997). Limits of liberation : praxis as method in Latin American liberation theology and feminist theology. Diss. Helsinki : Suomalainen tiedeakatemia.

Kansainvälinen diakonia paikallisseurakunnassa – mitä se on?

Raisa Muikku

Kansainvälinen diakonia on paikallisseurakuntien kielenkäytössä vakiintunut ilmaisuksi yhdestä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurakuntien toimintamuodosta. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosivujen (Diakonia, viitattu 16.7.2010) mukaan kansainvälinen diakonia on yksi diakonian toteutumismuodoista. Tästä asemasta huolimatta se on asia, jolle ei löydy yhtä yleisesti hyväksyttyä ja kattavaa määrittelyä käsitteenä tai työnteon sisältönä. Ajankohtaista tutkimusta kirkon kansainvälisestä diakoniasta on tehty vain vähän siitäkin huolimatta, että työtä tehdään paikallisseurakunnissa usein itsestään selvänä osana seurakunnan toimintaa. Ajankohtaisimpia tutkimuksellisia artikkeleita on Diakonian tutkimus -aikakauskirjan numeroissa. Vaikka aikaisempaa tutkimusta kansainvälisestä diakoniasta on tehty vähän, siitä käydään kuitenkin keskustelua erilaisilla foorumeilla ja eri tasoilla. Näitä ajankohtaisia keskustelevia tahoja ovat esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sekä Kirkon Ulkomaanavun (KUA) ja Suomen Lähetysseuran strategiat sekä Luterilaisen maailmanliiton julkaisut Lähetys kontekstissa (2005) sekä Diaconia in Context (2009). Merkittäviä kannanottoja kansainvälisestä diakoniasta on esitetty myös kirjoissa Lähetys uudella vuosituhanella (2000) sekä Auttamisen teologia (2007).

Tämä kirjoitus pohjautuu Diakonia-ammattikorkeakoulussa tekemääni ylemmän tutkinnon opinnäytetyöhön. Laadullinen tutkimukseni selvitti, mitä on kansainvälinen diakonia paikallisseurakunnassa, ja tutkimuskysymykseni olikin avoin ”Mitä on kansainvälinen diakonia paikallisseurakunnassa?”. Käsitteelin kansainvälistä diakoniaa rajatusti suomalaisessa kontekstissa, sillä tutkimukseni kohde oli Suomen evankelis-luterilaisen kirkon paikallisseurakunnissa tapahtuva työ. Tutkimukseni aineistona olivat viidessä Espoon hiippakunnan paikallisseurakunnassa tehdyt ryhmämuotoiset syvähaastattelut, joiden aineistoanalyysimenetelmänä käytin aineistolähtöistä Grounded Theory:a. Grounded Theoryyn pohjautuva tutkimus koostuu tietyistä vaiheista alkaen aineiston kokoamisesta ja päättyen teorian kirjoittamiseen aineistosta nousseen ydinkategorian pohjalta. Tutkimukseni tuotti substantiaalisen teorian menetelmän pohjalta syntyneiden käsitteiden ympäriille.

Kansainvälisen diakonian luovuttamaton ydin

Koko aineistoa kuvaavaksi ydinkategoriaksi löytyi kansainvälisen diakonian luovuttamattoman olemuksen etsiminen. Tämän alle asettuivat yläkategoriat käsitteiden määrittelemisen, sanoittamisen vaikeus, teologinen perustelevinen, toteuttaminen, yhteistyön tekeminen sekä henkilöityminen.

Luovuttamatonta ydintä lähestyttiin siis monesta eri lähestymiskulmasta, joita käsittelen seuraavaksi tarkemmin. Kansainvälisestä diakoniasta ei ole olemassa yhtä yleisesti hyväksyttyä määritelmää. Tämä näkyy seurakuntatasolla. Myös paikallisseurakuntien omat määritelmät joko puuttuvat tai ne eivät ole paikallisseurakuntatasolla yhteisesti omaksuttuja. Paikallisseurakuntien välillä käsitteiden esille nostamisessa ja niiden määrittelemisessä sekä käytössä oli hyvin suurta vaihtelua seurakuntien välillä.

Paikallisseurakunnissa koetaan, että kokonaiskirkon kansainvälisen diakonian määrittely on kesken. Olemassa olevat määrittelyt nähdään sellaisiksi, ettei niiden ajatus ulotu yhtenäisenä ja selkeänä paikallisseurakunnan oman käsitelmäärittelyn tueksi. Aineiston perusteella puuttuu myös selkeä kansainvälistä diakoniaa määrittelevä taho. Käsittelemäärittely koetaan siis hankalaksi tehdä paikallistasolla, koska termeillä ei koeta olevan selkeyttä ylemmälläkään tasolla. Kokonaiskirkon kansainvälisen diakonian määritelmän koetaan olevan ”epäselvä”, ”pirstaleinen” ja ”sekava”. Tämän katsotaan vaikuttavan paikallisseurakunnan itseymmärrykseen kansainvälistä diakoniaa määriteltäessä.

Paikallisseurakunnissa ollaan asiatasolla valveutuneita siitä keskustelusta, jota erilaiset keskustelijat ovat käyneet kansainvälisen diakonian ja lähetystyön suhteesta. Linjauksia odotetaan aktiivisesti. Paikallisseurakunnat odottavat oman käsittelemäärittelynsä tueksi kokonaiskirkon kannanottoja ja ennen kaikkea KUA:n ja lähetysjärjestöjen keskinäistä asemointia.

Kansainvälistä diakoniaa hahmotettiin vahvimmin lähetystyön peiliä vasten. Kansainvälisen diakonian käsitteen luovuttamatonta etsitään seurakunnissa aineiston mukaan myös kansainvälisen vastuun termiä vasten. Kansainvälisen vastuun termiä käytetään joissain seurakunnissa jopa korvaamaan sanaa kansainvälinen diakonia ja yhdistämään erillisiä ilmaisuja lähetys ja kansainvälinen diakonia. Kansainvälisen diakonian työaluetta ei ole paikallisseurakunnissa sanoitettu auki siten, että käsitteet kansainvälinen työ, kansainvälinen vastuu ja kansainvälinen diakonia olisivat yhteisesti ymmärrettyjä käsitteitä kussakin paikallisseurakunnissa.

Lähetystyö ja kansainvälinen diakonia käsitettiin aineiston perusteella seurakunnasta riippuen sekä toisistaan erottamattomaksi työksi että toisistaan täysin erillisiksi työalueiksi. Myös teoreettisia perusteluja miettiessään haastateltavat lähestyivät

kansainvälistä diakoniaa vaihteluvälillä lähetystyön avulla perustelevien – diakonian avulla perustelevien. Osassa haastateltavia ryhmiä etsittiin siis teoreettisia perusteluita myös näiden kahden ääripään väliltä. Haastatteluissa ilmeni, että paikallisseurakunnissa kansainvälisen diakonian perustelut eivät automaattisesti kumpua diakonisista perusteluista, sillä vaihteluvälin toisessa ääripäässä olivat ne perustelut, jotka haastateltavat halusivat ankkuroida voimakkaasti lähetystyöhön. Käsitteiden määrittelyä pohtiessaan haastateltavat myös jakautuivat seurakunnittain siinä, onko kansainvälinen diakonia lähetystyön yläkäsite vai toisinpäin. Tämä löytö painottaa kansainvälisen diakonian epäselvää asemaa paikallisseurakunnissa. Tämän perusteella sen luovuttamaton olemus ei paikallisseurakunnassa hahmotu selkeästi sen enempää diakonian kuin lähetymisenkään perusteluiden kautta. Löytö alleviivaa kansainvälisen diakonian sisältökeskustelun tarvetta jatkossakin. Voimakkaimmin kansainvälisen diakonian raamatullisia ja teologisia pohdintoja sanoitti seurakunnista se, jonka asian sisällöllinen hahmottaminen tapahtui lähetystyön kautta. Tutkimusaineiston perusteella paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian konkreettinen työ ja sen perustelut eivät vastaa täysin toisiaan. Seurakuntien työtavat olivat kuitenkin keskenään samankaltaisia. Tätä selittävät ohjaavat tekijät kuten budjetointi.

Kaikki haastateltavat löysivät kansainvälisen diakonian perustelut Raamatusta. Vankimmaksi perustaksi nousi Matteuksen evankeliumin Viimeisen tuomion teksti (Matt. 25:31–46). Suurimmassa osassa seurakuntia haastateltavat perustelivat kansainvälistä diakoniaa myös rakkauden kaksoiskäskyllä sekä lähetyskäskyllä. Kaikki seurakunnat myös käyttivät sanaa auttaminen puhuessaan kansainvälisen diakonian ytimestä. Apu korostui haastatteluissa toimintana, joka ylittää rajoja, ei aseta ehtoja, on kohdennettu hädänalaiselle, sisältää itsessään kristillisen sanoman ja on vuorovaikutuksellista ja kunnioittavaa. Kolmen seurakunnan haastateltavat nivoivat palvelun kristittynä olemiseen. Muutoin sanasta palvelu ei virinnyt merkittävää sisällöllistä keskustelua.

Haastatteluissa ei korostunut niiden kontekstien, joissa kansainvälinen diakonia konkreettisesti toimii tai niin sanottujen eksistentiaalisten tekijöiden nimeäminen tai analysoiminen. Haastateltavat keskittyivät puhumaan siitä työstä ja toiminnasta, joka rakentuu paikallisseurakunnassa kontekstien lukutaidon varaan. Merkittävää oli, että kansainvälisen diakonian konteksteja ei paikallisseurakunnissa sanoitettu auki joko lainkaan tai yhteneväisesti. Konteksteja pidettiin keskusteluissa ikään kuin itsestään selvänä viitekehystenä kansainvälisen diakonian käsitteen pohtimiselle. Köyhyys nostettiin mainintana esille kahdessa seurakunnassa yhteensä kolmesti: kahdesti puhuttaessa kansainvälisen diakonian toimintakenttänä ja kerran viitat-

taessa Vanhan testamentin kansainvälisen diakonian raamatullisiin perusteisiin.

Kansainvälinen diakonia paikallisseurakunnassa oli aihealue, jota haastattelut teemaa vapaasti käsitellessään lähestyivät ennen kaikkea käytännön työn toteutuksen kautta. Se miellettiin työksi, joka läpyleikkaa eri työalueita ja erilaisia työtapoja. Paikallisseurakunnan kansainvälistä diakoniaa ei kutistettu ajatukseen kansainvälisestä diakoniasta kirkollisena avustustyönä, vaan sen ajateltiin olevan laajempi kokonaisuus. Haastattelut mielsivät seurakunnasta riippuen konkreettiseksi kansainväliseksi diakoniaksi työntekijän toiminnan ja panostuksen, jota tapahtuu diakoniatyön lisäksi lähetystyössä, ystäväseurakuntatyössä, lähialue-työssä, maahanmuuttajatyössä ja monikulttuurisuustyössä. ”Kehitysaputyö” sai yhden lyhyen maininnan. Monikulttuurisuustyö ja maahanmuuttajatyö kulkivat osassa seurakuntia synonyyminomaisina termeinä. Suurin osa seurakunnista nosti monikulttuurisuustyön ja maahanmuuttajatyön kansainväliseen diakoniaan kuulumisen perusteeksi ”rajojen ylittämisen”. Kansainvälisen diakonian käytännön työ ulottui seurakunnissa myös muiden työalojen kuten lapsityön työksi. Diakoniatyöhön kuulumisen jälkeen kansainvälistä diakoniaa katsottiin olevan selkeimmin ystävyysseurakuntatyössä. Sen ulottuvuudet kansainvälisen diakonian konkreettisenä työmahdollisuutena korostuivat haastatteluissa.

Kansainvälisen diakonian toteuttamiskeinoina paikallisseurakunnassa korostuivat moniulotteinen varainhankinta ja diakoniakasvatus. Varainhankinta nousi esille kaikkien seurakuntien haastatteluissa. Se läpyleikkasi edellä mainittuja kansainväliseksi diakoniaksi laskettavia työalueita. Kaikkiaan rahalla nähtiin olevan suuri merkitys auttamisen välineenä. Diakoniakasvatuksesta puhuttiin synonyyminomaisesti kansainvälisyys- ja lähetykskasvatuksen kanssa. Diakoniakasvatuksen merkitystä korostettiin tulevaisuuden painotuksen tarpeen kohteena. Ekumenia-sana nousi haastatteluissa esille yksittäisenä sanana kerran. Sen sijaan jokainen seurakunta nimesi konkreettiseksi työtavakseen vastuuviikon.

Paikallisseurakuntien kansainvälisessä diakoniassa korostui yhteistyön tekeminen. Yhteistyötahot olivat moniulotteiset alkaen oman seurakunnan muista työaloista, vapaaehtoistyöstä ja luottamushenkilöistä ulottuen aina rovastikunnalliseen ja hiippakunnalliseen yhteistyöhön asti. Yhteistyötahojen intensiteetti ja tärkeimmät kumppanit vaihtelivat seurakunnittain. Järjestöistä selkein konkreettinen yhteistyökumppani oli Kirkon Ulkomaanapu. Lähetyjärjestöistä selkeimmin mainittiin Suomen Lähetysseura. Muut kirkolliset ja ei-kirkolliset järjestöt esiintyivät haastatteluissa hyvin monipuolisesti ja seurakunnan omista lähtökohdista riippuvaisesti.

Seurakunnissa koetaan, että kansainvälisen diakonian arvostus on hyvää seurakuntien sisällä, ja tästä konkreettisena perusteluna seurakunnissa on se

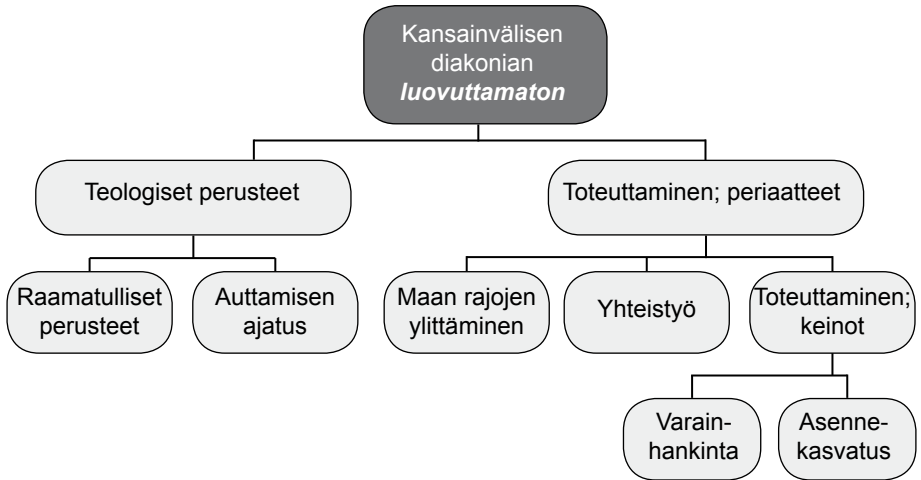
taloudellinen resursointi, jonka kansainvälinen diakonia saa. Yhteenvetona haastatteluista voi todeta, että kansainvälisen diakonian resursointi sekä taloudellisesti että työvoimana sekä vapaaehtoisten panoksena ja kannatuksena koetaan hyväksi, mutta työntekijöillä on huoli tulevaisuudennäkyistä näissä suhteissa.

Yksi selkeistä esiin nousseista teemoista oli henkilöityminen työn teossa. Työn henkilöitymiseen koettiin vaikuttavan tietyt tekijät. Näitä olivat työntekijän omat työkokemukset, vahvuudet ja mielenkiinnot tai yksittäisen työtehtävän arvostus. Työn henkilöitymisen koettiin vaikuttavan myös siihen tapaan, miten teoreettiset kysymykset ja pohdinta esiintyvät tai miten kansainvälinen diakonia oli saanut arvostusta seurakunnan sisällä. Käytännön työn sisällössä henkilöitymisellä oli merkitystä ennen kaikkea siihen, mitä kansainväliseen diakoniaan katsottiin kuuluvaksi. Merkittäviä olivat myös paikallisseurakunnan perinteiset toimintatavat ja se konteksti, jossa seurakunta toimii.

Paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian teoria

Kansainvälistä diakoniaa perustellaan seurakunnissa osin samoilla ja osin eri tekijöillä. Sisällöllistä jäsenystä asialle etsitään vaihteluväliiltä diakonia-lähetys, ja kaikilla yksittäisillä tasoilla ja teema-alueilla etsitään niitä tekijöitä, jotka olisivat kansainväliselle diakonialle luovuttamattomia. Myös työn konkreettinen toteutus on osin samaa ja osin erilaista seurakuntien välillä. Asiaan liittyväksi ilmiöksi laskettakoon myös se, että kokonaiskirkon piirissä asiasta keskustellaan vilkkaasti. Paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian ominaisuudeksi voi aineiston pohjalta nimetä perusvireen, joka on yhtä aikaa globaali ja lokaali. Lisäksi kansainvälinen diakonia on suurimmassa osassa seurakuntia nimetty yhden työntekijän vastuualueeksi. Kansainvälistä diakoniaa pidetään työnä itsestään selvänä, mutta sitä ei haluta määritellä tai ei kyetä määrittelemään tiukasti. Kansainväliseen diakoniaan paikallisseurakunnassa kuuluu myös monisyinen ja monella tasolla toimiva yhteistyö. Kun paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian työn ilmiöiden ja ominaisuuksien välisiä suhteita tarkastelee, voi päätellä, että kansainvälisellä diakonialla on paikallisseurakunnassa tietyt lainalaisuudet. Vaikka työ yksittäisissä seurakunnissa etsii sanoitustaan, on siinä koko aineistoa tarkastellessa yhtenäisiä luovuttamattomia tekijöitä.

Substantiaalinen teoria tutkimukseni pohjalta onkin, että on olemassa tietyt tekijät, jotka ovat luovuttamattomia sille vakiintuneelle työlle, jota seurakunnassa toteutetaan kansainvälisenä diakoniana. Nämä tekijät ovat pohjana myös sille tavalle, jolla paikallisseurakuntien kansainvälisen diakonian käsitteenmäärittely on mahdollista muodostaa.



KUVIO 1. Kansainvälisen diakonian luovuttamattomat tekijät

Aineiston pohjalta tulkittuna nämä kansainvälisen diakonian primaarit luovuttamattomat tekijät ovat raamatulliset perusteet, auttamisen ajatuksen olennaisuus, rajat ylittävä ulottuvuus ja yhteistyö. Sekundaarit luovuttamattomat tekijät ovat keinot eli varainhankinta ja asennekasvatus. Sekundaari ei tarkoita tässä vähempiarvoista, vaan toissijaiset tekijät ovat karkeasti yleistettynä ne keinot, jolla kansainvälinen diakonia toteutuu kotimaan työssä. Karkeasti jaoteltuna kysymys on siis perusteluista ja toteutuksesta. Luovuttamaton tekijä tarkoittaa sitä, että mikäli tekijä puuttuu, työ ei täytä paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian tunnusmerkkejä. Havainnollistan teoriaani seuraavalla mallilla paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian luovuttamattomista tekijöistä:

Teologisten perusteluiden olennaisuus

Paikallisseurakunnan kansainvälisen diakonian perusteissa olennaista ovat raamatulliset perusteet. Raamatulliset perusteet tarkoittavat tässä niitä haastateltujen esiin nostamia raamatunkohtia, joiden he katsoivat kuvaavan kansainvälisen diakonian sisältöä parhaiten. Raamatulliset perusteet eivät siis viittaa ajatukseen ”näin tehdään, koska niin on sanottu”. Diakonian teologiset perustelut sinänsä eivät ole aineiston pohjalta kansainväliselle diakoniale luovuttamattomia, sillä osa haastatelluista halusi ankkuroida kansainvälisen diakonian luontevimmin lähetyksen perusteluiden kautta tai fuusiona diakonian ja lähetyksen perusteluista. Mikäli työstä

puuttuvat raamatulliset perusteet, jäljelle jäävät tekijät eivät täytä kansainvälisen diakonian tunnusmerkkejä vaan tekijät kuvaavat mitä tahansa humanitaarista auttamistoimintaa Suomen rajojen ulkopuolella. Tästä mielenkiintoinen ikään kuin "vastateoria" on tosin niin sanotun avaran diakonian käsitys. Avaran diakonian käsityksen mukaan kaikki hyvät teot voi lukea diakonian piiriin. Tämä käsitys vastaa myös Blennbergerin avarinta käsitystä siitä, että diakoniaa on kaikki historian kuluessa toteutuneet hyvät teot. Näiden argumenttien mukaan raamatulliset perusteet eivät olisi välttämättömiä, vaan tärkeintä olisi, että autettava saa avun. Tällöin diakonian perusta nähtäisiin olevan ihmisen järjessä ja luotuisuudessa. (Blennberger 2002, 171; Elenius 2007, 162.) Tämän tutkimuksen aineisto ei tukenut avaran diakonian käsitystä, vaan kaikissa seurakunnissa haastateltavat nivoivat kansainvälisen diakonian raamatullisuuteen. Mielenkiintoista olisi tässä yhteydessä myös kartoittaa vapaaehtoisten motiiveja. Mikäli työstä taas puuttuu auttamisen ajatus, työ ei kohdennu automaattisesti apua tarvitsevan lähtökohdista ja tarpeista tapahtuvaksi, vaan työn tekemisen fokus on auttajassa, hänen omista tarpeistaan ja motiiveistaan tai työn tekijän itse tulkitsemisessa raamatullisissa perusteissa.

Toteuttamisen periaatteiden olennaisuus

Mikäli työstä puuttuu maan rajat ylittävä ulottuvuus, jäljelle jäävät raamatulliset perusteet, auttamisen ajatus ja yhteistyö. Tällöin työ menettää sen fokuksensa, joka on kansainväliselle diakoniselle työlle olennaista. Tällainen työ voi olla kotimaahan keskittyvä diakoninen työ. Tämän perusteella monikulttuurisuustyö tai maahanmuuttajatyö ilman aineistosta nousutta termiä "välillinen kansainvälinen diakonia" ei olisi kansainvälistä diakoniaa. Kansainvälistä diakoniaa se on vasta, kun monikulttuurinen diakoniasta apua saanut ihminen auttaa lähtömaansa avun tarvitsijaa kuten perhettään.

Mikäli kansainvälisestä diakoniasta puuttuu yhteistyö, jäljelle jäävät raamatulliset perusteet, auttamisen ajatus ja maan rajat ylittävä intentio. Tällainen työ on käytännössä mahdotonta, sillä yksittäisen paikallisseurakunnan resurssit eivät riitä siihen eikä työ kohdennu kumppanuusajatuksella vastavuoroisuuteen vaan on yhdensuuntaista auttamista.

Olennaista mallissa ovat myös toteuttamisen keinot, joita kutsun tässä tois-sijaisiksi tekijöiksi. Näitä ovat varainhankinta ja asennekasvatus. Varainhankinta nousi tärkeimmäksi yksittäiseksi työkaluksi. Mikäli työstä puuttuu varainhankinnan ulottuvuus, jäljelle jäävät raamatulliset perusteet, auttamisen ajatus, rajat ylittävä ulottuvuus ja yhteistyö. Tällaiselta työltä puuttuvat sen konkreettiset resurssit ja mahdollisuudet ulottua avun tarvitsijoiden arkeen Suomen rajojen ulkopuolella.

Tällainen työ on ideologisesti kansainvälisen diakonian tunnusmerkit täyttävää, mutta käytännössä työ jää ilman konkreettisia työkaluja. Asennekasvatus tarkoittaa tässä yhteisnimikkettä kaikille niille keinoille, joiden kautta ja avulla yksisuuntaista sekä vuorovaikutuksellista tietoa kansainvälisestä diakoniasta tuotetaan ihmisten asiaa koskevan ymmärryksen lisäämiseksi. Tämä käsittää näin esimerkiksi lähetys-, diakonia- ja kansainvälisyyskasvatuksen, mutta myös tiedottamisen eri muodoissaan. Ilman asennekasvatuksen keinoa taas työllä ei ole sitä jatkuvuutta, jonka varaan toteutusta voisi rakentaa. Työstä puuttuu näin myös yhteinen teoreettinen pohja ja periaatteellinen ymmärrys etenkin vapaaehtoistyössä, jossa toimijoilta ei voida olettaa koulutukseen perustuvaa teoreettista taitoa.

Teorian ja sitä kuvaavan mallin pohjalta paikallisseurakunnan konkreettinen kansainvälinen diakonia on määriteltävissä raamatullisista perusteista nousevaksi vuorovaikutteiseksi ja tarvepohjaiseksi auttamiseksi, joka ylittää maan rajat ja tapahtuu monimuotoisessa yhteistyössä.

Paikallisseurakunnan ulkoistettu kansainvälinen diakonia?

Tutkimustuloksia voi hyödyntää ennen kaikkea paikallisseurakuntien omassa käytössä. Aineisto osoittaa, että seurakunnissa ei ole toistaiseksi pysähtytty pohtimaan yhdessä kansainvälisen diakonian syviä perusteluja. Perusteluiden pohtiminen olisi kuitenkin välttämätöntä kirkon niukkenevien resurssien uhatessa. Tutkimustulokset toimivat myös siltana ja tiedonkuljettajana kokonaiskirkkoon päin. Ne antavat kuvaa siitä hämmennyksestä ja odottavasta mielialasta, jota paikallisseurakunnissa koetaan kansainvälisen diakonian ja sen rajapintojen kuten lähetystyön tai kansainvälisen vastuun pohtimisesta etsittäessä kansainvälisen diakonian luovuttamatonta ydintä. Tulokset ovat myös käyttökelpoisia koulutettaessa lisää tekijöitä kansainvälisen diakonian työhön.

Kansainvälinen diakonia näyttäytyy työalana, jossa suuret teemat ja niiden sanoitus ikään kuin kiertävät työntekijätason suoraan järjestöiltä ja kokonaiskirkon ohjauksesta toiminnaksi. Kansainvälisen diakonian massiiviset tiedolliset vaatimukset, kuten globaalien kontekstien tiedostaminen, ajan tasalla pysymisen vaatimukset ja poikkitieteellisen hahmottamisen vaatimukset, eivät syystä tai toisesta jalkaudu riittävästi työntekijätason kautta, vaan tieto suurimmassa osassa tilanteita ikään kuin saatetaan julkisuuteen siihen kantaa ottamatta tai sitä muokkaamatta.

On tarpeen selvittää, missä määrin ja miten paikallisseurakunnilla on resursseja, kapasiteettia ja näkemystä keskittyä pohtimaan niitä konteksteja ja prosesseja, joissa kansainvälinen diakonia työnä globaalisti liikkuu. Aineiston pohjalta näyttää siltä, että suuret linjat muutoksineen on ikään kuin ulkoistettu suurten järjestöjen

huoleksi, ja tämän tiedon jalkautuminen paikallisseurakuntiin on sattumanvaraista ja riippuvaista monista tekijöistä.

LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO

Ahonen, Risto A. (2000). Lähetys uudella vuosituohannella. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Auttamisen teologia (2007). Latvus, Kari ja Elenius, Antti (toim.). Helsinki: Kirjapaja.

Blennberger, Erik (2002). Diakonia ja diakonian teologia. Teoksessa Anno Domini. Diakoniatieteen vuosikirja. Lahtinen, Mikko ja Toikkanen, Tuulikki (toim.). Lahti: Lahden diakoniasäätiö, 165–178.

Diakonia. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosivut. <http://www.evli2.fi/sanasto/index.php/Diakonia> (viitattu 16.7.2010)

Diakonia in Context (2009). Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia. Geneva: The Lutheran World Federation.

Inkinen, Raisa (2010). Kansainvälinen diakonia paikallisseurakunnassa. Tutkimus kansainvälisestä diakoniasta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon paikallis-

seurakunnissa Espoon hiippakunnan alueella. Opinnäytetyö Diakonia-ammattikorkeakouluun, Ylempi ammattikorkeakoulututkinto. https://publications.theseus.fi/bitstream/handle/10024/28274/inkinen_raisa.pdf?sequence=1

Kirkon Ulkomaanavun strategia 2009–2012. http://www.kua.fi/filebank/809-Strategia_suomi.pdf (viitattu 18.8.2011)

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

Meidän kirkko (2009). Ykseyttä etsivä yhteisö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeeninen strategia vuoteen 2015. [http://evli.fi/EVLfi.nsf/Documents/C95D822ED1CE0816C22575A7001DEA6D/\\$file/Meidan_kirkko_ekumeeninen_strategia.pdf](http://evli.fi/EVLfi.nsf/Documents/C95D822ED1CE0816C22575A7001DEA6D/$file/Meidan_kirkko_ekumeeninen_strategia.pdf) (viitattu 18.8.2011)

Lähetyksen diakoninen luonne

Risto Ahonen

Luomisessa jokaisen ihmisen sydämeen on kirjoitettu elämän oma laki (Room.1:19-20). Vaikka laki (omantunnon toiminta) on kulttuurierojen ja ihmisen syntisyiden takia usein hämärtynyt, se antaa kaikille ihmisille yhteisen pohjan totuuden etsimisessä sekä oikean ja väärän erottamisessa. Elävää Jumalaa ei opita kuitenkaan vielä tämän lain ja siihen liittyvän yleisen ilmoituksen pohjalta tuntemaan. Jumalan tunteminen on mahdollista vain Jumalan tekemän aloitteen pohjalta, jolloin hän tulee meitä lähelle Kristuksessa Jeesuksessa.

Elämän omien pelisääntöjen antaminen sekä ihmisen luominen Jumalan kuvaksi muodostavat ihmisyyden perustan. Ihmiset on luotu toistensa yhteyteen, jakamaan ilon ja surun ja kantamaan toistensa taakkoja. Koska kaikki palvelu, toisen ihmisen auttaminen on arvokasta, yhteistyötä voidaan tehdä niidenkin kanssa, joilla on toisenlainen uskonnollinen tai aatteellinen vakaumus.

Jos ja kun kaikki auttamistoiminta on periaatteessa arvokasta, on hyvä kysyä, mikä on kristillisen diakonian erityinen anti ja lisä Punaisen Ristin sekä viranomais-toiminnan ohella? Miksi tarvitaan kristillistä diakoniaa? Mikä tekee palvelusta kristillisen? Miten se poikkeaa muusta palvelusta?

Kristillisen diakonian erityisluonne

Diakonialla on vahva kristillinen identiteetti. Jos sen kristillinen identiteetti hämärtyy tai häviää, se muuttuu yleisluonteiseksi palveluksi ja silloin voidaan kysyä, tarvitaanko sitä. Diakonian kristillisessä luonteessa ei ole kysymys siitä, että koko ajan pitäisi puhua uskon kysymyksistä. Diakoniahan on usein sanoitta tapahtuvaa palvelua, mutta sen kristillinen luonne ja perusta vaikuttavat ratkaisevasti työn kuvaan. Lisäksi on muistettava, että diakonian kristillistä identiteettiä enempää kuin ei kirkkoakaan voi perustella tehtävistä käsin. Funktionaalinen kirkkokäsitys korostaa yksipuolisesti ihmisen toimintaa.

Diakonia ei ole mikään erillinen lisä kristillisessä uskossa, vaan se nousee syvältä kristillisen uskon perusteista kristologiasta ja trinitaarisuudesta. Tätä lähtökohtaa havainnollistaa Lutherin käyttämä kuva kirkosta parantumattomien sairaalana. Kirkko on kuin suuri parantumattomien sairaala, jossa Kristus palvelee sairaita ja kantaa heidän taakkojaan ja kurjuuttaan. Tämä Lutherin kuvaus parantumattomien sairaalasta kuvaa oikeastaan kaiken olennaisen siitä, mitä diakonia on. (Mannermaa 1983, 90-93)

Diakonianteologiassa on esiintynyt suuntauksia, joissa diakonia on haluttu perustella Jumalan yleisestä työstä, ensimmäisestä uskonkappaleesta käsin. Tällaisen perustelun ongelmana on kuitenkin se, että diakonia nähdään pääasiassa yhteiskunnallisena toimintana ja sen kristillinen luonne jää ohueksi. Mielestäni tällainen perustelu sulkee pois lähetyksen diakonisen luonteen. Lähetyksellä ja diakonialla ei silloin ole mitään yhteyttä.

Diakonian perusta on Jumalan omassa olemuksessa, Jumalan rakkaudessa, joka on tullut ilmi Jeesusuksessa Kristuksessa. Jumalan rakkaus poikkeaa kaikesta ihmisten osoittamasta rakkaudesta. Vain Jumalan rakkaus on täydellistä, puhdasta ja pyhää. Jumalan rakkaus antaa jo käsitteenä ymmärtää, että rakkaudella on aina jokin kohde. Jumalan rakkaus tähdentää Kolminaisuuden persoonien välistä yhteyttä ja rakkautta. Tähän rakkauden osallisuuteen Jumala kutsuu myös ihmistä. Kun rakkaus on, niin kuin diakoniankin on sanottu olevan jakamista (sharing), omien kokemusten, ilojen ja surujen jakamista, usko ei voi koskaan pohjimmiltaan olla privatisoitunutta ja eristäytynyttä. Diakonia ammentaa alusta lähtien voimansa Jumalan rakkaudesta, joka suuntautuu aina muiden palvelemiseen.

Jumalan rakkaus on itsensä alttiiksi antavaa, uhrautuvaa rakkautta, joka tulee ihmisen rinnalle vapauttaakseen hänet pahuuden voimien vallasta. Länsimaisen kulttuurin ongelmana on ollut pahuuden voimien vähättely ja pahuuden olemassaolon torjuminen. Vaikka pahuus saa käsittämättömiä muotoja ja päivittäiset uutiset kertovat jatkuvana syöttönä ihmisen julmuudesta, pahuus nähdään usein vain biologisena häiriönä tai selitetään lapsuuden traumaista johtuvaksi. Aivan toisenlaisen viestin tuo LML:n piirissä työstetty näky 'profeettallisesta diakoniasta'. Jos diakonian kuvataan toimivan mm. "äänettömien äänenä", sorrettujen ja marginaaliin työnnettyjen puolustajana, köyhien tukena, se edellyttää paneutumista ongelmien syihin ja rakenteellisen synnin paljastamista. (Diakonia in Context 27-30)

Diakonia eroaa muusta yhteiskunnallisesta palvelusta siinä, että sillä on pitkä kokemus pahan todellisuuden kohtaamisesta. Pahuudella on suuri valta ihmisten keskuudessa usein sen takia, että pahuus on kätkeytyä, vanhoihin rakenteisiin, alistussuhteisiin ja asenteisiin piiloutunutta. Kansainvälisessä keskustelussa on pidetty tärkeänä pahuuden paljastamista ja nimeämistä. Tätä asiaa valaisee hyvin amerikkalaisen eksegeetin Walter Winkin kirja *Naming of the Powers. The Language of Power in the New Testament* 1984. Teoksella on dramaattinen tausta. Wink lähti vaimonsa kanssa 1980-luvun alussa viettämään sapativuotta Etelä-Amerikkaan, jossa heidän oli tarkoitus tutustua lähemmin alueen kirkkohistoriaan ja kirkkojen elämään. He joutuivat tällä matkalla kokemaan eri maissa järkyttävän määrän ihmisen julmuutta ja kidutuksen jälkiä niin, että he joutuivat oman kesto-

kykynsä ääri rajoille. Massiivisen pahuuden keskellä yksi ainoa iso kysymys pyöri mielessä: mistä tämä käsittämätön pahuus ja raakuus tulee, mikä voima saa sen liikkeelle. Voimien vähitellen palatessa Wink alkoi tutkia lähemmin kaikkia niitä UT:n käsitteitä, jotka puhuvat 'pahuuden henkivalloista, herruuksista ja voimista' (Ef. 6:12, 1:21, Room. 8:38) ja niitä löytyi paljon. Hänen mukaansa jokaisessa UT:n kirjassa käsitellään niiden vaikutusta. (Wink 1984, 3-12; Mission in Context, 10-12) Edellä kuvatun taustan pohjalta tulee ymmärrettäväksi Kolossalaiskirjeen 2. luvussa ilmaistu vapauttava sanoma (15): "Hän riisui aseista vallat ja voimat ja saattoi ne kaikki häpeään, kun hän teki Kristuksesta niiden voittajan."

Diakonian erityisluonnetta avaa hyvin myös ns. sovintoprosessi, jossa on kristillisen sovitusajattelun avulla pyritty katkaisemaan loputon väkivallan ja koston kierre. Siinä on ollut lähtökohtana entisten sortajien ja heidän uhriensa kohtaaminen, jolloin väärintekijä joutuu näkemään tekonsa seuraukset ja kuulemaan sen, miltä hänen uhristaan on tuntunut rikoksen kohteena oleminen. Sovitusprosessin idea perustuu lukuun 2. Kor. 5, jossa Paavali puhuu sovituksista Jumalan ja ihmisen välillä. Jos Jumala on armahtanut ihmisen Kristuksen sovitus työn takia, ihmisen pitäisi olla valmis sovintoon myös vihamiestensä kanssa. Tässä prosessissa ei ole kuitenkaan kysymys mistään halvasta anteeksiantamuksesta. Mahdollinen anteeksiantamus on usein pitkän prosessin päässä. Sovintoprosessin parhaimmat tulokset on saatu Etelä-Afrikassa, jossa Desmond Tutun ja Nelson Mandelan johdolla käyty sovintoprosessi takasi vallan rauhanomaisen siirtymisen valkoisilta mustille ja esti repivän sisällissodan syntymisen. (Schreiter 1999, 379-381)

Reconciliation-nimellä tunnetuksi tulleesta sovintoprosessista on tullut eräs missiologian malleista. Ei ole väliä sillä, kuvataanko sitä missionaariseksi tai diakoniseksi. Se on joka tapauksessa sitä haavojen parantamista ja elämänhalun palauttamista, mikä on diakonialle ominaista. Se kertoo väkevää kieltä siitä, miten suuri voima voi olla sovituksella ja anteeksiantamuksella. Kun ihmiskeinot loppuvat, sovitus, katumus ja anteeksiantamus saattavat osoittautua panssareita ja ohjuksia voimakkaammiksi. (Kirk 2000, 143-163)

Kokonaisvaltainen evankeliumi

Lähetysteologiassa on saavutettu laaja konsensus lähetyksen kokonaisvaltaisesta luonteesta. Sen saavuttamista on helpottanut lisääntynyt tietoisuus ympäristötekijöiden vaikutuksesta uskontulkintaan. Esimerkiksi Jaroslav Pelikan on osoittanut havainnollisesti teoksessaan *Jesus through the Ages*, miten kukin aika pyrkii luomaan oman kuvansa Jeesuksesta ja projisoi usein Jeesukseen oman ajan ihanneihmisen piirteitä. (Pelikan 1985)

Kulttuurisidonaisuus on toisaalta hyvin myönteinen asia, koska usko konkretisoituu aina jonkin kielen ja kulttuurin muodossa. "Sanan tuleminen lihaksi", juurtuminen paikalliseen kulttuuriin auttaa ymmärtämään syvemmin kristillistä uskoa ja auttaa löytämään evankeliumille aidon kulttuurista nousevan ilmaisun. Uskon ja kulttuurin vuorovaikutuksessa tulee tavalla tai toisella ilmi myös ihmisen rajallisuus. Ihminen ymmärtää totuuden tässä ajassa vaillinaisesti, vaikkakin Kristuksessa riittävästi. Paavali kuvaa ihmisen vastaanottokykyä suurin sanoin (1. Kor. 13:12): "Nyt katselemme vielä kuin kuvastimesta, kuin arvoitusta, mutta silloin näemme kasvoista kasvoihin. Nyt tietoni on vielä vajavaista, mutta kerran se on täydellistä niin kuin Jumala minut täydellisesti tuntee." Käsite kokonaisvaltainen evankeliumi muistuttaa uskon koko rikkaudesta ja täyteydestä Kristuksessa ja suhteellistaa monet teologiset vastakkainasettelut. (Bevans-Schroeder 2004, 301-303)

Ekumeenisen keskustelun tunnetuimpia teologisia välienselvittelyjä on ollut KMN:n ja Lausanne-liikkeen edustajien välillä käyty pitkäaikainen kiista lähetyksen primaarisesta tehtävästä. Edelliset ovat korostaneet lähetyksen ensisijaisena tehtävänä köyhien auttamista ja uskon yhteiskuntaa muuttavaa toimintaa ja jälkimmäiset puolestaan evankelioimista. Tätä eroa luonnehdittiin aikanaan väitteellä, jonka mukaan evankelikaalit kysyvät jälkimmäisiltä 'itkettekö te kadotettujen sielujen puolesta', kun taas toiselta puolelta kysytään, 'itkettekö te nälkään kuolevien köyhien puolesta'. Tämä kiusallinen kiista on suurelta osalta taaksejäänyttä elämää missiologiassa tapahtuneen kehityksen takia. Nykyisin suurimmat erimielisyydet koskevat uskontoteologiaa. Uskontojenvälinen dialogi ja ennen kaikkea kysymys Kristuksen ainutlaatuisuudesta ovat tulleet polttaviksi teemoiksi. (Bosch 1992, 411-420)

Monet latinalaisamerikkalaiset, afrikkalaiset ja aasialaiset teologit ovat tuoneet evankelikaaliseen liikkeeseen vahvan sosiaalieettisen korostuksen. Samuel Escobarin ja Rene Padillan johdolla tämä ryhmä laati jo 1974 Lausannen evankelioimiskongressissa erillisen julkilausuman, jossa torjuttiin vastakkainasettelu evankelioimisen ja yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävän toiminnan välillä. Ryhmä arvosteli voimakkaasti evankelikaalien passiivisuutta räikeisiin yhteiskunnallisiin epäkohtiin suhtautumisessa. (Escobar 2003, 145-152)

Escobar muistutti omassa esityksessään Lausannessa 1974, että Jeesus ja apostolit suhtautuivat vakavasti omaisuuteen liittyviin kysymyksiin ja niihin valtarakenteisiin, jotka ylläpitivät ihmisten sortoa ja alistamista köyhyyteen. Synnin, sorron ja julmuuden leimaama maailma kärsii ihmisen pohjattomasta itsekkyydestä ja vaatii oikeudenmukaisuuden toteuttamista kaikkialla. Kristuksen vapauttama ihminen ei voi koskaan olla kuuro niille vaatimuksille, joissa pidetään tärkeänä myös vapauttamista taloudellisesta, poliittisesta ja sosiaalisesta alistamisesta. (Hunt 2010, 168-171)

Lausanne-liike on myöhemmin monissa julkilausumissaan korostanut lähestyksen kokonaisvaltaisuutta. Tässä keskustelussa on uudeksi avainkäsitteeksi noussut transformaatio, jolla voidaan tähdentää niin yksityisen ihmisen kuin koko kirkon ja yhteiskunnan uudistumista. On muistutettu, että ihminen tarvitsee vapautumista synnin ja syyllisyyden vallasta sekä myös synnin seurauksista. Usein piilossa oleva rakenteellinen pahuus sitoo ihmisen pahuuden verkkoihin ja estää hänen nousemisensa ihmisarvoiseen elämään. (Tizon 2008)¹¹

Ekumeenisessa keskustelussa on yhteisymmärryksen laajenemiseen vaikuttanut helluntailiikkeen ja evankelikaalien menestys, joka on pakottanut tarkistamaan asenteita. Ilmapiirin muuttumista kuvaa se, että KMN:n Canberran yleiskokous (1991) nosti kokouksen esityslistalle mm. kasvavan helluntailiikkeen haasteen ja korosti jäsenkirjoille antamissaan suosituksissa, että vanhat kirkot voisivat oppia paljon helluntailiikkeen uskonkokemuksesta. Yleisesti voidaan sanoa, että trinitaarisesti perusteltu lähetys on auttanut merkittävästi teologisen konsensuksen laajentamisessa ja johtanut joissakin kysymyksissä kirkkoja yllättävään lähentymiseen. Lähetysten pneumatologisen luonteen selkiytyminen on auttanut esimerkiksi helluntalaisia, ortodoksia ja roomalaiskatolisia missiologeja ymmärtämään paremmin toisiaan. Osaltaan uuden konsensuksen löytymiseen on vaikuttanut Jumalan valtakunta -teeman saama suuri suosio. (Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly, 107-111)

Kokonaisvaltaisuus on asiallisesti oikea ilmaisu lähetysten laaja-alaisuuden kuvaamisessa, mutta sanana se on kuitenkin hiukan kankea ja rasitteinen filosofisten kytkentöjen vuoksi. Monissa filosofisissa virtauksissa sitä on käytetty keskeisenä terminä. Sen vuoksi olisi parempi käyttää sen tilalla raamatullista käsitettä Jumalan valtakunta, joka ilmaisee kaiken, mikä uskossa on keskeistä. Jumalan valtakunta antaa lähetykselle perustavanlaatuisen tulkintahorisontin, joka syvimmillään selittää lähetysten tarkoituksen. Jeesuksen omassa toiminnassa kaikki kulminoitui Jumalan valtakunnan ilmestymiseen. Siinä kulkevat armo ja oikeus, anteeksiantamus ja oikeudenmukaisuus käsi kädessä. Jumalan valtakunta on jo nyt keskelläämme, vaikka sen lopullinen täyttymys on vielä edessäpäin. Täyttymys-sanan käyttäminen synonyymina Jumalan valtakunnan ilmestymiselle liittyy luomisteologiseen kieleen ja muistuttaa siitä, että kerran vielä toteutuvat luomisen alkuperäiset tarkoitukset. Luominen ja lunastus kuuluvat yhteen. Luomakunnan uudistuminen johtaa uuden taivaan ja maan luomiseen. (Wright 2006, 404-411)

Teologisessa keskustelussa on kiinnitetty huomiota myös kääntymisen ja diakonian väliseen yhteyteen. Kääntyminen koskettaa aina syvästi ihmisen henkilökohtaista elämää, mutta sillä on myös vahva yhteisöllinen luonne. Kun seurataan tarkemmin UT:ssa kerrottuja kääntymiskertomuksia, niistä näkyy se, miten käänty-

minen Jumalan puoleen merkitsee aina myös kääntymistä lähimmäisiin päin, heidän kärsimyksensä huomioimista, muista välittämistä. KMN:n entinen pääsihteeri Emilio Castro onkin puhunut kahdesta samanaikaisesta liikkeestä, kääntymisestä Jumalan ja lähimmäisen puoleen. Kääntyminen konkretisoituu lähimmäisenrakkautena ja avaa tien diakoniseen palveluun elämäntapana. (Castro 1966, 348-366)

Diakonia Jumalan sanan palveluksessa

Diakonian erityisluonnetta kristillisenä toimintana tulee tarkastella myös sana-käsitteestä käsin, jolloin voidaan kysyä, mitä merkitsee ekumeenisessa keskustelussa suosittu sanapari 'sana ja teko', word and deed.

Sana Jumalan tekona ja voimana

Sana ei ole vain puhetta Jumalasta tai tiedonvälittämistä hänestä, vaan se on dynaaminen sana, jonka kautta kaikki on luotu ja pysyy voimassa. Sana vaikuttaa sen, mitä se kuvaa. Sana on Jumalan teko ja voima, joka ei "tyhjänä palaa, vaan täyttää tehtävän, jonka minä sille annan ja saa menestymään kaiken, mitä varten minä sen lähetän" (Jes. 55:11; Jer. 23:29). "Eikö minun sanani ole kuin tuli kuin moukari, joka murskaa kallion" (Jer. 23:29).

VT:ssa Jumalan sana kuvataan usein Jumalan tekona. "Tehkää hänen suuret tekonsa tiettäväksi kaikkien kansojen joukossa" (1. Aikak. 16:8). Erityisesti Psalmeissa kehoitetaan kiittämään Jumalan suuria tekoja. "Tulkaa katsokaa Herran töitä, hänen, joka tekee hämmästyttäviä tekoja maan päällä" (46:9). Psalmissa 77 :12-13: "Minä muistelen tekojasi, Herra, muistan ihmeitäsi, joita muinoin teit. Minä ajattelen kaikkia töitäsi, mietin sinun suuria tekojasi." (Teinonen&Teinonen 1975, 100-102) Jumalan sana efektiivisena, vaikuttavana sanana auttaa ymmärtämään sen, miten diakonia kuuluu evankeliumin ytimeen. Diakoniahän on tekojen kieltä.

Sanan lihaksi tuleminen – inkarnaatio kristityn toiminnan mallina

Johanneksen evankeliumin kuvaus Sanasta, Logoksesta, korostaa vuorovaikutusta, yhteyttä ja suhdetta muihin. Usko on alusta lähtien yhteisöllistä. Rakkaus suuntautuu aina muiden palveluun. Sanan konkreettisuutta tähdentää osaltaan myös se, että Sana kuvataan usein erillisenä, niin kuin joku tulisi profeetan luo. Ks. esim. 2. Sam. 7:4 Natanille tuli tämä Herran sana, Jer. 42:7.

Inkarnaatio antaa mallin lähetykselle ja diakonialle (incarnational mission and diaconia) eli ihmisten elämäntilanteeseen samaistumisessa. Niin kuin Kristus samaistui aikansa ihmisiin, heidän kieleensä ja kulttuuriinsa, tulee myös hänen

seuraajiensa tehdä. Länsimaisessa kristillisyydessä inkarnaatio on usein jäänyt Kristuksen kärsimyksen, sovituskuoletuksen ja ylösnousemuksen varjoon niin, että evankeliumien muu aines on nähty Martin Kählerin sanoja lainaten ”kärsimysker-
tomuksen laajennettuna johdantona”. Kristillisen todistuksen ydinsisältöön, ristiin ja ylösnousemukseen liittyy erottamattomasti inkarnaation todellisuus. Inkarnaatio osoittaa, minkälainen on Jumala ja miten hän toimii maailmassa. Hän teki itsensä tunnetuksi Jeesuksessa Kristuksessa ilmaisten sen, minkälainen hän on, ei pelkän tiedon kohteena, vaan rakastavana Jumalana. Tämä rakkaus on itsensä alttiiksi antavaa, uhrautuvaa rakkautta muiden hyväksi. Kristus salli itsensä tulla heikoksi ja haavoittuvaiseksi. Tästä samaistumisesta inhimilliseen haurauteen ja kärsimykseen lausutaan Hebrealaiskirjeessä (2:18) kuvaavasti: ”Koska hän on itse käynyt läpi kärsimykset ja kiusaukset, hän kykenee auttamaan niitä, joita koetellaan.” (Braaten 2008, 146-147)

Jeesus käytti opetuksessaan paljon vertauksia kuvatessaan Jumalan valtakuntaa ja kristityn palvelutehtävää maailmassa. Vertaus laupiaasta samarialaisesta antaa diakonialle ja kristilliselle uskalle laajemminkin oikean suunnan, minne ja miten edetä. Vertausta on totuttu länsimaisissa kirkoissa selittämään auttajan näkökulmasta käsin, jolloin vertauksen sanoman on uskottu aukeavan siitä, miten kukin ohikulkija reagoi henkivieverissä olleen ryöstetyn kohtaloon. Monissa aasialaisissa kirkoissa vertausta on arvioitu kuitenkin päinvastaisella tavalla pohtien sitä, miten uhri koki kaiken. Vertavuotavana, ihmisten raakuuden ja pahuuden kokeneena hän odotti jonkun ohikulkijoista huomaavan hänet. Auttajaksi ilmaantui lopulta halveksittu samarialainen, joka oli valmis antamaan aikaansa ja varojaan kärsivän auttamiseksi. (Fung 1992, 101-108)

Jeesuksen ja kymmenen spitaalisen kohtaaminen Jerusalemiin johtavalla tiellä on myös vaikuttava esimerkki todellisesta lähimmäisenrakkaudesta. Muu yhteiskunta oli hylännyt nämä miehet toivottomina tapauksina ja karkottanut heidät asutuksen ulkopuolelle. Jeesus ei torjunut luotaan miehiä, vaan paransi heidät ja kehotti heitä näyttäytymään terveinä niiden edessä, jotka antaisivat luvan palata muiden ihmisten pariin. Selittäessään tapahtunutta läsnäolijoille Jeesus ihmetteli, miksi näistä kymmenestä vain yksi, halveksittu samarialainen palasi kiittämään Jumalaa parantumisestaan.

Jeesuksen vertaukset ja parantamistoiminta kertovat elämänläheisyydestä ja ihmisen elämäntilanteeseen paneutumisesta. Pelastus ei ole vain kuoleman jälkeen koittavaa ’sielun pelastusta’, vaan uuden elämän murtautumista jo tähän aikaan. Sana tulee lihaksi ihmisten huolien ja ahdistuksen keskellä.

Jumalan sana ja materiaallisen todellisuuden suhde

Jumalan sana kohtaa ihmisen aineellis-materiaalisen todellisuuden keskellä, ei vain jossakin henkisyiden ylätasolla. Sanassaan Jumala tulee ihmisen luo ihmisen ehdoilla. Jumalan sana liittyy Pyhän Hengen puhuttelussa ihmiskieleen. Näkyvänä sanana Kristus on reaalisesti läsnä ehtoollisleivässä ja viinissä. Pyhän Hengen uudistava työ ja voima koskettaa koko aineellista maailmaa. Ylösnousemuskin on ruumiin ylösnousemus. Paavalin mukaan koko luomakunta kärsii katoavaisuuden ja turhuuden valtaan joutumisesta ja odottaa Jumalan valtakunnan ilmestymistä. Lupaus uuden taivaan ja maan luomisesta antaa Kristuksen lunastustyölle koko universumia koskevan ulottuvuuden. (Room. 8: 19-23; Metzke 1968, 55-71)

Aineellisen näkyvän maailman arvostaminen painottaa nykyisen elämän arvoa. Siksi kristittyjen ei ole lupa eristäytyä, vaan kantaa lähimmäisten taakkoja ja auttaa kärsiviä ihmisiä. Diakonian tulee vaikuttaa keskellä elämää. Jumalan toiminta tässä ajassa muistuttaa kristittyä siitä, että diakonian paikka elämäntapana ja palveluna on tässä maailmassa, ei jossakin tulevassa.

Jumalan läsnäolo Sanassa

VT:n aikana Israelin kansa koki eri yhteyksissä sen, miten Jumala asui kansansa keskellä. Varsinkin Jerusalemin temppelel korosti tätä Jumalan läsnäoloa. Erämaavaelluksen aikana pilvi johdatti ja suojeli kansaa. Rabbit yhdistivät sanan läsnäolon tähän ns. Shekinah-ilmiöön. Jumalan kirkkaus lepäsi kansan yllä pilven, "tulen kaltaisen hohteen" muodossa ja lähti aina liikkeelle matkan alkaessa näyttäen suuntaan, mihin edetä. (4. Moos. 9:15-23; Jenson 1997, 75-80)

UT:ssa Jumalan läsnäolo ja läheisyys tulee toisenlaisella tavalla ilmi. Jumala on sanansa kautta läsnä seurakunnassa ja kristityn elämässä. Paavali puhuu siitä, miten "enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa". (Gal. 2:20). Lutherin teologian ydin on siinä, että Kristus on uskossa läsnä ja tulee ihmissydämeen asumaan. Ihminen vanhurskautetaan Kristuksen ansion ja pyhyiden perusteella. Osallisuus Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen, yhdistyminen Kristukseen uudistaa ihmisen, vaikka ihmisen vanha luonto säilyykin uuden rinnalla kuolemaan asti.

Kristukseen yhdistymisellä ja samaistumisella on diakonialle suuri merkitys siinä, että se tuo Kristuksen kärsivän ihmisen luo. Luther uskalsi puhua jopa kristitystä lähimmäisenä Kristuksena. Siinä Kristus ei ole vain palvelun malli, vaan Jumalan rakkauden jakaja, rakkaus itse.

Diakonia uskontodistuksena

Kysymys diakonian mahdollisesta todistusluonteesta on ihmiskeskeinen. Monet

pelkäävät turhaan diakonian kristillistä leimaa ja haluavat karistaa palvelun yltä viimeisetkin rippeet kristillisen uskon merkeistä. Rakkaus kertoo aina Jumalan rakkaudesta, mutta ihminen ei päättä, milloin toinen ihminen sen sellaiseksi kokee. Meidän tehtävänämme ei ole arvioida Jumalan vaikutusta, pääasia on se, että me palvelemme iloisin mielin emmekä yritä tehdä tyhjäksi Jumalan puhuttelua toisen ihmisen elämässä.

Eri sukupolvien kristityt ovat palvelleet uhrautuvasti lähimmäisiään, kuka kuunnellen, rukoillen, avustaen, kuka vierailen sairaiden luona. Siinä ovat usein toteutuneet Jeesuksen sanat vuorisaarnassa: ”Kun annat almun, älköön vasen kätesi tietäkö, mitä oikea tekee, jotta hyvä tekosi pysyisi salassa. Isäsi, joka näkee myös sen, mikä on salassa, palkitsee sinut” (Mt. 6:3-4). Tähän Jeesuksen kehotukseen sisältyy rohkaiseva viesti siitä, että Jumala puhuttelee omalla tavallaan toista ihmistä lähimmäisen palvelun kautta. Diakonia todistaa aina Jumalan rakkaudesta, välillisesti, välittömästi tai epäsuorasti. Tiedostimmepa sitä tai emme.

KIRJALLISUUS

- Bevans, Stephen B. –Schroeder, Roger P. (2004). *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*. New York.
- Bosch, David J. (1992). *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York.
- Diakonia in Context (2009). Geneva: LWF.
- Escobar, Samuel (2003). *The New Global Mission. The Gospel from Everywhere to Everywhere*. Downers Grove.
- Hunt, Robert A. (2010). *The Gospel Among the Nations. A Documentary History of Inculturation*. New York.
- Jenson, Robert W. (1997). *Systematic Theology Vol. 1*. Oxford –New York.
- Kirk, J. Andrew (2000). *What is Mission. Theological Explorations*. Minneapolis.
- Mannermaan, Tuomo (1983). *Kaksi rakkautta*. Helsinki.
- Mission in Context* (2004). Geneva: LWF.
- Pelikan, Jaroslav (1985). *Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture*. New Haven.
- Schreiter, Robert J. (1999). *Reconciliation. Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives*. Third Printing. New York.
- Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly* (1991). Ed. by Michael Kinnamon. Geneva.
- Tizon, Al (2008). *Transformation after Lusanne*. Eugene Oregon 2008.
- Wright, Christopher J.H. (2006). *The Mission of God*. Nottingham .
- Castro, Emilio (1966). *Conversion and Social Transformation* teoksessa John Bennett (ed.) *Christian Social Ethics in a Changing World*. New York – London.
- Braaten, Carl E. (2008). *That All May Believe. A Theology of the Gospel and the Mission of the Church*. Grand Rapids.
- Fung, Raymond (1992). *Evangelical-ly Yours. Ecumenical Letters on Contemporary Evangelism*. Geneva.
- Metzke, Erwin (1968). *Jumala ja Materia*. Avain-sarja 23. Pieksämäki.
- Teinonen, Riitta & Seppo A. (1975). *Ajasta ylösnousemukseen Sata sanaa teologiaa*. Pieksämäki.
- Wink, Walter (1984). *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia.

Diakonia exclusive vai inclusive

Antti Elenius

Diakonia exclusive

Diakonia on notkea käsite kirkollisen ja teologisen kielipelin sisällä. Sen alle saa mahtumaan avarimmillaan kirkon koko olemassaolon ja toiminnan ”maailmassa”. Diakonia voi tarkoittaa profeetallista ääntä eriarvoistuvassa yhteiskunnassa tai väsymätöntä marginaalissa elävän ihmisen palvelua ja tueksi asettumista. Diakonia voi tarkoittaa avarakatseista kansalaisyhteiskunnan vahvistamista erilaisten aatteiden, kirkkokuntien ja uskontojen keskellä. Tutkijalle voi olla kiehtovaa etsiä diakonian toiminnallista ilmaisua ja sanoitusta kirkon historian eri vaiheissa ja nähdä samalla, miten kristinusko on kulloinkin jäsentynyt yhteiskunnassa erityisesti vähäosaisten näkökulmasta katsottuna. Diakonia on aikanaan valettu myös kirkkolakiin ja se voi toimia kuin unilukkari kirkkoinstituution sisällä käytävässä keskustelussa.

Skandinaavis-saksalaisessa protestanttisessa perinteessä on tullut tavaksi kutsua kirkon sosiaalista työtä diakoniaksi. Meillä Suomessa on muodostunut seurakuntiin diakonian virka, jota hoitavat joko sosiaalialan koulutuksen saaneet diakonit tai terveysalan koulutuksen saaneet diakonissat. Meillä on näitä tutkintoja antava Diakonia-ammattikorkeakoulu. Lisäksi on säätiöitä, joiden nimessä vilahtelee diakonia-sana (mm. Diakonissalaitokset), ja jotka toteuttavat eri tavoin terveys- ja sosiaalialan palveluntuotantoa ja kehittämistä. Meillä on kirkkohallituksessa oma osastonsa diakoniale, on seurakuntadiakoniaa, laitosdiakoniaa ja kansainvälistä diakoniaa.

Historiallisesti on ymmärrettävää, että meillä on käytössä diakonia-sana, mutta siinäkin näkyy kirkon käyttämän kielen vaikeus. Kirkolla on oma kielipelinsä, jolla se sulkee ulkokehälle myös niitä ihmisiä, jotka vilpittömästi yrittävät hakeutua sen helmoihin. Kielen ja toiminnan eksklusiivisuus on sosiologisesti tarkasteltuna instituutioille tyypillinen piirre, mutta ristiriitainen kirkon tehtävän kanssa. Tähän liittyy myös diakonia-sanan käyttö. On mahdollista, että kirkon sisäisen keskustelun kannalta *diakonia* on edelleen käyttökelpoinen käsite, mutta se ei ole sitä kirkon ulkopuolella. Uudenlaiset yhteiskunnalliset haasteet ovat lisänneet verkostomaista työtä sosiaali- ja terveysalalla, jolloin aikaisemmin melko eriytyneet ammatilliset ryhmät työskentelevät nykyään yhdessä. Osana tätä ryhmää ovat diakonit. Heidät hyväksytään asiantuntijoina muiden joukkoon, mutta monelle jää arvoitukseksi, mikä erottaa diakonian työn näiden muiden työstä. Tiedämmekö sitä myöskään

kirkossa? Onko diakonia-käsitteen käyttämisessä lopulta kyse siitä, kenelle me haluamme olla ymmärrettäviä?

Mielenkiintoista asian kannalta on, että kaikkea tätä hyvää, meillä diakoniaksi kutsuttua, tapahtuu monissa kirkoissa ilman sanaa diakonia. Silti äänettömät saavat äänet, yhteisöjä voimaannutetaan ja vähäväkisistä huolehditaan. Esimerkiksi englannin tai ranskan kieli ei ole omaksunut diakonia-sanaa kuvaamaan kirkon karitatiivista toimintaa. Kirkon sosiaaliseen vastuuseen liittyvät asiat sanoitetaan muilla ilmaisulla. Sanaa diakonia ei tarvita. On myös tähdellistä huomata, ettei edes Luther käyttänyt ylipäätään kovinkaan usein diakonia-sanaa ja tuskin lainkaan meidän tavoin.

Luther ja diakonia inclusive

Paitsi, että diakonia on sanana monelle salakieltä, on siinä muitakin ongelmia. Usein diakoniaa määritellään kristillisen viitekehyksen kautta. Siitä syntyy kuva, että diakoniatyöntekijät, muu kirkon henkilökunta ja seurakuntien vapaaehtoiset ovat diakonian varsinaisia tekijöitä. Diakoniasta tulee kristillisessä viitekehyksessä toimivien ja kristillisesti orientoituneiden ihmisten tekemä akti, jonka tuntomerkkinä on auttajan uskonnollinen asenne. Minne jäivät inhimillinen hätä, jonka piti olla auttamistyön lähtökohta, minne jäi Lutherin yhteiskuntaopetus, teologia, jossa jokaisesta tehdään paitsi pappi myös diakoni.

Luther ajatteli Jumalan rakastavan maailmaa kahdella tavalla, ulkoisen ja sisäisen järjestyksen kautta. Ajatus on, että tehdessämme arkisia toimiamme, ollessamme äitinä, veljenä, naapurina, jalkapallovalmentajana, bussikuskina tai kuninkaana olemme Jumalan rakkauden välikappaleena, Jumalan käsinä maailmassa. Näissä rooleissa, tai viroissa, kuten Luther niitä kutsuu, on sisäänrakennettuna Jumalan rakkauden välitysjärjestelmä. Tässä rakkauden rakenteessa Jumala ikään kuin kutsuu ja asettaa virkaansa jokaisen tekemään työtä hyvän elämän toteutumiseksi.

Ihminen ei muutu tässä prosessissa sisäiseltä rakenteeltaan enkeliksi, mutta tehtävät joissa ihminen toimii, ovat toisten ihmisten tarpeista syntyneitä enkelin tehtäviä. Toisen ihmisen hätä, pyyntö ja velvollisuuksista muistuttaminen ajaa meidät uhraamaan omastamme toisen hyväksi. Taustalla on ajatus, ettei ihminen pysty rakastamaan mitenkään erityisen puhtaasti edes rakkaimpiaan, vaan siihenkin tarvittiin virka, kuten isän ja äidin, tai siskon ja veljen virka. Ylläpitämällä näitä virkoja lapsi tulee hoidetuksi, saa turvaa, rakkautta, välittämistä ja huolenpitoa.

Tekojen maailma pitää yllä rakkauden rakenteita, jolloin meitä hellästi tai voimakkaasti pakotetaan hyvän tekemiseen. Entä sitten sisäinen ja salattu tapa rakastaa maailmaa Sanan ja sakramenttien avulla. Kuinka se toteuttaa Jumalan rakkautta ja miten se liittyy diakoniaan?

Ensiksi on todettava, että diakoniatyöntekijä ja pappi ovat arkisessa työssään palvelemissa tässä ulkoisessa järjestyksessä, tekojen, järjen ja aktiivisuuden valtakunnassa. Tosin heille on varattu myös velvollisuuksia sisäisessä ja kätkeyssä armon valtakunnassa. Armon maailma ei tarkoita, että kirkko työntekijöineen kuuluisivat siihen jotenkin läheisemmällä tavalla kuin muut. He ovat välineitä, joilla Sana ja sakramentti tulee tarkoituksenmukaisella tavalla esille. Jumalan salattua tapaa rakastaa ihmistä leimaa ihmisen passiivisuus. Jumalan lahjojen vastaanottaminen ei ole kurkottamista tai pyytämistä, se ei ole avautumista uudelle todellisuudelle, vaan on kyse yksin Jumalan teosta.

Tästä Lutherin jaottelusta Jumalan kahteen tapaan rakastaa ja pitää huolta ihmisestä puhutaan myös regimenttioppina, jossa maallisen ja hengellisen alueet erotetaan toisistaan erilaisina Jumalan hallintapiireinä. Mallia on kritisoitu erityisesti sen synnyttämästä yhteiskunnallisesta pysähtyneisyydestä tai vähintäänkin sen synnyttämästä hitaudesta saada aikaiseksi yhteiskunnallisia muutoksia.

Jos mallia kuitenkin lähestytään sen toimivasta puolesta käsin, näkymästä tulee kiehtova. Jokainen yhteisön jäsen osallistuu siinä yhteisen hyvän saavuttamiseen. Toimittaessaan yhteiskunnallisesti ehkä vähäpätöistäkin tehtävää, ihminen nähdään kuitenkin Jumalan työtoverina aivan yhtä välttämättömänä osana kuin jokin korkea virkamies yhteiskunnassa. Ihminen on teologisesti katsottuna vankasti yhteisön osa, haluaa sitä erityisesti tai ei. Hän tulee käsiksi Jumalalle, kasvoillaan Jumalan naamio. Omaa tehtävää tehdessään hän on suoraan ja vastaansanomattomasti Jumalan työtoveri. Eli jokainen yhteiskunnallinen toimija on Jumalan tahdon toteuttaja, Jumalan työtoveri, Jumalan palvelija, riippumatta tämän uskonnollisesta statuksesta.

Luther sulkee syliinsä maailman ja yhteiskunnan, johon kirkko on sulautunut. Rajaviivojen merkitseminen tai niiden määrittelemineen kohdistaisi katseen väärään paikkaan, pois inhimillisestä hädästä. Mikäli kirkko onnistuu olemaan yhteistyökumppanina asenteiltaan Lutherin *diakonia inclusive* -mallin mukainen, avautuu ja ajankohtaistuu myös kirkon käyttämä kieli.

Harvinaisuuksien järkäle

“Diakonia, diaconiae, diaconato: semantica e storia nei padri della Chiesa”; XXXVIII Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana; Roma, 7–9 maggio 2009. Rooma: Institutum Patristicum Augustinianum. 2010. 708 sivua.

”On edelleen suuri määrä tärkeitä diakonaattiin liittyviä kysymyksiä, jotka ovat vailla vastauksia”. Tällä dekaani Adelbert Denauxin (Tilburgin yliopisto, Tilburg School of Catholic Theology) esipuheeseen painetulla lausumalla luonnehtii hyvin äskettäin ilmestyneen yli 700 sivuisen järkäleen lähtökohtia. Teos kattaa Vatikaanin patristisen instituutin, Augustinianumin, toissa vuonna järjestämän kongressin hedelmät. Kirja on merkittävä ainakin kolmesta syystä.

Ensinnäkin kirja itse perustelee tärkeytensä katolisen kirkon pysyvän diakonaatin ymmärtämisen tarpeella. Kun diakonian virka ei enää Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen ole vain läpikulkuvirka papputeen, sen identiteetti on selvitetävä. Kirja on tärkeä katolisen kirkon omalle virkakeskustelulle.

Tähän liittyy näkemys siitä, että ainoa tie diakonaatin teologiselle perustukselle on palaaminen lähteille, ad fontes. Niinpä nyt on palattu kaikkein vanhimpiin diakonaattia koskeviin lähteisiin. Toiseksi kirja on siten tärkeä malli siitä, miten diakonian tutkimuksessa päästään eteenpäin: lähteiden kautta.

Kolmanneksi kirja rakentaa tietoisesti uusimmille tutkimuksille. Maamme vähäisen diakoniatutkimuksen valveutuneisuutta osoittaa, että Denauxin mainitsemien kirjojen neljästä kirjoittajasta kaksi on äskettäin vierailut maassamme (John N. Collins, Carolyn Osiek). Dekaanin mukaan nyt tarvitaan yhä tarkempaa tutkimusta. Kirja on siis ajan hermolla.

Augustinianumin yhdessä Tilburgin yliopiston kanssa järjestämässä kongressissa reilut 60 asiantuntijaa paneutui yksittäisiin varhaisen kirkon tiedonmurusiin. Mukana oli sekä idän että lännen tradition tuntijoita. Teologiensa lisäksi rakennustaiteen tuntijoilla oli merkittävä panos. Kolme neljäsosaa esitelmistä on nyt koottu julkaisuun. Dekaanin Denauxin korostaa asiantuntijuuden roolia:

”Vain huolellisella paneutumisella relevantteihin teksteihin, jotka on kirjoitettu ensimmäisellä vuosisadalla varhaisen kristillisyyden eri puolilla, voidaan muodostaa yleiskuva diakonaatin tyypillisistä tehtävistä ja funktioista. Vasta sitten voidaan muodostaa kuva niistä erilaisista tavoista ymmärtää diakonin virka, joita idässä ja lännessä oli. Vasta sitten tulee selväksi, millä tavalla diakonaatti toimi eri aikoina ja eri konteksteissa”.

Kirja muodostaa perustan laajalle tutkimustyölle. Dekaanin valittelee, että joitakin keskeisiä lähteitä jäi kongressin ohjelmassa käsittelemättä. Silti teosta on syytä pitää merkkipaaluna. Se osoittaa, että myös katolisen kirkon näkökulmasta uusin kehitys motivoi paneutumaan siihen, mitä diakonit varhaisessa kirkossa tekivät. Samalla kirjaa on syytä pitää merkittävänä diakoniatutkimuksen käynnistäjänä. Sen suuresta laajuudesta nousee merkittäviä avauksia hyvin monelle diakonian keskustelun alueelle.

Lukija ei ylläty siitä, että yhdeksän artikkelia käsittelee raamatullisen ajan käsitteitä. Syyrialais-armenialaisen kehityksen tarkastelu tuntuu sen sijaan jo harvinaisemmalta. Kreikkalaisten, aleksandrialaisien, kappadokialaisten ja antiokialaisten alueiden diakoniakäsityksistä on kustakin ainakin kaksi artikkelia. Useista näistä teemoista on vaikea löytää tietoja muista teoksista. Erikseen tarkastellaan latinalaisia isäiä, ja heistä erikseen Hieronymusta ja Augustinusta. Rakennusten kertomaa diakoniasta välittyy viidessä artikkelissa, ja naisdiakoniasta kertoo kirjan lopuksi seitsemän artikkelia. Jo sanan diakonia käyttö rakennuksen nimenä on suomalaiselle laajalle lukijakunnalle usein vierasta, ja tässä teoksessa se on osa kirjan otsikkoa.

Kirja on runsauden aarreaitta diakonian lähtökohtien tutkijalle. Intoa tietysti hieman pyrkii vähentämään se, että vain kymmenen tutkimusartikkeleista on joko englanniksi tai saksaksi, mutta italian-, ranskan- tai espanjankielisten artikkeleiden tasokkuus muodostaa tässä tapauksessa motivaation, joka takaa tiedon löytymisen myös meillä yleisen kielimuurin takaa.

”Semantica e storia nei padri della Chiesa”, toisin sanoen Kirkon isien kertomat diakoniasta on teos, joka tulee muodostamaan perustan laajalle kansainväliselle diakonian lähtökohtien tutkimiselle. Sitä ei kannata Suomessakaan unohtaa.

Esko Ryökäs

Haasteisiin reagoiva diakoniatyö

Matti Helin, Heikki Hiilamo, Ulla Jokela

Diakoniatyö. Asiakkaan palveluksessa. Helsinki: Edita. 2010. 179 sivua.

Diakoniatyö. *Asiakkaan palveluksessa* tarkastelee diakonian paikkaa kirkon työssä, suomalaisessa hyvinvointivaltiossa ja yhteiskunnan auttamisverkostossa. Näkökulmaksi teokseen on otettu vallitseva yhteiskunnallinen tilanne ja siihen reagoiminen diakonian keinoin. Yhteiskunnallisen tilanteen muuttuessa myös diakoniatyön tulisi pystyä muuttumaan ja etsiä jatkuvasti uusia keinoja hädänalaisten tavoittamiseksi ja auttamiseksi.

Kirja on suunnattu diakonia-alan opiskelijoille ja työntekijöille. Sen kirjoittajat ovat diakoniatyön ammattilaisia, joilla on laaja-alaista näkemystä ja työkokemusta diakoniatyöstä ja yhteiskunnallisista ilmiöistä sekä hädästä, johon diakoniatyöllä pyritään vastaamaan. Teoksen tarkoituksena on avata uusia näkökulmia diakoniatyöhön diakoniatyön ammattilaisten lisäksi myös seurakuntien luottamushenkilöille ja vapaaehtoistyöntekijöille. Kirjoittajat toivovat, että kirjan löytäisivät myös diakonia-alan yhteistyökumppanit, sosiaalityön ja kolmannen sektorin sosiaalialan toimijat.

Diakoniatyö-kirja sisältää runsaasti esimerkkejä siitä, miten mm. Espoossa, Hyvinkäällä, Tampereella ja Vantaalla on uudistettu diakoniatyötä. Tampereen esimerkkien runsaus korostuu hieman, mikä selittyy Helinin viralla Tampereen evankelis-luterilaisen seurakuntayhtymän diakoniajohtajana. Esimerkit tekevät kirjasta helppolukuisen, mutta samalla myös aikaan sidotun: esimerkit vanhenevat ja diakoniatyö muuttuu jälleen ympäröivän yhteiskunnan mukaan.

Runsaat esimerkit toimivat innostajina niille opiskelijoille, työntekijöille ja luottamushenkilöille, jotka pohtivat oman seurakuntansa diakoniatyön uudistamista ja oman työnsä reagointia muuttuviin yhteiskunnallisiin haasteisiin. Samoin diakoniatyöntekijät ja luottamushenkilöt voivat saada kirjan esimerkeistä tukea ja vahvistusta diakoniatyön työtapojen kehittämiseksi ympäristössä, jossa uudet ehdotukset kohtaavat muutosvastarintaa.

Teoksen laajin sisältö käsittelee asiakastyötä. Asiakastyön menetelmien lisäksi luku pitää sisällään muun muassa diakoniatyön ydinosuusalueiden tarkastelua, asiakastyön puitteita ja asiakastyön prosessia. Kirjoittajat pohtivat lyhyesti köyhyyden ja syrjäytymisen asettamia haasteita diakoniatyölle ja antavat esimerkkejä yhteiskunnallisen vaikuttamisen mahdollisuuksista. Kirjan lopussa paneudutaan diakoniatyön suunnitteluun, johtamiseen ja työn laadun kehittämiseen. Teoksesta on tietoisesti rajattu pois diakonian teologiaan liittyvät kysymykset.

Diakoniatyön ammattilaisen näkökulmasta katsottuna yksi kirjan mielenkiintoisimmista osioista käsittelee diakonian suunnittelua, johtamista ja laatuajattelua. Luku soveltuu hyvin diakoniatyön johtavien viranhaltijoiden luettavaksi, mutta parhaimmillaan se tarjoaa alkusysäyksen diakoniatyön laadun pohtimiseen ja keskusteluihin myös niiden työntekijöiden ja diakoniatyön vapaaehtoisten keskuudessa, joiden työn laatua seurakunnissa ei ole vielä pohdittu tavoitteellisena kokonaisuutena ja kehitetty järjestelmällisesti.

Diakoniatyön kansainvälistä yhteistyötä käsitellään teoksessa omassa luvussaan, joka on erittäin lyhyt. Jäin miettimään, heijastaako tämän luvun suppeus seurakunnissa tehtävän kansainvälisen diakonian asemaa diakoniatyön muiden työmuotojen joukossa yleisemminkin. Entä mitä tämä viestii kansainvälisen vastuun ja kansainvälisen diakonian kehityksestä tai merkityksestä seurakunnissa? Tämän luvun alla, toisin kuin muissa kirjan luvuissa, ei esiinny yhtään esimerkkiä kansainvälisen yhteistyön tai globalisaation muuttuviin haasteisiin vastaamisesta seurakuntien kansainvälisessä diakoniassa. Olisi mielenkiintoista tietää, mistä esimerkkien puute tässä luvussa johtuu.

Diakoniatyö. Asiakkaan palveluksessa on käytännönläheinen kirja runsaiden esimerkkien ja tiivistetyn teorian takia. Siksi se palvelee diakoniatyön metodeja käsittelevänä oppikirjana alan opiskelijoita ja yhteistyökumppaneita, jotka ovat kiinnostuneita tietämään enemmän diakoniatyön periaatteista ja käytännöistä. Käytännönläheisyytensä vuoksi se toisin saattaa menettää lukijoina ne, jotka kaipaisivat teoreettisempaa otetta diakoniatyön kysymyksiin. Diakoniatyö-kirjan tyylistä, käytännönläheistä ja diakoniatyön käytäntöjä valottavaa kirjaa ei ole viime vuosina julkaistu. Tämän aukon *Diakoniatyö. Asiakkaan palveluksessa* täyttää erittäin hyvin.

Anne Immonen

Köyhien apostoli?

Bruce W. Longenecker

Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. 380 s.

Texasilaisen Baylorin yliopiston professori Bruce Longenecker on tullut tunnetuksi Paavali-tutkijana, jonka mielenkiinto on viime aikoina suuntautunut antiikin sosiaaliekonomisiin kysymyksiin. Tuoreessa, lähinnä alan tutkijoille osoitetussa kirjassaan hän hahmottelee uudenlaista kuvaa apostolin suhtautumisesta köyhiin.

Kaikille on selvää, että Paavalin teologiassa oikean jumalasuhteen tulisi tuottaa "hengen hedelmää", joka ilmenee myötätuntoisena suhtautumisena vähäosaisempiin. Köyhien lähimmäisten ei kuitenkaan ole katsottu olevan keskeisessä asemassa apostolin työssä. Häntä on pidetty tässä suhteessa erilaisena kuin Jeesusta tai Jaakobin kirjeen kirjoittajaa. Paavalin ajatusmaailmassa sosiaalisen eetos jää taustalle, onhan Herran paluu lähellä ja tämä maailma katoamassa. Ne harvat tutkijat, jotka ovat vapautuksen teologian hengessä tulkinneet Paavalin köyhien puolestapuhujaksi, ovat (kuten Longenecker toteaa) tehneet sen ilman riittäviä perusteluja.

Longenecker haluaa romuttaa vallitsevan kuvan. Hän esittää, että vastuulla köyhistä oli keskeinen asema Paavalin evankeliumissa; köyhien tarpeista huolehtiminen oli olennainen osa hänen seurakuntiansa elämää. Perustelut ovat kolmenlaisia.

1) Paavalin kirjeiden kehottavissa osissa on sanontoja, jotka viittaavat tai saattavat viitata köyhien avustamiseen. On autettava puutteessa olevia pyhiä ja asetettava vähäosaisten rinnalle, on tuettava heikkoja. Hyvää on väsymättä tehtävä kaikille, varsinkin uskonveljille ja -sisarille. Kiitellessään Korintin seurakunnan osallistumista Jerusalemiin kerättävään rahalahjaan Paavali toteaa korinttilaisten anteliaasti jakavan omastaan sekä Jerusalemin pyhille että *kaikille muillekin* (2. Kor. 9:13). Longenecker katsoo tämän viittaavan Korintissa vallitsevaan yleiseen avustuskäytäntöön.

Hieman epäselväksi jää, kuinka paljon lyhyistä viittauksista voi päätellä – epäilemättä kuitenkin ainakin sen verran, ettei puutteessa elävien tilanne ollut Paavallille yhdentekevä. Se, ettei kysymys nouse hänen kirjeissään painokkaammin esille, voi johtua yksinkertaisesti siitä, että asia oli seurakunnissa hoidettu hyvin. Silloin kun taloudellinen ja sosiaalinen eriarvoisuus ilmiselvästi on aiheuttanut kitkaa, kuten Korintin ehtoollisaterioilla, Paavali kyllä puuttuu asiaan painokkaasti.

2) Köyhistä huolehtiminen oli – enemmän tai vähemmän ympäröivän maailman arvoista poiketen – tärkeää niin Vanhan testamentin kirjoituksissa, juutalaisessa perinteessä ja varhaisessa Jeesus-liikkeessä kuin seuraavien vuosisatojen kirkosakin. Olisi erikoista, jos Paavalin toiminta muodostaisi linjasta kokonaan poikkeavan saarekkeen. Pidän tätä kohtuullisen vahvana argumenttina sen puolesta, ettei Paavali ollut välinpitämätön ympärillään vallitsevaa köyhyyttä kohtaan. Toinen asia on, voiko tällä perusteella vielä väittää, että köyhien taloudellinen auttaminen olisi ollut keskeinen osa hänen agendaansa.

3) Avainjae Gal. 2:10, josta kirja on saanut otsikkonsa, on Longeneckerin mielestä tulkittu väärin. Kun Jerusalemin seurakunnan johtajat ns. apostolien kokouksessa panivat Paavalin ja kumppanien liberaalin pakanalahetyksen ainoaksi ehdoksi, että näiden tuli ”muistaa köyhiä”, he eivät tarkoittaneet *Jerusalemin* köyhiä, vaan köyhiä *ylipäänsä*.

Longenecker kulkee tässä todellakin vastavirtaan. Tulkintaa, jota hän kritikoit, on pidetty itsestään selvänä ja se on vaikuttanut raamatunkäännöksiinkin. Suomalaisen kirkkoraamatun (1992) mukaan Paavali selostaa jerusalemlaisten kantaa sanomalla, että ”heidän köyhiään meidän vain tuli muistaa”. Alkutekstistä sana ”heidän” puuttuu, ja edellinen kirkkoraamattu käänsi sen mukaisesti: ”Meidän oli vain muistaminen köyhiä...”

Vallitsevan käsityksen mukaan nykyinen kirkkoraamattu kuitenkin tulkitsee asian oikein lisätessään pronominin. Käsitukseen on olennaisesti vaikuttanut kohta, jossa Paavali kertoo Makedonian ja Akhain seurakuntien päättäneen antaa yhteisen lahjan Jerusalemin *köyhille* pyhille (Room. 15:26). Vallitseva tulkinta kytkee yhteen tämän kohdan ja Gal. 2:10 mainitun köyhien muistamisen sekä muut kohdat, joissa Paavali puhuu ”varojen keräämisestä Jerusalemin pyhille” (1. Kor. 16:1); Sakari Häkkinen on koonnut kohdat ja kommentoinut niitä *Köyhien Raamattu* -teoksen sivuilla 240-250. Paavali toteutti apostolikokouksen päätöstä kerätessään lahjaa Jerusalemin pyhille.

Longenecker tulkitsee toisin: Jerusalemin apostolit eivät vaatineet ”lähettäkää meille rahaa”, vaan edellyttivät, että juutalainen köyhien hoivaamisen perinne pysyisi Jeesus-liikkeessä voimassa myös vieraammassa toimintaympäristössä. Tästä Paavali myös piti omalta osaltaan huolta. Idean erityisen kristittyjen yhteyttä symboloivan lahjan keräämisestä Jerusalemlle hän sai vasta vuosia myöhemmin, apostolikokouksen päätöksistä riippumatta.

Varhaisimmat kirkkoisät, jotka kommentoivat kyseistä Galatalaiskirjeen kohtaa, eivät yhdistä siinä mainittua köyhien muistamista Paavalin jerusalemlaisille keräämään kolehtiin. Ehkä kiinnostavampi on huomio, että kun Paavali 1. Korinttilaiskir-

jeessä antaa ohjeita Jerusalemin-kolehdista, hän näyttää puhuvan uudesta asiasta (1. Kor. 16:1). Olisi outoa, jos hän olisi toiminut seurakunnassa puolitoista vuotta tekemättä mitään Jerusalemissa saamansa tehtävän hyväksi ja tarttuisi toimeen vasta paikkakunnalta poistuttuaan, kirjeitse. Voi toki kysyä, uskaltaako uutuuden vaikutelmasta päätellä aivan näin paljon, mutta vähintäänkin Longenecker on osoittanut, ettei vallitseva käsitys ole ongelmaton.

Vastakysymys voisi olla, miksi kolehtiasia sitten oli Paavalille niin tärkeä, ellei se perustunut jerusalemlaisten kanssa tehtyyn sopimukseen. Ehkä suurempi vaikeus Longeneckerin tulkinnalle on kuitenkin kysymys, miksi apostolikokouksessa olisi pitänyt erikseen juhlallisesti sopia asiasta, jossa ei kummankaan osapuolen kannalta ollut mitään ongelmaa. Longeneckerin mukaan Paavaliakin oli alusta alkaen muun Jeesus-liikkeen tavoin nimenomaan painottanut köyhistä jäsenistä huolehtimisen merkitystä. Longeneckerin mukaan Jerusalemin apostoleilla oli huoli, etteivät toisenlaisesta traditiosta tulevat pakanakäännynnäiset osaisi omaksua tai arvostaa tätä juutalaista perinnettä. Selitys ei minua täysin vakuuta.

Tutkijat ovat usein perustelleet vallitsevaa tulkintaa myös esittämällä, että ”köyhät” oli vanhastaan Jerusalemin seurakunnan itsestään käyttämä nimitys. Jakeen Room. 15:26 kieliasua on mahdollista tulkita siten, että ”köyhät” siinä tarkoittaa Jerusalemin seurakuntaa kokonaisuudessaan (toisen, nykyisen kirkkoraamatunkin edustaman tulkinnan mukaan kyse on vain sen erityisen puutteenalaisista jäsenistä). Näkemykselle on antanut pontta se, että kirkkoisien teksteissä eräästä konservatiivisten juutalaiskristittyjen ryhmästä käytetään nimitystä *ebioni(iti)t*, jonka pohjana on heprean *evjonim*, ”köyhät”. Longenecker tähdentää, että vasta 300-luvulla kirjoittanut Epifanius yhdistää ebionien nimen Jerusalemin seurakuntaan, mutta jättää selittämättä, miten tämä jo paljon varhaisemmalta ajalta tunnettu nimitys olisi muuten voinut syntyä. Mahdollisuutta, että ebionit -nimessä olisi säilynyt muisto varhaisten jerusalemlaisten tavassa puhua itsestään, tuskin voi kokonaan sulkea pois. Tämä näkemys ei kuitenkaan ole jakeen Gal. 2:10 vallitsevan tulkinnan välttämätön edellytys.

Vaikutelmani on, että Longenecker on kyllä onnistunut horjuttamaan vallitsevaa teoriaa; toinen asia on, onko hän onnistunut sitä kaatamaan. Hän osoittaa, että yleisesti omaksutut ”tosiasiat” eivät – tässäkin tapauksessa – ole kiistattomia; teorioissa on aukkoja (puolin ja toisin). Mutta vaikka ei omaksuisikaan teoriaa, että ”köyhien muistaminen” ja Jerusalemiin kerätty kolehti eivät kuulu yhteen, jo yllä esitettyjen perustelujen 1) ja 2) nostaminen esiin on omiaan ”kohentamaan” Paavalin profiilia köyhien asiassa. Sosiaalista oikeudenmukaisuutta ajava kristitty voi aivan hyvällä omallatunnolla vedota myös häneen. (Huomionarvoista on, että Longenecker *ei* edellytä Paavalin olleen Rooman vallan vastustaja.)

Longeneckerin kirja sisältää paljon muutakin, ja moni lukija saattaakin löytää mielenkiintoisimmat palat pääjuonen kehittelyn ulkopuolelta. Kirja alkaa analyysillä köyhyydestä Rooman imperiumissa. Longenecker jakaa valtakunnan asukkaat seitsemään ryhmään. Hänen arvionsa mukaan ryhmiin 1-3 kuulunut eliitti käsitti ehkä kolme prosenttia väestöstä. Ryhmiin 4 ja 5 (noin 42 prosenttia) kuului esimerkiksi kauppiaita ja käsityöläisiä, joilla oli jonkin verran yli välttämättömimmän menevää omaisuutta. Valtaosa ihmisistä kuului ryhmiin 6 ja 7: arvion mukaan 55 prosenttia eli toimeentulominimin rajamailla, usein sen alapuolelle vajoten. Paavalin seurakunnista eliitin (ryhmät 1-3) edustajat puuttuivat kokonaan. Longeneckerin valistuneen arvauksen mukaan kolmannes saattoi edustaa kohtuudella toimeentulevia ryhmiä 4-5, kun taas kaksi kolmannesta kuului todella köyhiin ryhmiin 6 tai 7. Kehotukset omastaan antamiseen kohdistuivat luonnollisesti ensinmainittuihin.

Paavalin seurakuntien koostumusta havainnollistavat hauskat spekulatiot. Viidenkymmenen hengen yhteisössä varakkaimpaan ryhmään 4 olisi voinut kuulua yksi perhe ja vaikkapa yksi kauppias (= 5 henkeä); jotenkin toimeentulevaan ryhmään 5 pari perhettä, pari käsityöläistä ja kauppias (= 12 henkeä); loput 33 henkeä (joista osa mainittujen perheiden palvelusväkeä) kuuluisivat köyhimpiin ryhmiin 6-7 ja olisivat riippuvaisia varakkaampien tuesta. Fiktiota, mutta tuskin kovin kaukana todellisuudesta.

Kirjan huomioista voi vielä mainita, että usein nähty selitys, jonka mukaan Uudessa testamentissa tavallinen adjektiivi *ptokhos* tarkoittaisi nimenomaan kaikkein kurjimmassa asemassa olevia köyhiä (kerjäläisiä), on liian yksiviivainen. Sanalla on erilaisia merkitysvahteita.

Heikki Räisänen

Diakonian tutkimus ottaa vastaan artikkeleita ja erilaisia diakonian tutkimukseen liittyviä kirjoituksia. Toimitukselle voi lähettää myös uutisia ja tiedotteita. Diakonian tutkimus ei ennalta sitoudu julkaisemaan mitään aineistoa, ei edes tilattua. Julkaistuista kirjoituksista ei makseta tekijänpalkkioita. Kirjoittajien tulee liittää kirjoituksen alkuun mukaan toimitukselle seuraavat tiedot: nimi, oppiarvo, ammatti, työpaikka ja yhteystiedot.

Tutkimusartikkelit ovat tutkimukseen perustuvia kirjoituksia. Niissä ilmaistaan selkeästi selvitetty tutkimuskysymys, tutkimuksen lähdeaineisto sekä käytetty tutkimuskirjallisuus. Toimitus pyytää niistä referee-käytännön mukaisesti asiantuntija-arviot, joiden perusteella toimitus päättää tarvittavista korjauksista ja kirjoituksen julkaisemisesta. 30 000 merkkiä laajemmista teksteistä on neuvoteltava toimituksen kanssa erikseen.

Käsitteilykirjoitukseen on liitettävä noin sadan sanan mittainen englanninkielinen tiivistelmä tekstistä.

Kirjoituksia on paikka esseille, katsauksille, hiljaisen tiedon ja uusien näköalojen esittelyyn. Kirjoituksissa voi olla viitteitä tutkimuskirjallisuuteen, mutta se ei ole julkaisemisen edellytys.

Kirja-arvostelut arvioivat ja esittelevät uusia kotimaisia ja kansainvälisiä julkaisuja. Mukaan liitetään kirja-arvostelun otsikko sekä kirjan/kirjojen osalta kirjoittajan nimi, kirjan nimi, kustannuspaikka, kustantaja, julkaisuvuosi sekä sivumäärä. Laajuus lyhyissä esittelyissä on enintään 1500 merkkiä ja laajemmassa kirja-analysissä enintään 8000 merkkiä.

Ajankohtaiset koostuu lyhyistä uutisista, hanke- tai tutkimusesittelyistä.

Käytännölliset ohjeet

Tekstit lähetetään sähköpostilla tallennettuna mieluiten rtf-muodossa. Kirja-arvostelut lähetetään DT:n toimittaja Raija Pyykölle, muut tekstit DT:n päätoimittaja Kari Latvukselle.

Kaikki halutut erityiskorostukset, kuten kursiivi tai lihavoitu teksti, tulee ilmaista myös paperiversiossa, joka liitetään mukaan korjattuun ja toimituksen hyväksymään viimeiseen versioon. Tekstin vasen laita on suora ilman sisennyksiä, teksti on tavuttamatta ja oikea laita tasaamaton. Kappaleet ilmaistaan rivinvaihdolla ja tyhjällä rivivälillä. Otsakkeet ovat omilla riveillään.

Kirjallisuusviitteet esitetään tekstissä siten, että sulkeisiin merkitään tekijän nimi ja julkaisuvuosi sekä viittaus sivunumeroon (Hyväri 2001, 276). Mikäli viitataan useampaan lähteeseen, merkitään ne vanhimmasta uusimpaan. Jos viitteen tekijöitä on kaksi, merkitään molempien sukunimet (Stenman & Toljamo 2002, 5-10) ja jos useampia, vain ensimmäinen sukunimi ja ym. (Oranta ym. 2002, 17-20). Jos viitteen tekijä on yhteisö, merkitään yhteisön nimi ja painovuosi (STAKES 2001, 55). Alaviitteitä tulee käyttää vain erityisestä syystä. Taulukot ja kuvat kirjoitetaan erillisille sivuille kirjallisuuden jälkeen. Tekstiin on kuitenkin merkittävä selvästi taulukon ja kuvion ehdotettu paikka. Dataan pohjautuvat diagrammit lähetetään Excel –muotoisina.

Lähteet merkitään kirjallisuus- ja lähdeluetteloon ensimmäisten tekijöiden sukunimen mukaan aakkosjärjestyksessä sisältäen seuraavat tiedot: tekijän suku- ja etunimi, julkaisuvuosi, teoksen nimi, kustannuspaikka ja kustantaja. Esimerkiksi: Davey Andrew (2001). *Urban Christianity and Global Order. Theological Resources for an Urban Future*. London: SPCK.

Shivo Jouko (1994). *Kirkon virka ja siihen vihkiminen, asettaminen, siunaaminen*. Teoksessa Ryökäs Esko (toim.) *Yksi virka – monta tehtävää*. Kirkollisen virkakeskustelun taustoja ja rinnastuksia. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Julkaisuja 79. Helsinki, 83–97.

Aikakauslehtiartikkeleista ilmoitetaan tekijän suku- ja etunimi, julkaisuvuosi, artikkelin nimi, aikakauslehden nimi, vuosikerta, ja artikkelin sivunumerot. Esimerkiksi: Heikkilä Matti (2001). *Lama, nälkä ja sosiaaliturvan väärinkäyttö*. Yhteiskuntapolitiikka 66, 545-551.