



Diakonian tutkimus

Journal for the Study of
Diaconia

SISÄLLYS

Pääkirjoitus

Tiina Ikonen Diakoninen yhteisö yksilön tukena	95
---	----

Artikkelit

Olli-Pekka Moisio & Sami Pihlström Kärsimys, syyllisyys ja auttamisen moraalifilosofia	99
Antti Miettinen Gustaf Wingren ja diakonian teologia	118
Esko Ryökäs & Anssi Voitila Varhaiset diakonit kirjeiden kuljettajina	133

Kirjoitukset

Jouko Karjalainen & Elina Palola Auttajien asenteilla on väliä – näkökulmia köyhyydestä selviytymiseen	150
Sanna Lehtinen Julkisen sektorin apulaiset, kansalaisyhteiskunnan talkoolaiset: Suomen evankelis-luterilaiset seurakunnat Euroopan sosiaalirahaston projekteissa	174

Kirjallisuus

Anna Metteri Hyvinvointivaltion lupaukset, kohtuuttomat tapaukset ja sosiaalityö (Pirkko-Liisa Rauhala)	182
Margaret Ledwith & Jane Springett Participatory Practice: Community-based Action for Transformative Change (Päivi Thitz)	184

Diakonian tutkimus 2/2013 kirjoittajat

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

Jouko Karjalainen
Tutkija
Terveyden ja hyvinvoinnin laitos
jouko.karjalainen@thl.fi

Sanna Lehtinen
TM (väit.), SA-projektitutkija
Helsingin yliopisto
sanna.lehtinen@eduskunta.fi

Antti Miettinen
YTT, FL, TM, pastori (komminister)
Nederkalix församling, Sverige
antti.miettinen@svenskakyrkan.se

Olli-Pekka Moisio
FT, tutkijatohtori
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksen
pedagoginen johtaja (Jyväskylän yliopisto)

Elina Palola
Neuvotteleva virkamies
STM
elina.palola@stm.fi

Sami Pihlström
Tutkijakollegiumin johtaja (Helsingin yliopisto)
Käytännöllisen filosofian professori
(Jyväskylän yliopisto)

Pirkko-Liisa Rauhala
Dos., yliopistonlehtori, sosiaalityö
Helsingin yliopisto
pirkko-liisa.rauhala@helsinki.fi

Esko Ryökäs
Dos., yliopistonlehtori, systemaattinen teologia
Itä-Suomen yliopisto
esko.ryokas@uef.fi

Päivi Thitz
Lehtori
Diakonia-ammattikorkeakoulu
paivi.thitz@diak.fi

Anssi Voitila
Dos., yliopistonlehtori, klassiset kielet ja
eksegetiikka
Itä-Suomen yliopisto
anssi.voitila@uef.fi

Diakoninen yhteisö yksilön tukena?

Kymmenen vuotta sitten (16.9.2003) hyväksytyssä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon diakonia- ja yhteiskuntatyön linjauksessa *Vastuun ja osallisuuden yhteisö* korostettiin seurakuntien toiminnan merkitystä lähimmäisestä huolta pitävien lähiverkoston rakentamisessa. Tavoitteeksi asetettiin diakoniaiseurakuntien rakentaminen kirkkoon. Diakoniaiseurakunnat nähtiin paikallisina yhteisöinä, jotka omalla toiminnallaan ovat tukemassa jokaisen ihmisen osallisuutta kirkossa, yhteiskunnassa ja omassa elämässään. Diakoniaiseurakunta-ajatus oli kirkon teologinen kannanotto lamanjälkeisessä Suomessa. Yhteisöllinen ulottuvuus on ollut viime vuosina ilahduttavalla tavalla esillä diakonian tutkimuksessa myös tämän aikakauskirjan sivuilla. Monia tärkeitä tutkimusnäkökulmia ja jatkotutkimustarpeita on löytynyt.

Käsillä oleva Diakonian tutkimus -aikakauskirjan numero tarjoaa useita erilaisia mahdollisuuksia tarkastella lähemmin ajatusta diakonisesta yhteisöstä. Esillä ovat niin diakonian teologiset perustelut kuin auttamistyön etiikka ja auttamistyön ammattilaisten asenteet. Vaikka diakonia voidaan nähdä yksilön toimintana, vaatii se toteutuakseen yksilön suhdetta toisiin ihmisiin ja ympäröivään ihmisyyteen. Antti Miettinen tarkastelee artikkelissaan ruotsalaisen teologin Gustaf Wingrenin (1910–2000) näkemystä diakoniasta. Wingrenin mukaan diakonia on ihmisten Jumalan luomistyöhön perustuvaa huolenpitoa toisista ihmisistä. Koska diakonia toteutuu nimenomaan Jumalan ja ihmisen suhteen myötä, koskee se kaikkia ihmisiä ja yhteiskunnan eri toiminta-alueita. Diakonia kuvaa näin ihmisen suhdetta ympäristöönsä ja hänen tapansa muodostaa auttavia yhteisöjä.

Köyhyyden, monimuotoisen osattomuuden ja kärsimyksen kohtaaminen kuuluu diakoniaan. Missä määrin nämä ilmiöt ovat diakonisen yhteisön asioita? Olli-Pekka Moisio ja Sami Pihlström pohtivat artikkelissaan auttamiskäytäntöjen suhdetta kärsimyksen ja syyllisyyden käsitteisiin. Kärsivän ihmisen auttaminen määrittää ihmisten suhdetta toisiinsa. Moisio ja Pihlström tuovat artikkelissaan esille yksilön ja yhteiskunnan auttamistyölle asettaman kaksoistehtävän. Auttamistyön lähtökohtana on autettavan henkilön yksilöllisyyden

ja täyden ihmisarvon kunnioittaminen. Toisaalta auttamistyö on luonteeltaan yhteistoiminnallista, ihmisten väliseen yhteistyöhön ja asiantuntijaverkostojen toimintaan perustuvaa työtä.

Jouko Karjalainen ja Elina Palola jäsentävät diakoniatyöntekijöiden sekä sosi-
aali- ja terveysalan opiskelijoiden käsityksiä köyhyydestä ja yhteiskunnallisesta
eriarvoisuudesta. Verratessaan keräämänsä aineiston tuloksia vuonna 2009
kerättyyn laajaan Eurobarometri-aineistoon Karjalainen ja Palola havaitsivat
köyhyyden olevan niin asiakastyössä kuin tutkimuksen näkökulmasta sekä
yksilöön liittyvä kysymys että yhteiskuntarakenteisiin liittyvä kysymys. Köy-
hyden parissa työtä tekevät henkilöt korostivat sosiaalipoliittisten ratkaisujen
merkitystä köyhyyden vähentämisessä. Luottamus omiin vaikuttamismahdol-
lisuuksiin nähtiin köyhyyttä ennaltaehkäisevänä tekijänä niin työntekijöiden
suhteessa työhönsä kuin kenen tahansa yksilön elämässä.

Yhteisöjen osallisuutta luovat ja voimaannuttavat ulottuvuudet ovat esillä
useassa kirjoituksessa. Kirjallisuus-osiossa esitellään kaksi aihetta käsittelevää
teosta. Pirkko-Liisa Rauhala esittelee Anna Metterin väitöstutkimuksen, jossa
tuodaan sosiaaliryönnön näkökulmasta esille yhteiskunnallisen tunnustamisen
merkitys yksilölle kohtuuttomissa elämäntilanteissa. Tutkimus antaa paljon
ajattelemisen aihetta myös seurakuntadiakonian näkökulmasta. Päivi Thitz
puolestaan esittelee osallisuuden voimauttavia vaikutuksia paikallisten yhteisö-
jen kehittämisessä käsittelevän teoksen. Thitz nostaa esille menetelmiä, joiden
avulla voidaan muuttaa yhteisöjen osallistavia käytäntöjä. Esimerkiksi tarinat,
dialogisuus ja kriittinen reflektio tukevat yksilön suhdetta yhteisöön.

Organisaation tasolla seurakunnat ovat paikallisyhteisöjä, jotka toimivat
yhteistyössä muiden toimijoiden kanssa hyvinvointia edistävässä työssä. Sanna
Lehtinen on tarkastellut väitöstutkimuksessaan seurakuntien osallistumista Eu-
roopan sosiaalirahaston projekteihin. Hänen tutkimuksessaan käy selkeästi ilmi,
että juuri paikallisuus on eräs seurakuntien toiminnan vahvuuksista. Euroopan
sosiaalirahaston projekteissa seurakuntien osuus tehdystä työstä on kuitenkin
valitettavan usein jäänyt tunnistamatta ja tunnustamatta. Julkaisemme tässä
numerossa Lehtisen lektioluennon.

Diakonisella yhteisöllä voidaankin nähdä olevan välittäjän rooli kirkon ja
yhteiskunnan välillä. Viestin viejän rooli tulee selkeästi esille Esko Ryökäksen
ja Anssi Voitilan diakonin tehtäviä varhaiskirkossa käsittelevässä artikkelissa.
Ensimmäisillä kristillisillä vuosisadoilla diakonin tehtäviin kuului olennaise-
na osana seurakuntatoiminnan viestien aivan konkreettinen kuljettaminen eri

toimijoiden välillä. Seurakunnan asialla oleminen oli paitsi luottamustehtävä myös keskeinen osa toiminnan ylläpitämistä. Varhaiskirkon diakonin tehtävistä voi helposti nähdä, että diakoneja tarvittiin, koska seurakunta oli yhteisö.

Jos diakonia ymmärretään laajasti ihmisen asenteena suhteessa kanssaihmiisiin ja maailmaan, voidaan kysyä, onko diakonia lähtökohtaisesti yhteisöllistä. Tätä kysymystä on mahdollista tarkastella useista eri näkökulmista. Yhteisöllisyyteen kuuluvaa yksilöiden kohtaamista on joka tapauksessa diakoniassa vaikea välttää. Kenties diakoninen yhteisö on yhteisö, jossa paitsi kohdataan toinen ihminen, myös pyritään kantamaan hänen kuormaansa.

Kärsimys, syyllisyys ja auttamisen moraalifilosofia

Ihmiskunnan tulevaisuus on nykyään [...] riippuvainen kriittisestä suhtautumistavasta [...]. Tiede, joka kuvittelee olevansa itsenäinen suhteessa sen käytännön muotoutumiseen, jota se palvelee ja johon se kuuluu, ja tarkastelee tätä ulkopuolisena tyytyen ajattelun ja toiminnan eroon, on jo hylännyt ihmisyyden. (Horkheimer 1991/1937, 57.)

Kärsivien ihmisten auttaminen – sekä arkipäiväinen että ammattimaisesti järjestetty – on keskeinen kulttuurinen ja yhteiskunnallinen käytäntö, joka määrittää merkittävästi suhdettamme toisiin ihmisiin ja kulttuuriamme ylipäänsä. Auttamistyön ja sen tutkimuksen – esimerkiksi diakonian ja diakoniaa käsittelevän tutkimuksen – ytimessä ovatkin inhimillinen kärsimys ja sen lievittäminen. Tästä syystä on erityisen hämmentävää huomata, ettei esimerkiksi ammattiauttamisen oppi- ja käsikirjoissa kovin laajasti käsitellä kärsimyksen ilmiötä, vaikka sen rooli tällä kentällä on mitä ilmeisin (ks. Coulshed & Orme 2006; Roberts 2008). Tässä artikkelissa pohditaan auttamiskäytäntöjen suhdetta kärsimyksen ja syyllisyyden käsitteisiin näkökulmasta, joka toivoaksemme artikuloi uudella tavalla moraalien asemaa inhimillisessä kulttuurissa.

Työ inhimillisen kärsimyksen lievittämiseksi voidaan nähdä luonteeltaan yhteistoiminnallisena. Yhteistoiminnallisuus ilmenee sekä konkreettissa asiakastyössä asiakkaan ja työntekijän välisenä ongelman ratkaisemiseen tähtäävänä toimintana että organisaation henkilöstön laaja-alaisena yhteistoiminnallisena asiantuntijuutena. Myös auttamisorganisaatioiden kehittäminen ja siihen liittyvä tutkimus ovat olennaisesti tällaista yhteistyötä, jossa erilaiset kulttuuriset ja

yhteiskunnalliset toimijat pyrkivät yhdessä ratkaisemaan käytännöllisiä organisaatioiden toimintaan liittyviä ongelmia.

Maailmansotien välissä muodostuneen Frankfurtin koulun kriittinen teoria keskittyi juuri sosiaalisessa yhteistoiminnassa ilmenevään kärsimystä tuottavaan ja ylläpitävään patologiseen irrationaalisuuteen, jonka he tulkitsivat olevan seurausta kapitalistisesta tuotantotavasta. He uskoivat, että konkreettinen tutkimus voisi parhaimmillaan auttaa hahmottamaan moraalisia resursseja kärsimyksen poistamiseen tähtäävälle toiminnalle. Tällainen tutkimus kiinnittäisi huomionsa yhteiskunnalliseen tilanteeseen, jossa ei ole olemassa rationaalista kytköstä yhteiskuntaa välittävän yksilöllisen vapaan kilpailun ja toisaalta juuri tämän välitetyn yhteiskunnan kokonaisuuden välillä. (Horkheimer 1933.) Tämän vuoksi onkin ilmeisen tärkeää pohtia inhimillisen kulttuurin ja yhteisöllisen toiminnan moraalisia perustoja erityisesti yhteistoiminnassa jatkuvasti edellytettävien kompromissien tasolla.

Kompromissit näyttävät olevan kulttuurimme ja kaiken inhimillisen yhteisöllisen toiminnan kannalta olennaisessa asemassa, kuten muiden muassa Avishai Margalit (2010) kirjoittaa. Olisi vaikeaa käsittää, miten esimerkiksi poliittinen toiminta ylipäänsä tai parlamentarismi erityisesti olisi mahdollista ilman niitä. Kompromisseja tarvitaan myös yksilön omassa eettisessä elämässä. Kompromissit eroavat kuitenkin toisistaan laadullisesti. On hyviä, perusteltuja, yhteistoiminnan mahdollistavia kompromisseja ja huonoja, pahoja, jopa ”mätiä” kompromisseja. Tämän artikkelin puitteissa meitä kiinnostavat erityisesti nämä huonot kompromissit. Näyttäisi siltä, että ne eivät ole huonoja ainoastaan laadullisessa tai toimivuuden mielessä, vaan toteutuessaan ne murentavat moraalisen elämänmuodon mahdollisuutta.

Margalit kirjoittaa tarkkaavaisesti mädistä kompromisseista (*rotten compromises*), joista myös Albert Einstein meitä varoitti. Mitä nämä mädät kompromissit voisivat auttamistyön kontekstissa olla? Margalitin analyysin pohjalta voimme ehdottaa, että mädät kompromissit liittyvät ensi sijassa käytännöllisen toiminnan kautta oikeutettuihin ja ylläpidettyihin sopimuksiin, joiden nojalla sitoudutaan – joko tietoisesti tai tiedostamatta – tavoitteeseen rakentaa tai ylläpitää epäinhimillistä järjestelmää, joka nöyryyttää ja on julma ihmisyksilöä kohtaan. Kompromissit voivat olla väistämättömiä myös niissä tunteissa ja asenteissa, joita auttaja kokee auttamistyössä.

Toisen akateemisen alan, filosofian, edustajina emme tohdi ryhtyä neuvomaan, miten ihmisten kärsimystä tehokkaimmin ja taloudellissimmin tulisi

auttamistyössä, kuten diakoniassa, lievittää tai millaisin tutkimuksellisin kontribuutioin tähän tulisi tiedeyhteisössä tarttua tai mitä esimerkiksi diakonin on auttamistilanteissa soveliaista tehdä, kokea tai tuntea. Pohdimme yleisemmästä filosofisesta näkökulmasta paitsi kärsimyksen luonnetta ja merkitystä myös toista kärsimykseen kytkeytyvää käsitettä, syyllisyyttä. Tarkastelemme myös näiden molempien kietoutumista kompromissien ilmiöön, nimenomaan sopimuksiin epäinhimillisyyden rakentamisesta ja ylläpitämisestä. Diakonian ja yleisemmin ammattiauttamisen tutkimuksen kannalta on toivoaksemme mielekästä kysyä, miten tällaiset käsitteet ja niiden kuvaamat ilmiöt ja kokemukset on otettava huomioon, kun tavoitellaan ”ihmistä kunnioittavaa” auttamista. Tai tarkemmin: mitä erityisiä ehtoja tulisi täytyä, jos ylipäänsä tavoitteenamme on ihmisen kunnioittaminen?

Tässä artikkelissa lähestymme auttamisen, kärsimyksen ja syyllisyyden monitahoisia suhteita yleisellä tasolla filosofisesta näkökulmasta. Emme kiinnitä erityistä huomiota siihen, miten kirkollinen diakoniatyö eroaa muista auttamisen institutionalisoiduista muodoista. Pikemminkin tutkimme kärsimystä, syyllisyyttä, kompromisseja ja auttamista moraalifilosofian ja jossain määrin metafysiikan kannalta. Jos huomiomme ovat edes jossain määrin oikeansuuntaisia, niiden seurauksia diakonian ammattietiikan ja filosofisen perustan kehittämislle on kuitenkin syytä vakavasti pohtia.

Kärsimyksen ongelma

Emme tässä artikkelissa yritä ratkaista yleistä kysymystä siitä, mitä kärsimys on. Itse asiassa kärsimyksen merkityksellistämällä päädytään helposti kärsimyksen kieltämiseen, sen ilmaiseman vaatimuksen hiljentämiseen.

Rationaalinen tieto ei tunne kärsimystä; vaikka se voi alistavilla käsitteillään määritellä kärsimyksen ja tarjota keinoja kärsimyksen lieventämiseksi, se ei voi ilmaista sitä kokemuksen kautta – tämä merkitsisi juuri irrationalisuutta. Käsitteisiin pakotettu kärsimys jää mykäksi ja seurauksettomaksi. (Adorno 2006/1970, 59.)

Adorno seuraa edellisessä läheisen työtoverinsa Max Horkheimerin ajatusta siitä, miten kriittinen teoria tulisi ymmärtää. Kriittinen teoria tulisi nähdä, ei

niinkään metafyyssisen järjestelmän osana eikä muuttumattomana menetelmänä, jota voitaisiin soveltaa mihin tahansa kohdattuun asiaan, vaan ajattelukäytäntönä, joka on suuntautunut nimenomaan kärsimyksen lakkauttamiseen.

Kärsimyksellä on lukemattomia ilmenemismuotoja, ja ammattiauttajat ovat tekemisissä paitsi suoranaisen fyysisen ja psyykkisen kärsimyksen, myös niiden sosioekonomisten taustavaikuttajien ja muiden kärsivän ympäristössä ilmenevien tekijöiden kanssa. Voimme esimerkiksi kysyä, eroaako ihmisten kokema kärsimys laadullisesti toisistaan. Tuleeko siis kärsimystä tarkastelevan teorian olla samalla tavoin laadullisesti erottelukykyinen? Toisaalta voidaan ajatella, että kärsimyksessä on olennaista ei niinkään sen laadulliset erot, vaan määrä? Toisille kärsimystä on kasautunut enemmän kuin toisille.

Kärsimystä voidaan – ja tulee – pyrkiä selittämään kausaalisesti, esimerkiksi lääketieteen, psykologian ja/tai yhteiskuntatieteiden tarjoamin hypoteesein ja selitysmallein, mutta tämän lisäksi voidaan asettaa filosofinen (ja teologinen) kysymys kärsimyksen merkityksestä, ymmärtämisestä ja ymmärrettävyydestä. Yksi vakavasti otettava ajatus tässä suunnassa sitoo kärsimyksen *syllisyyteen*: ymmärtääksemme paremmin sitä, miksi ihmiselämässä ylipäänsä on kärsimystä ja mikä sen merkitys meille on, meidän on ymmärrettävä, että jo pelkkä ihmisenä oleminen – oleminen maailmassa yhdessä toisten kanssa – kutsuu meidät moraaliseen vastuuseen ja että tämän vastuun ytimessä on mahdollisuus olla syyllinen, jatkuva tietoisuus epäonnistumisesta kärsimyksen riittävässä lievittämisessä. Kompromissit, joskus jopa ”mädät”, ovat sietämättömällä tavalla läsnä inhimillisessä toiminnassa – siitakin huolimatta, että aktiivinen pyrkimys mätien kompromissien välttämiseen on velvollisuutemme.

Jotta ihminen voisi olla edellä kuvatussa mielessä moraalisesti vastuullinen, tulee tiettyjen edellytysten täytyä. Kuten Immanuel Kant omalla kategorisella imperatiivillaan, myös Arthur Schopenhauer pyrki tiivistämään koko moraalin perustavan ytimen yhteen yleiseen käytännölliseen periaatteeseen: ”älä vahingoi ta ketään, päinvastoin auta toisia niin paljon kuin ikinä vain voit” (Schopenhauer 1979, 35, 57, 98). Tämä oli Schopenhauerin mukaan kaikille itsestään selvä ja tosi lause. Miten sitten esimerkiksi järjestelmällinen julmuus voitaisiin käsittää tätä itsestään selvää ja totta lausetta vastaan?

Schopenhauer jakoi inhimillisen toiminnan motiivit neljään pääluokkaan: (i) itsekkyyks (halu omaan hyvinvointiin), (ii) julmuus (toisen pahoinvoinnin halu), (iii) myötätunto (halu toisen hyvinvointiin) ja (iv) tahto tehdä itselleen pahaa. (Schopenhauer 1979, 107; 1958b, 607.) Schopenhauer oli kiinnostunut ilmiöstä,

jossa toisen kärsimys on päämäärä sinänsä eikä ainoastaan itsekkään toiminnan sivutuote tai tarkoittamaton seuraus. Tämän mukaan muiden hyvinvointi lisäisi kärsimystämme ja tästä syystä olisimme kateellisia muille onnesta. Toisaalta tieto siitä, että muut jakavat kärsimyksemme, tekisi oman kärsimyksemme helpommaksi sietää. Tämän vuoksi äärimmäisen paha ihminen pyrki lievittämään omaa kärsimystään tuottamalla sitä toisille. (Schopenhauer 1958a, 363–364.) Näin julmuus määrittäisi eräänlaisena itsekkyyden muotona.

Jos kuitenkin joku pyrkii lievittämään omaa kärsimystään tuottamalla sitä muille, hänen täytyy olla välittömästi tietoinen muiden ihmisten kärsimyksistä. Täysin itsekäs ihminen on Schopenhauerin mukaan välinpitämätön ja kykenemätön samaistumaan toisten kärsimykseen. Tämän vuoksi esimerkiksi sadismi ei olisi kovinkaan tehokas strategia itsekeskeiselle ihmiselle, jonka tavoitteena olisi oman kärsimyksen lievittäminen. Ainoastaan ihminen, jolla on sympaattinen, ehkäpä jopa empaattinen tietoisuus toisten tunteista, voi saada aidosti lohtua omiin ahdistuksiinsa yhteisöllisestä kärsimyksestä itsensä ympärillä. Schopenhauer näkikin julmuuden nousevan herkkyyden katoamisesta niissä yksilöissä, jotka ovat tyydyttäneet kuvotukseen saakka kaikki halunsa ja menettäneet näin kykynsä tuntea ylipäätään mitään (Schopenhauer 1958a, 363–364).

Kysymys siitä, mitä kärsimysten lievittämiseksi voidaan tai pitäisi tehdä, kuuluu paitsi auttamistyöhön myös etiikkaan (joka perinteisesti on ymmärretty moraalia koskevana filosofisena tutkimuksena) sekä (yhteisöllisemmin esitettyinä) yhteiskunta- ja poliittiseen filosofiaan. Haluamme kuitenkin muun muassa Adornoa ja Margalitia seuraten tavanomaisuudesta poiketen painottaa *etiikan* ja *moraalin* eroa (ks. esim. Adorno 1996; Margalit 2002). Etiikka koskee ensisijaisesti kysymystä siitä, kuinka ihmisten välisten suhteiden tulisi olla järjestäytyneitä jonkin erityisen suhteen nojalla, joka meillä vuorovaikutuksessamme toisten ihmisten kanssa on. Tämä suhde voi olla esimerkiksi perhe, ystävyys tai ammatillisuus, joka määrittää suhteessa oloamme johonkuhun erityiseen ihmiseen tai johonkin ihmisryhmään. Moraalin näkökulmasta kysymme, miten näiden ihmisten välisten suhteiden jossakin erityisessä tilanteessa tulisi olla järjestäytyneitä ainoastaan sen nojalla, että olemme ihmisiä.

Vaikkei meillä olisi mitään erityistä suhdetta tiettyyn ihmiseen, hänen kärsimyksensä ei tulisi jättää meitä välinpitämättömiksi. Ihminen, joka on välinpitämätön todistaessaan toisen ihmisen kärsimystä, kuvataan usein kylmäksi, tunteettomaksi, sydämettömäksi, itsekkääksi ja ehkä myös vastuuttomaksi. Raymond Gaita (1998, 267) esittääkin Wittgensteinin tunteiden tulkintaan liittyviin

huomioihin nojautuen, ettei *sääli* ole seurausta kärsimyksestä vaan itse asiassa konstituoii kärsimyksen tunnistamisen mahdollisuutta. Hän ajattelee, että sääli on eräänlainen vakaumus, että toinen kärsii. Näin ollen sääli olisi eräänlaista sympaattista surua tai vaivautuneisuutta toisen ihmisen kärsimyksestä tai epätoivosta. Perinteisesti tätä moraalista tunnetta on lähestytty ongelmallisena, jonakin, josta on päästä eroon, jotta tasaveroinen ihmisten välinen kanssakäyminen olisi mahdollista. Näin olisikin, jos meillä olisi ainoastaan säälin tunne eikä sen artikuloitumista rationaalisena toimintana. Sääli voidaan kuitenkin käsitteellistää moraalisten tunteiden jatkumona, jonka alku olisi moraalinen *reaktio* (sääli) ja toinen ääripää moraalisesta tunteen pohjalta nouseva *toiminta* (myötätunto). Näiden kahden välillä olisivat empatia ja empatia, joiden välityksellä sääli muuttuu rationaaliseksi moraalisesti ankkuroituneeksi toiminnaksi. (Ks. Moisio 2004.)

Normit ja ihmisyyt

Auttamistyöllä on kaksoismandaatti, joka on lähtöisin toisaalta asiakkaalta ja toisaalta yhteiskunnalta. Tämä työ sisältää sekä auttamista että kontrollia. (Ks. Böhnisch & Lösch 1973.) Tunnettu sosiaalityön tutkija Silvia Staub-Bernasconi (2003) on lisännyt näiden mandaattien rinnalle kolmannen, joka hänen mukaansa jakautuu ensinnäkin sosiaalityön menetelmien tieteelliseen kuvaukseen ja selittämiseen ja toisaalta sosiaalityön eettiseen perustaan. Tämä kolmas mandaatti liittyy auttamisammattiin itseensä, ja näin ollen sen avulla voidaan tieteellisin ja eettisin perustein kyseenalaistaa tai muokata valtion ja asiakkaiden mandaatteja. Filosofia voi olla tässä avuksi eri tavoin, muun muassa tarjoamalla tieto-opillisia ja tieteenfilosofisia tarkasteluja sosiaali- ja muun auttamistyön – myös diakonian – tutkimuksen teoreettisista ja metodologisista lähtökohtaoletuksista (esimerkiksi realismin ja relativismin suhde) sekä yhteiskuntafilosofisia pohdintoja yhteiskunnasta, jossa tällaista työtä tarvitaan (esimerkiksi monikulttuurisuuden problematiikka). Erityisesti moraalifilosofinen näkökulma kärsimykseen ja sen lievittämiseen sekä yleisemmin ihmisten välisten kohtaamisten edistämiseen on ratkaiseva, kun mietitään, mitä filosofia voisi antaa näiden alojen tutkimukselle.

Yhteiskuntafilosofian tai poliittisen filosofian tarkastelutapa avaa kiinnostavasti auttamisen ammattietiikkaan liittyvän kysymyksen. Mikä on auttamistyön piirissä tapahtuvan asiakkaiden kohtaamisen erityinen näkökulma? Erityisesti sosiaalityötä tarkasteleva Staub-Bernasconi käsittää sosiaalityön ammattietiikan

suuntautuneen etenkin ihmisoikeuksiin ja yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen. Nämä ovatkin eräänlainen mandaatteja yhteen sitova elementti. Järjestelmän intressi kontrolloida yksilöiden hyvinvointiin tähtääviä toimia tapahtuu erityisesti ammattilaisen menetelmällisen osaamisen kautta, jota perustaa ihmisoikeuksien näkökulma.

Ranskan vallankumouksen iskusanat julistivat vapautta, tasa-arvoa ja veljeyttä: *liberté, égalité, fraternité (ou la mort)*. Tunnetusti poliittisen filosofian historiassa on ensi sijassa keskitytty vapauden ja tasa-arvon kysymyksiin, ja jopa Karl Marx, joka näkee veljeyden merkityksen yhteiskunnallisessa solidaarisuudessa, siirtyy nopeasti kirjoittamaan vapaudesta ja oikeudenmukaisuudesta, jotka hän näkee todellisen solidaarisuuden toteutumisen edellytyksinä.

Ihmisoikeuksien yleismaailmallisessa julistuksessa kolmannessa artiklassa kirjoitetaan, että ”kullakin yksilöllä on oikeus elämään, vapauteen ja henkilökohtaiseen turvallisuuteen (security of person)”. Vuonna 1966 *International Covenant on Civil and Political Rights* tarkensi, että ihmisoikeudet ”derive from the inherent dignity of the human person”, ja jopa laittomuuksia tehneitä ihmisiä tulee kohdella ”with respect for the inherent dignity of the human person”. Yhtä kaikki näyttäisi siltä, että henkilön kunnioittaminen kattaa aivan kaikki, myös pahimmat rikolliset, kuten Raimond Gaita (erit. 2002) teoksissaan väittää, koska se on jotakin ihmisten jakamaa (vrt. Pihlström 2009b; Moisio 2010a). Myös ammattiauttamisen keskiössä oleva oikeus elämään ulottuu syvemmälle kuin yksinomaan ajatukseen oikeudesta elämän ylläpitämiseen tarvittaviin hyödykkeisiin.

Millainen ajattelu auttaisi ammattiauttajaa edellä mainittujen mandaattien keskellä näkemään tarkastelemissa asioissa niille oikeutta tekevässä valossa? Mikä auttaisi meitä tekemään niistä ”enemmän” kuin ne ehkä sellaisinaan ovat? Theodor W. Adorno (1966) hahmottelee metafysisistä kokemusta ilman metafysiikkaa – kykyä nähdä vallitsevan ja sen olosuhteiden yli tuudittautumatta heikkoon lohtuun tai tarkasteltavan ilmiön palauttamista jo olemassa olevan ja tiedetyn piiriin positiivisessa ajattelussa. Tällaisen ei-identtisyyttä korostavan ajattelun hahmottelu tapahtuu negatiivisten avulla – siis tarkastelemalla sellaista ajattelua, joka ei ainakaan ole sitä, mitä pyritään hahmottelemaan. Eräs muoto ajattelusta, joka ei tee oikeutta kohteelleen, on Adornon mukaan metafysiikka, joka pyrkii lähtökohdallisesti tekemään oikeutta kohteelleen sen haltuunoton kautta.

Samaan tapaan maailman ja sen objektien ”haltuun ottaminen” on keskeinen teema esimerkiksi pragmatismen perinteessä, joka on paljon vaikuttanut myös

auttamistyön (varsinkin sosiaalityön) tutkimukseen. Sen sijaan, että maailma – toisista ihmisistä puhumattakaan – nähtäisiin vain haltuun otettavina välineellisesti arvokkaina kohteina, pragmatistit, kuten William James ja John Dewey, ovat kuitenkin korostaneet, että maailman tarkasteleminen on aina vääjäämättä, ainakin jossain määrin, eettinen prosessi. Tarkastelemme ja jäsenämme todellisuutta, jossa elämme, aina jostakin eettisestä positiosta käsin, eikä puhtaasti neutraalia ”pelkän tarkastelun” näkökulmaa olekaan. Pragmatistien ja Adornon näkemyksiä ei näin ollen tule niiden näennäisestä vastakkaisuudesta huolimatta pitää väistämättä toisensa poissulkevinä. (Etiikan ja metafysiikan suhteesta pragmatismissa ks. esim. Pihlström 2009a.)

Suuntautuiapa ammattiauttaja maailmaan minkä tahansa filosofis-teoreettisen lähestymistavan kautta, hänen tärkeimpiä ”kohteitaan” kokemuksen ja toiminnan kohteena olevassa maailmassa ovat aina toiset ihmiset. Käsitteemme mukaan auttamistyön keskeinen eettinen ongelma ei siksi niinkään ole normien puuttuminen tai niiden heikkeneminen, vaikka tällaisestakin varmasti ilmenee esimerkiksi sosiaalityön eräillä osa-alueilla, vaan yksittäisen ammattiauttajan (tai laajemmin yksilöiden muodostaman organisaation) tasapainoilu kahden eettisen ulottuvuuden välillä: normien ja ihmisyiden. Kuinka nämä kaksi ulottuvuutta voidaan saattaa yhteen ilman perustavia moraalifilosofisia ongelmia? Kumpaan ulottuvuuteen auttamistyötä tekevän ihmisen tulisi sitoutua moraaliosuudessa mielessä ensisijaisesti, jotta hän kykenee välttämään epäinhimillisyyden suhteessa autettaviin?

Erialaisten auttamisammattien etiikkaa koskeva keskustelu on usein kytkeytynyt etiikan käsitteen varhaismerkitykseen. Varhaismerkityksessään etiikkaa pidettiin yhteiselämän jaettujen pelisääntöjen käsitteellisenä erittelynä, tarkasteluna ja arviointina. Tällainen käsitystapa on mielekäs, koska auttamistyössä on tärkeää nostaa esille juuri auttamistyössä olennainen vuorovaikutus eettisen harkinnan tasolla. Auttamisammattien etiikassa olisikin tällöin viime kädessä kyse tiedon antajan ja vastaanottajan, kehittäjän ja kehitettävän, ulkoisen ja sisäisen toimijan *dialogista*.

Tässä käsitystavassa on kuitenkin jotain ongelmallista. Ongelma liittyy ilmeiseen subjekti-objekti-asetelmaan, joka yritetään ratkaista perinteisesti asetelman häivyttämällä. Auttamistyö pohjaa arvioiden esittämiseen henkilöiden mahdollisuuksista ja kyvyistä. Siis joku arvioi jotakuta, ja tämän vuoksi on hieman liian lempeää kuvata arviointia vastavuoroisena dialogina, jossa kummallakin osapuolella olisi lähtökohtaisesti samanlainen mahdollisuus osallistumiseen.

Jos arviointi tähtää esimerkiksi jonkun suorittaman työn arvon ja panoksen *tunnustamiseen* jossakin erityisessä organisaatiossa, tätä edeltää kuitenkin näiden arvojen ja panoksen *tunnistaminen*, joka taas on aina yhteiskunnallisesti määrittynyt suhde. Tunnistamisessa olennaista on juuri ennalta määritetty sisällöllinen kriteeri (tiedollinen, kykyihin liittyvä, yhteiskunnallisesti hyväksytty arvo, toimintatapa tms.), jonka varassa arviointi tapahtuu. Useinhan arvioinnin kohteella – saati arvioitsijalla – ei kuitenkaan ole pääsyä tämän kriteerin määrittelyyn, vaan se nousee juuri elämänkokonaisuudesta ja siihen sopeutumisesta.

Toisaalta näyttäisi siltä, että auttamisammattien etiikkaan liittyvässä keskustelussa tehdään perustava virhe, jos sitouduttaessa alkuperäiseen etiikan käsittämisen tapaan ei tunnisteta sitä seikkaa, että tämä etiikka on perustavassa mielessä moraalifilosofiaa. Syynä tähän voi olla se, että aikakaudellemme on tyypillistä välttää keinolla millä hyvänsä moralisoivaa asennetta tai että moralisoinnin välttämisyrimys peittää alleen kaikki mahdollisuudet käsittää elämää moninaisena ilmiönä. Moraalifilosofia ei ole vain yksittäisten tekojen oikeutuksen tarkastelua, vaan toimintamme tapoja, elämänkokonaisuutta, koskevaa kriittistä – ja ennen kaikkea itsekriittistä – pohdintaa.

Syällisyys ja moraalit

Moraalifilosofia tarkastelee filosofian käsitteellisin ja argumentatiivisin menetelmin moraalisesti oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa, sekä ideaalisina käsitteinä että reaalisesti toteutuvina käytäntönä. Se etsii, kuten usein sanotaan, hyvän elämän ehtoja tai ”olemusta”, mutta tämä etsintä ei tuota tulosta, ellei samalla yritetä ymmärtää, millainen elämä on pahaa tai väärää. ”Negatiivisten” moraalikäsitteiden, kuten pahuuden, syällisyyden, häpeän, kärsimyksen ja epätoivon, tarkasteleminen on vastuullisen moraalifilosofian keskeinen hanke. Tällaiset käsitteet ovat avainasemassa, kun ajattelemme moraalista vastuuta ja moraalin vakavuutta. Ne ovat osa pyrkimystämme kantaa vastuuta elämästä. Voisimme jopa esittää, että ilman syällisyyden näköalaa ei ole olemassa vakavaa moraalifilosofiaa tai ylipäänsä filosofiaa (ks. Moisio 2004; 2010b). Tämä on erityisen keskeinen huomio, kun tarkastellaan moraalifilosofian mahdollista kontribuutiota auttamisen eettisen perustan hahmottamiseen.

Etiikan tutkimuksessa ja opetuksessa voidaan erottaa eri tasoja: puhutaan moraalikäsitteiden merkityksiä analysoivasta *metaetiikasta*, moraalisia toimin-

taohjeita ja periaatteita muotoilevasta ja perusteleavasta *normatiivisesta etiikasta* sekä konkreettisia moraalisia ongelmia ja käytäntöjä tarkastelevasta *soveltavasta etiikasta*. Edelleen hyvän elämän tutkimisessa voidaan erottaa yksilön ja yhteisön näkökulmat. Tässä ei kuitenkaan ole tarkoituksenmukaista rajata syyllisyyden ja kärsimyksen problematiikkaa millekään erityiselle etiikan osa-alueelle. Koska tarkastelumme painottuu *etiikan perusteisiin*, siihen, miten juuri nämä käsitteet tuovat elämäämme moraalista vakavuutta, emme pidä tarkoituksenmukaisena rajoittua mihinkään etiikan tutkimuksen tai opetuksen erityiseen tasoon. Kärsimyksen ja syyllisyyden tarkastelun kautta voidaan päätyä näkemykseen, jonka mukaan etiikalla ei oikeastaan ole perustaa. Etiikka on ratkaisevan tärkeää elämässämme – jopa tärkeämpää kuin mikään muu – juuri siksi, ettei sitä voida perustaa mihinkään muuhun (vrt. Pihlström 2005). Pohdimme diakonian ja muun ammattiauttamisen etiikkaa eritellessämme näin ollen epäsuorasti myös etiikan itsensä luonnetta ja moraalien kulttuurista asemaa.

Syyllisyyttä, kuten kärsimystä, on monenlaista. Karl Jaspers jakaa teoksessaan *Die Schuldfrage* (1946) – käsitellessään erityisesti saksalaisten syyllisyyttä toiseen maailmansotaan – syyllisyyden neljään perustyyppiin. (1) Rikosoikeudellinen syyllisyys (*Kriminelle Schuld*) on yksiselitteisten lakien objektiivista rikkomista. Sitä käsitellään oikeuslaitoksessa. (2) Poliittinen syyllisyys (*Politische Schuld*) puolestaan liittyy valtion johtajien ja muiden hallitsevassa poliittisessa asemassa olevien ihmisiin (kansalaisiin) kohdistamiin toimiin. Jokainen on kuitenkin osavastuussa siitä, miten häntä hallitaan. Tätä syyllisyyden muotoa käsitellään voittajan, vahvemman, tahdon ja (väki)vallan kautta. (3) Moraalinen syyllisyys (*Moralische Schuld*) on erotettava paitsi oikeudellisesta myös poliittisesta syyllisyydestä: jokainen tekoni, olipa se juridisesti tai poliittisesti kuinka ”viation” tahansa, on alistettu moraalille arvioinnille, ja tämä arviointi tapahtuu Jaspersin mukaan omassatunnossani sekä kommunikaatiossa ystävien ja lähimpien, ”sielustani kiinnostuneiden lähimmäisteni”, kanssa. Viimein (4) metafyyssinen syyllisyys (*Metaphysische Schuld*) on kaikkein perustavinta. Sen pohjana on ihmisten välinen solidaarisuus yksinomaan sen vuoksi, että he ovat ihmisiä, jokin sellainen, mikä esimerkiksi kansallissosialistisessa Saksassa mureni dramaattisesti. Voin olla syyllinen vain olemalla paikalla, sivustakatsojana, vaikkei minua asetettaisi juridiseen, poliittiseen tai edes moraaliseen vastuuseen.

Metafyyssisen syyllisyyden käsitteellään Jaspers liikkuu lähellä Fjodor Dostojevskin ajatusta, jonka mukaan jokainen ihminen on syyllinen kaikkien puolesta, koko ihmiskunnan edessä – ja *minä* olen syyllisempi kuin kukaan

muu. Jaspersin ja Dostojevskin näkemykset voidaan yhdistää, kun valitsemme tarkastelunäkökulmaksemme *transsendentaalisen syyllisyyden* käsitteen (ks. Pihlström 2011). Tällainen syyllisyys ei ole syyllistymistä erityisiin tekoihin tai tekemättä jättämissiin. Sitä ei voida tarkastella, kuten syyllisyyden tavallisia muotoja, maailman tosiseikkojen ja niiden välisten syy-seuraussuhteiden tasolla – ei siis faktuaalisesta, kausaalista, empiirisestä tai juridisesta näkökulmasta.

Metafyysistä syyllisyyttä ei Jaspersin mukaan voida käsitellä laillisessa tuomioistuimessa, ei voittajan vallankäytössä – eikä edes omassatunnossa. Sen syvyys on ehkä parhaiten ilmaistavissa uskonnollisin käsittein. Vain suhteessaan Jumalaan ihminen voi olla syyllinen tässä metafyyysisessä mielessä – tai vapautua syyllisyydestään. Tällaisen syyllisyyden käsittelyinstanssina on oikeuslaitoksen tai omantunnon sijasta ”yksin Jumala”: ”Instanz ist Gott allein.” (Jaspers 1946, 32.) Samalla juuri metafyyminen tai transsendentaalinen syyllisyys kuitenkin kytkee meidät toisiin ihmisiin, yhteiseen ihmisyyteemme (vrt. Gaita 2000). Jumala-puhe voidaan tässä ymmärtää metaforiseksi, eikä omasta metafyyysisestä syyllisyydestään vakuuttuneen ole pakko uskoa ainakaan tavanomaiseen Jumalaan.

Siinä missä kompromissit (vrt. edellä) ovat välttämättömiä liki kaikessa normaalissa elämässä ja siten myös ”tavanomaisten” syyllisyyden muotojen alueella, metafyyminen tai transsendentaalinen syyllisyys ei kompromisseja tunne. Pikemminkin tämä syyllisyyden painavin muoto saa painonsa juuri kompromissien hyväksymisen mahdottomuudesta. Mikä tahansa kompromissi, myös viattomalta vaikuttava, voi loukata yhteistä ihmisyyttämme ja siten moraalien perustaa – ja olla näin Margalitin termein ”mätä”. Juuri siksi, että saatamme jatkuvasti ajautua mätiin kompromisseihin, olemme syyllisiä transsendentaalisessa mielessä, vaikka tosielämässä tekemämme kompromissit olisivat *de facto* onnistuneita.

Ihmisen kunnioittaminen

Kaiken toisten ihmisten auttamisen perustava lähtökohta on, että autettavaa on kunnioitettava ihmisenä, toisena persoonana, jolla on fundamentaaliset ihmis-oikeudet ja ihmisarvo, jopa riippumatta siitä, tunnistaako ja tunnustaako tuo toinen omansa tai muiden ihmisten vastaavat oikeudet ja arvon. Auttamistyöntekijän on osattava kunnioittaa sellaista ihmistä, joka itse rikkoo perustaviakin toisten (ja itsensä) kunnioittamisen normeja. Esimerkiksi vakaviin rikoksiin,

kansanmurhaankin, syyllistyneitä on kunnioitettava ihmisinä. Tämä vaatimus – eräänlainen kompromissi sekkin – on osa yhteistä ihmisyyttämme: jopa kaikkein ”kunnioittomimmat” lähimmäisemme, kuten keskitysleirien vartijat, ovat ihmisiä, joilla on oma arvokkuutensa – paitsi lain suomat perusoikeudet myös moraalinen ihmisarvo (Gaita 2000).

Tällaisten ihmisten kohtaamisessa – ja toki paljon arkisemmissakin vuorovai-
kutustilanteissa – myös auttajan oma itsekunnioitus on olennaista. Esimerkiksi diakonin on osattava kunnioittaa itseään moraalisen toimijana, jolta eettisesti edellytetään sekä toisiin että omaan itseen kohdistuvaa kunnioitusta. Samalla hänen on ymmärrettävä moraalisen toimijuuden luonne paitsi kärsimyksen lievittämiseen sitoutumisena myös syyllisyyden käsitteeseen kytkeytyvänä. Vastaavia huomioita voidaan esittää tutkijan moraalista hyveistä ja eettisestä asemoitumisesta. Tutkijan on osattava kunnioittaa tutkimuskohdettaan, ja auttamistyön tutkimuksessa, kuten itse auttamisammateissakin, nuo kohteet ovat tietenkin ihmisiä ja inhimillisiä tekoja ja käytäntöjä.

Kunnioittaminen ja tunnustaminen on kuitenkin erotettava kunnian (*honor*) käsitteestä. Kaikille yhteisen inhimillisen arvokkuuden (*dignity*) korostaminen on aivan eri asia kuin esimerkiksi sankaritöistä tai muista erityisistä teoista ja toimista seuraavat kunnianosoitukset (vrt. Todorov 1991; Margalit 2002). Kärsimyksen uhreja tulee kunnioittaa yhteisestä ihmisyydestämme osallisina, vaikka he itsekkin olisivat aiheuttaneet kärsimystä eivätkä siksi ansaitsisi ”kunniaa”. Kysymyksessä on juuri tämän kunnioittamisen vaateen tunnistaminen, joka on olennaista esimerkiksi oikeuksien tunnustamiselle. Samalla juuri tähän tunnistamiskykyyn voidaan liittää yhteiskunnallisten patologioiden solmukohta, joka estää jaetun ihmisyyden tunnistamisen ja näin myös oikeuksien tunnustamisen yhteiskunnallisessa todellisuudessa.

Kunnioittaessamme toisia – ja itseämme – moraalisiin olentoina tunnustamme heidät samaan moraaliseen maailmaan kuuluviksi ja kunnioitamme heitä (ja itseämme) paitsi potentiaalisina kärsijöinä myös moraaliseen syyllisyyteen kykenevinä olentoina. Mahdollisuus tai kyky kokea syyllisyyttä on moraalinen ennakkoehto, koska ilman potentiaalista syyllisyyttä, tai aikaisemmin esille nostamaamme sääliä, ei olisi mahdollisuutta tunnistaa kärsimyksen vaatimusta ja sen esille nostamaa moraalista vakavuutta. Maailma ilman syyllisyyttä olisi, aivan kuten maailma ilman kärsimystä, myös maailma ilman moraalista vastuuta. Juuri tätä tarkoittaa syyllisyyden ”transsendentaalisuus”: ei sitä, että syyllisyys olisi jollakin tavalla mystinen tai ”tuonpuoleinen” eli *transsendentti* asia, vaan

sitä, että syällisyys on Immanuel Kantin tutkimien kokemuksen mahdollisuuden välttämättömien ennakkoehtojen eli niin kutsuttujen *transsendentaalisten ehtojen* kaltainen välttämätön edellytys sille, että moraalii (sellaisena kuin sen tunnemme) on mahdollinen.

Ihmisen kunnioittaminen ei siis voi häivyttää syällisyyttä, ei kunnioittajan eikä kunnioitettavan, vaan se päinvastoin nostaa keskeiseen rooliin kunnioituksen kohteena olevan ihmisen aseman moraalisisessa maailmassa, jonka ydintä ovat kyky kärsiä ja tunnistaa kärsimys sekä mahdollisuus olla syällinen.

Tässä on syytä palata tarkastelemaan aikaisemmin esille nostamiamme kahta ulottuvuutta, joiden välillä käsityksemme mukaan auttamistyötä tekevä ihminen moraalisisessa mielessä tasapainoilee: ihmisyuden ja normien ulottuvuutta. Suurin haaste auttamisen ammattilaiselle edellä muotoillusta näkökulmasta tarkasteltuna on se, ettei hän kohtele missään tilanteessa asiakkaitaan (ihmisiä) epäinhimillisesti. Epäinhimillisyyss tarkoittaisi tässä yhteydessä sitä, että kohtelisimme ihmisiä ei-ihmisinä, siis ennalta normitettuinä, elämäkokonaisuuteen homogenisoituinä yksikköinä. Auttamisorganisaatioille on usein vaikeää käsitää, että käsite epäinhimillisyyss, siten kuin se yleensä mielletään äärimmäisenä ihmisarvon loukkauksena, kuvää ainoastaan yhden ulottuvuuden ihmisen esineellistämisestää, ei-ihmisenä pitämisestää. Toinen, hieman arkipäiväisempi ja hyvin yleinen tapä erilaisissa ihmisyhteisöissä on nöyryyttämisenä.

Margalit (1996) on tehnyt tähänkin liittyvän kiinnostavan erottelun. Hän erottaa laadullisesti toisistaan ”loukkauksen” ja ”nöyryyttämisen”, joiden on perinteisesti katsottu muodostavan eräänlaisen jatkumon siten, että nöyryytys on loukkauksen äärimmäinen muoto. Margalit käsittää, että loukkaus viittaa henkilön sosiaalisen arvon loukkaamiseen, kun taas nöyryyttämisisessä runnellaan ihmisen arvokkuutta. Loukkaukset saattavat tehdä kipeää omanarvontunteen tasolla, sosiaalisen statuksen piirissä, mutta nöyryyttämisenä loukkaa ihmisen rajoittamatonta arvoä ihmisenä. Tässä mielessä nöyryyttämisenä on sanan varsinäisessä mielessä epäinhimillisyyttä.

Nöyryyttämisenä sisältyy myös paradoksi. Bernard Williams (1993) erottelee ”punaiset” ja ”valkoiset” tunteet eli tunteet, jotka saavat meidät punastumaan, ja tunteet, jotka tekevät meistä kalman kalpeita. Häpeä on hänen mukaansa punainen tunne ja syällisyys valkoinen. Punäisissä tunteissa ihminen näkee itsensä toisten silmien kautta, kun taas valkoisissä tunteissa katsomme itseämme ikään kuin sisäisten silmien kautta. Nöyryytyksen paradoksi onkin se, että ihminen näkee itsensä nöyryyttäjän silmin, mutta arvottaa itsensä sisäisillä silmillään.

Nöyryytyksen kokeminen olisikin yhtäaikaisesti punainen ja valkoinen tunne, koska nöyryytyksen normatiivisena tavoitteena on saada uhri omaksumaan nöyryyttäjän näkökulma oman arvonsa (tai koetun arvottomuutensa) perustaksi. Nöyryytyksen hyväksyminen on aina mätä kompromissi.

Auttamistyön piirissä ihminen on paljaimmillaan, ja tässä kontekstissa nöyryyttäminen on eksistentiaalinen uhka. Erityisesti institutionaalisella nöyryyttäjällä on valtaa nöyryytyksen kohteena olevan henkilön ylitse. Monessakin mielessä ihminen on avuton, ja järjestelmällisen nöyryytyksen tavoitteena on lisätä ja korostaa tätä avuttomuutta ihmiselle itselleen. Usein tämä avuttomuus ilmenee henkilön kyvyttömyytenä puolustaa hänen kannaltaan keskeisiä oikeuksia ja intressejä. Tietenkin voisimme vedota vaikkapa tunnetyöhön, erityisesti empatiaan, jota ammattilainen voi hyödyntää auttaessaan ihmisiä, ikään kuin keinona rakenteellisen nöyryytyksen välttämiseksi. Voidaan kuitenkin väittää, että nöyryyttävä tilanne jäisi vallitsevaksi, ellei itse työntekijä olisi löytänyt keinoa avata ihmiseen sellaista näkökulmaa, jossa ihminen olisi ihminen myös institutionalisoidun auttamisen piirissä. Institutionalisoidussa auttamisessa yksilölle on aina läsnä vaara joutua kokemaan, että hän syystä tai toisesta elää elämää, joka on arvetonta.

Esitimme aikaisemmin huomioita säälin, empatian ja sympatian roolista auttamistyön puitteissa. On kuitenkin esitettävä myös varauksia näiden soveltamiseen erityisesti tunnetyönä. Usein nimittäin näyttää siltä, että edellisen kaltaiset moraaliset tunteet eivät yksin riitä poistamaan rakenteellista välinpitämättömyyttä, nöyryyttämistä tai kylmyyttä. Kuten Horkheimer ja Adorno (1944/2008, 140–141) kirjoittavat *Valistuksen dialektiikka* -teoksessaan:

Kun sääli rajoittuu lääkitsemään lähimmäisenrakkauden satunnaisuudessa tapahtuvia vääryyksiä, se tulee pitäneeksi kumoamattomana sitä kaikenkattavan vieraantuneisuuden lakia, jota se haluaisi lieventää. Säälivä edustaa toki yksilönä pyrkimystä yleiseen, pyrkimystä elää, tämän pyrkimyksen kiistävää luonnon ja yhteiskunnan yleisyyttä vastaan. Mutta kun yksilö tavoittelee yleistä sisäisenä, ykseys sen kanssa osoittautuu hänen heikkoutensa takia pettäväksi. Säälistä ei tee kyseenalaista sen pehmeys vaan sen rajoittuneisuus – se on aina liian vähän.

Näin sääli kytkeytyy kärsimykseen ja syyllisyyteen. Kärsivät eivät koskaan saa osakseen riittävää sääliä – tai pikemminkin: sääli sellaisenaan ei koskaan riitä kärsimyksen poistamiseen – ja tästä syystä syyllisyytemme mittasuhteet ovat metafysisis-transsendentaaliset. Joudumme tekemään jatkuvia kompromisseja myös siinä, keihin ja missä määrin kohdistamme sääliä.

Kärsimys ja syyllisyys

Tarkastellessaan moraalialia keskitysleirin olosuhteissa Tzvetan Todorov (1991) tekee tärkeän erottelun sankarillisten (herooiden) ja ”tavallisten” (*ordinary*) hyveiden välillä. Edelliset näyttäytyvät lähinnä sodassa ja taistelussa, kun taas jälkimmäiset voivat ilmentyä lämpönä ja huolenpitona sekä inhimillisen arvokkuuden ylläpitämisenä paitsi tavanomaisissa ihmisten välisissä kohtaamisissa myös esimerkiksi keskitysleirin kaltaisessa poikkeuksellisen epätoivoisessa ympäristössä. Tavallisten hyveiden mukaisessa elämässä korostuu se toisaalta arkipäiväinen, toisaalta hyvin harvinainen moraalinen sankaruus, joka mahdollistaa toisen ihmisen kohtaamisen ja hyväksymisen aidosti toisena, ilman hyötynäkökohtia, hänen itsensä vuoksi, ja äärimmäisissä tilanteissa jopa toisen seuraamisen kuolemaan tai toisen puolesta uhrautumisen.

Voidaan ehdottaa, että edellä transsendentaaliseksi kutsuttu syyllisyys liittyy erityisesti jatkuvaan taipumukseemme laiminlyödä, kompromissien ja jopa mätien kompromissien muodossa, näitä perustavia hyveitä suhteissamme toisiin ihmisiin. Moraali vaatimuksineen ei katoa auttamistyön – tai tutkimuksen ja akateemisen kilpailun – arkipäivässä eikä edes keskitysleirin kärsimysten keskellä. Moraalin näkökulmasta sen asettamat vaatimukset sitovat meitä ehdoitta, joskin yksilön kyky elää tällaisten vaatimusten mukaan ja ylipäänsä hänen kykynsä katsella maailmaa moraalin näkökulmasta voivat hämärtyä ja kokonaan kadota, kun elämän taakat käyvät liian raskaiksi kantaa.

Tähän moraalin sitovuuden ehdottomuuteen kuuluu kiinteästi moraalin ”perustattomuus”. Moraalin vaatimukset eivät velvoita meitä minkään erityisen ei-moraalisen perusteen vuoksi. Jotta moraaliksi olisi moraalialia, se voi velvoittaa vain itsensä vuoksi. Tähän moraalin luonteen kannalta perustavaan seikkaan ei ole tarjolla ”ei-mätiä” kompromisseja.

Jaspersin ja Dostojevskin metafysisessä mielessä olemme kaikki – ja kaikkien eniten minä – syyllisiä siihen, että maailmassa esiintyy kärsimystä, ja siten

vastuussa sen lievittämisestä. Primo Levi (2005), yksi tunnetuimmista keskitysleirikirjailijoista, on monesti viitannut siihen, että olemme kaikki ihmisinä syyllisiä siihen, että Auschwitz on ollut olemassa. Olemme ihmisiä, ja Auschwitz on ihmisen luomus ja osoittaa, mihin kykenemme. Hieman toisin ilmaistuna olemme syyllisiä vain olemalla olemassa: pelkkä yksilön olemassaolo (*Dasein*) vie ”paikan” (*Da*) joltakulta toiselta, joka voisi tai olisi voinut olla olemassa (vrt. Levinas 1982). Olemalla olemassa voimme pyrkiä lievittämään toisten kärsimyksiä, mutta samalla riistämme jotakuta. Ihmisenä oleminen, jopa silloin, kun pyrimme auttamaan toisia, on siten fundamentaalaisella tavalla kompromisseihin kietoutuvaa syyllisenä olemista, mutta tästä syällisyyden kokemuksesta ja tunnustamisesta nousee kenties kyky auttaa paitsi kärsiviä myös muita syyllisiä, osana syällisyyteen kykenevien moraalista yhteisöä, eettistä kulttuuria.

Näyttäisi siltä, että etiikan käsitteen nostaminen esiin Margalitia muistuttavalla tavalla on yksi keino vastata tähän moralistisen moraalin tuottamaan haasteeseen. Sama ongelma voidaan paikantaa filosofisen etiikan ongelmallisuudeksi. Filosofissa on tapana tehdä oppikirjamaisesti selkeä ero moraalin ja sitä tutkivan etiikan välille. Jotta moraalin ongelmien palauttaminen etiikkaan onnistuisi, näyttäisi siltä, että pitää suorittaa eräänlainen silmäkääntötempu, jonka avulla moraalifilosofian keskeinen ongelma, yksilön suhde yleiseen, haihdutetaan: jos minä valitsen jonkin eetoksen (tässä tapauksessa hyvän), joka on oman luontoni mukainen, siis ikään kuin todellistan itseni eettisinä tekoina, tämä teko riittäisi takaamaan hyvän elämän toteutumisen.

Tämä ongelma vaivaa filosofista etiikkaa, erityisesti hyve-etiikkaa, jonka varassa auttamisammattien etiikkaa (toki sinänsä ymmärrettävästi) vahvasti rakennetaan. Vaarana kuitenkin on, että tällainen itsensä todellistaminen eettisinä tekoina on suuressa määrin illusorista ja jopa ideologista. Siinä kytkeydytään loppujen lopuksi ajatukseen, että yksilön täydellistyminen eettisessä mielessä riippuu sivistyksestä, joka taas rakentuu yksilön sopeutumisesta tälle sivistykselle nojaavaan kulttuuriin (joka sisältää yhteiskunnan). Mutta entäpä jos nämä kulttuuri ja yhteiskunta olisivatkin perustavassa mielessä virheellisiä ja vääristyneitä? Mitä silloin tapahtuisi tavoitteena olevalle itsekultivoinnille, jonka puitteissa yksilöllisyys todellistuu? Se, että kaikki ovat jotakin mieltä asiasta, ei tee tuosta asiasta totta tai hyväksyttävää. Voiko julmassa yhteiskunnassa ylipäänsä olla moraalisuutta? Voimmeko koskaan väärästä näkökulmasta saavuttaa oikean?

Moraalifilosofia edellä kuvatussa mielessä asettuu sopeutumista vastaan. Adorno (1996) sanoi eräässä 1960-luvulla pitämässään luennossa, että ”etiikka on huonoa omaatuntoa, omaatuntoa itsestä. Se on yritys puhua omastatunnosta ilman, että vedotaan sen sisältämään pakottavaan elementtiin”. Etiikka olisikin näin *moraalin huonoa omaatuntoa, jonka varassa etiikka yrittää puhua moralisoimatta* – ikään kuin se olisi jossain määrin neutraalia moraalialueella. Ehkä juuri auttamisammattien etiikkaakin kehiteltäessä olisi kuitenkin syytä nostaa paikoitellen esille hieman vahvempia kantoja kuin yksinomaan yksilöllisiin tai ammatillisiin hyveisiin liittyviä näkemyksiä. Auttaminen, mukaan lukien diakoniatyö, on perustavalla tavalla ja laajassa mielessä yhteisöjä ja yhteiskuntia suuntaavaa ja muokkaamaan pyrkivää toimintaa, joka itsessään perustuu juuri tähän yhteiskuntaan ja sen tuotantoprosesseihin. Tässä mielessä olisi järkevää myös ”moralisoida” auttamiskäytäntöjä.

Lopuksi

Vaikka maailmalta lienee lopullisesti kadonnut mieli ja merkitys, viimeistään Auschwitzin jälkeen, ja vaikka Jobin kirjasta saakka on oivallettu, ettei kärsimykselle ole selitystä eikä oikeutusta – teodikeaa ei ole tarjolla, eikä ole koskaan ollutkaan – paikallisten, konkreettisten hyveiden merkitys ei ole kadonnut. Nuo hyveet asettuvat tavoiteltaviksemme vain moraalialueella, eikä tuon näkökulman valitsemiselle voi olla ulkoisia perusteita. Yhtä lailla kuin kärsimykselle ei ole oikeutusta, sen lievittämisen vaatimukselle ei ole moraalialueella perustetta – ja tämä perustattomuus heijastuu syyllisyyden elämässämme kaikkialle ulottuvana mahdollisuutena. Syyllisinä, jopa silloinkin, kun epäilemme moraalialueella ja/tai sen vaatimusten yleisen sitovuuden mahdollisuutta, liikumme ja ajattelemme ”moraalialueella”, jatkuvassa vastuussa toisista. Moraalifilosofian perspektiivistä auttamistyön keskeiseksi ammatilliseksi hyveeksi voitaisiin ehdottaa ”moraaliseksi näkökyvyksi” tai ”huomiokyvyksi” kutsuttua taitoa kiinnittää huomiota tilanteiden yksityiskohtiin, eettistä asennetta vaativiin piirteisiin ympäröivässä maailmassa ja ihmisten elämäntapahtumissa. Samaa asennetta vaaditaan myös ammatillisten auttamiskäytäntöjen ulkopuolella, kaikkialla kulttuurissa ja yhteiskunnassa, jossa kohdataan kärsimystä.

Toisaalta, kuten totesimme, hyveet eivät yksin riitä. Vielä tärkeämpää etiikassa on kompromisseista ja mädistä kompromisseista kumpuava huono omatunto. Ja sen täsmentämiseksi on paikallaan käyttää syyllisyyden käsitettä edellä hahmotellussa transsendentaalisessa merkityksessä. Sellainen yhteisö, joka on menettänyt kyvyn kamppailla mätiä kompromisseja, esimerkiksi nöyryyttämistä vastaan, on menettänyt toivonsa.

Näiden luonnosmaisten mietteiden pohjalta voidaan ehdottaa, että auttamisen tutkimuksessa paneuduttaisiin yhä enemmän esimerkiksi syyllisyyden – niin tutkijan kuin tutkimuskohteenkin – kokemuksiin auttamistyössä, syyllisyyden ja muiden käsitteiden (esimerkiksi häpeän) välisiin suhteisiin näissä kokemuksissa, uskonnollisten tai muiden maailmankatsomuksellisten lähtökohtien vaikutukseen syyllisyyskokemusten ilmenemisessä, sekä historiallisiin kysymyksiin siitä, miten syyllisyyskäsitteet ja -kokemukset ovat alan kentässä muuttuneet. Kärsimyksen kohtaaminen ja ihmisen kunnioittaminen ovat meille kaikille vaativia haasteita, ja siksi niiden tarkastelua tulee jatkaa sekä teoreettisen tutkimuksen että käytäntöjen kehittämisen näkökulmasta aidosti moraalisen kulttuurin rakentamiseksi.

KIRJALLISUUS

- Adorno, Theodor Wiesegrund (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor Wiesegrund (1996). *Nachgelassene Schriften, Bd. 10, Probleme der Moralphilosophie* (1963). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhnisch, Lothar & Lösch, Hans (1973). ”Das Handlungsverständnis des Sozialarbeiters und seine institutionelle Determination. Teoksessa Hans-Uwe Otto & Siegfried Schneider (toim.), *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit*. Berlin: Luchterhand, 21–40.
- Coulshed, Veronica & Orme, Joan (2006). *Social Work Practice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gaita, Raimon (2000). *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London: Routledge, 2002.
- Horkheimer, Max (1933). ”Materialismus und Moral.” Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 3*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, Max (1991/1937). ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria.” Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.): *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.
- Jaspers, Karl (1946). *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Levi, Primo (2002). *The Black Hole of Auschwitz*. Engl. käänös Marco Belpoliti. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Levinas, Emmanuel (1982). *Etiikka ja äärettömyys*. Suom. Antti Pönni. Helsinki: Gaudeamus, 1996.
- Margalit, Avishai (1996). *The Decent Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Margalit, Avishai (2002). *The Ethics of*

- Memory. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Margalit, Avishai (2010). *On Compromise and Rotten Compromises*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Moisio, Olli-Pekka (2004). ”Säälistä sosiaalisenä siteenä – uudesta solidaarisuudesta”. Teoksessa Tuula Helne, Sakari Hänninen, Jouko Karjalainen (toim.): *Seis yhteiskunta – tahdon sisään*. Jyväskylä: SoPhi, 67–95.
- Moisio, Olli-Pekka (2010a). ”Pitäisikö puheella persoonasta olla rajansa.” *Ajatus*, Fasc. 67, 2010, Varia.
- Moisio, Olli-Pekka (2010b). ”Filosofia ihmiskunnan omanatuntona.” Teoksessa Henrik Rydenfelt ja Heikki A. Kovalainen (toim.): *Mitä on filosofia?* Helsinki: Gaudeamus.
- Mäntysaari, Mikko (1996). *Häpeän tunteita*. Teoksessa *Utelias järki ja sosiaalipolitiikka*. Helsinki: Sosiaaliturvan keskusliitto, 37–48.
- Mäntysaari, Mikko (1998). *Tunteiden voimasta*. Teoksessa Riitta Haverinen, Leila Simonen, Irma Kiikkala (toim.): *Kohtamisia sosiaali- ja terveystalouden areenoilla*. Helsinki: Stakes raportteja 221, 21–38.
- Pihlström, Sami (2005). *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense*. Amsterdam: Rodopi.
- Pihlström, Sami (2009a). *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Metaphysics*. London: Continuum.
- Pihlström, Sami (2009b). *Ethical Unthinkabilities and Philosophical Seriousness*. *Metaphilosophy* 40, 656–670.
- Pihlström, Sami (2011). *Transcendental Guilt: Reflections on Ethical Finitude*. Lanham, MD: Lexington Books (Rowman & Littlefield Publishing Group).
- Roberts, Alber L. (2008). *Social Workers’ Desk Reference*. New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. (1958a). *The World as Will and Representation Vol. 1*. Engl. käännös E. F. J. Payne. New York: Dover.
- Schopenhauer, A. (1958b). *The World as Will and Representation Vol. 2*. Engl. käännös E. F. J. Payne. New York: Dover.
- Schopenhauer, A. (1979). *Preisschrift über das Fundament der Moral*. Hamburg: Meiner.
- Staub-Bernasconi, Silvia (2003). ”Soziale Arbeit als (eine) ’Menschenrechtprofession’ ”. Teoksessa Richard Sorg (toim.): *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft*. Münster: LIT, 17–54.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*. Engl. käännös Arthur Denner & Abigail Pollak. New York: Henry Holt & Co., 1996.
- Williams, Bernard (1993) *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.

Gustav Wingren ja diakonian teologia

Johdanto

Gustaf Wingren (1910–2000) oli 1900-luvun tuotteliaimpia, omaperäisimpiä ja vaikutusvaltaisimpia ruotsalaisia teologeja, joka osallistui teologiseen ja kirkolliseen keskusteluun koko elämänsä ajan ja jonka teologian merkitys on edelleen huomattava erityisesti hänen kotimaassaan. Esimerkiksi voidaan mainita, että myös Wingrenin kuoleman jälkeen monista hänen teoksistaan on otettu uusia painoksia. Wingrenin teologiaa on myös tarkasteltu muun muassa useissa väitöskirjoissa, seminaareissa ja kirkollisessa lehdistössä. (Väitöskirjoja Karlsson 2000, Håkansson 2001, Nygren 2007; saarnakokoelma toim. Karlsson & Larsdotter 2010; Wingren teemanumero Teologiska Kvartalskriften 2011/2.)

Wingren toimi professorina Lundin yliopistossa vuosina 1951–1977. Hänellä oli monia kirkollisia luottamustehtäviä ja häntä pidettiin myös vahvana piispaehdokkaana, mutta hän piti työtä yliopistossa omana tehtävänä. Wingrenin oppilaista ja ohjattavista sen sijaan tuli paitsi tutkijoita ja pappeja myös piispoja ja arkkipiispoja. Hän erosi itse pappisvirasta vuonna 1974. Eroamistaan hän perusteli pettymyksellään naispappeuden vastustukseen kirkossa ja virkakysymyksellä, joka hänen mielestään väärin perustein oli rikkonut papiston ja kirkon sisäisen yhteyden. Wingrenin elämästä ja teologiasta on myös kirjoitettu laaja teos. (Kristensson Ugglä 2010.)

Wingren voidaan lukea yhdeksi ruotsalaisen Luther-renessanssin merkittävimmistä edustajista yhdessä Anders Nygrenin (1890–1978), Gustaf Aulënin (1879–1977), Einar Billinginin (1871–1939) ja Nathan Söderblomin (1866–1931) kanssa. Edellä mainittujen väliltä löytyy monenlaisia vaikutussuhteita, konflikteja ja erilaisuutta, mutta yleisesti voidaan sanoa, että heidän tutkimuksensa käsittelevät muun muassa Lutherin teologiaa, uskon merkitystä arjessa

ja nykyajassa, kristillisen uskon keskeistä sisältöä, teologian metodologiaa ja uskonnonfilosofiaa. (Yleisesitys aihepiiristä Andersson 2006.)

Wingrenin teologia on huomioitu myös kansainvälisesti. Hänen merkittävimmät teoksensa on käännetty muun muassa englanniksi ja saksaksi ja niistä on otettu uusia painoksia vielä 2000-luvullakin. Wingren oli aikanaan myös kysytty luennoitsija, jopa teologian supertähti, joka uransa huippuvuosina kiersi ympäri maailmaa puhumassa monissa kirkollisissa yhteyksissä (Wingren 1991a; Andersson 2006, 73–94; Nygren 2007, 50).

Gustaf Wingreniä voidaan perustellusti kutsua myös systemaatikoksi ja yhteiskunnalliseksi keskustelijaksi. Wingrenin kiinnostuksen kohteena oli erityisesti dogmatiikka, etiikka ja teologian metodologia, mutta hän pyrki myös soveltamaan teologista tietämystä arjen ja yhteiskunnan ajankohtaisiin kysymyksiin. Kiinnostus yhteiskunnallisiin kysymyksiin leimasi erityisesti Wingrenin viimeisiä vuosikymmeniä ja hänen yhteistyötään toisen vaimonsa journalisti Greta Hofstenin kanssa. Wingrenin teologiaa leimaa myös tietty normatiivisuus, koska hän usein otti kantaa siihen, mitä teologian ja kristillisen uskon tulisi olla (Kristensson Ugglä 2010).

Artikkelin tavoite

Gustaf Wingrenin teologinen tuotanto on jäänyt varsin vähälle huomiolle Suomessa. Hänen merkittävimmistä teoksistaan on julkaistu suomeksi vain *Luthers lära om kallelsen* (Usko ja arki. Lutherin näkemys ajallisesta kutsumuksesta). Teologisessa Aikauskirjassa on muutamissa artikkeleissa esitelty Wingrenin teologiaa, mutta viimeisimmät artikkelit ovat nekin 1970-luvulta. Edellä sanotusta huolimatta on selvää, että Wingrenin teologia on ollut merkityksellistä myös Suomessa. Arkkipiispa Martti Simojoki voidaan mainita esimerkkinä suomalaisista teologeista, jotka tunsivat Wingrenin tuotannon ja jonka voidaan olettaa saaneen vaikutteita Wingrenin teologiasta.

Tämä artikkeli käsittelee yleisesti Wingrenin teologiaa ja erityisesti hänen diakonian teologiaansa. Tavoitteena on selvittää, mitä diakonia Wingrenin mukaan on ja miten se liittyy hänen muuhun keskeiseen teologiseen ajatteluunsa, erityisesti luomisen teologiaan. Artikkelissa pyritään tekemään tunnetuksi Wingrenin ajattelua ja osallistumaan Suomessakin käytävään keskusteluun diakonian teologiasta.

Wingrenin teologia ja diakonian teologia ei ole luettavissa yhdestä ainoasta teoksesta. Hän ei koskaan kirjoittanut varsinaista systemaattisen teologian yleisteosta eikä hän kirjoittanut kuin yhden lyhyehkön ja virkateologiaan kriittisesti keskittyneen artikkelin, joka käsittelee nimenomaan diakonian teologiaa. (”*Credo*” vuodelta 1974 on yleisesitys kristillisen uskon keskeisestä sisällöstä, mutta sitä leimaa erityisesti kristillisen uskon ja muiden 1970-luvun ajankohtaisten ismien välisten suhteiden erittely. ”*Diakonins teologi: goda gärningar eller Godagärningar?*” on vuonna 1991 Lundin hiippakunnan vuosikirjassa julkaistu artikkeli. Tässä artikkelissa 1991b.)

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Wingren ei olisi käsitellyt laajemmin diakonian teologiaa. Pikemminkin on niin, että diakonian teologia on mitä keskeisin osa Wingrenin ajattelua ja se nivoutuu aina osaksi hänen teologiansa kokonaisuutta. Tämän artikkelin tärkeimpinä lähteinä ja diakonian teologian kannalta keskeisimpinä teoksina voidaan siksi pitää edellä mainittua artikkelia ja muun muassa Jumalan jatkuvaa luomistytötä, ensimmäistä uskonartiklaa ja ihmistä Jumalan työtovereina käsitteleviä teoksia:

- *Luthers lära om kallelsen* 1942 (viitataan tässä artikkelissa painokseen vuodelta 1960, tässä artikkelissa 1960a)
- *Skapelsen och lagen* 1958
- *Evangeliet och kyrkan* 1960 (tässä artikkelissa 1960b)
- *Credo* 1974 (viitataan tässä artikkelissa painokseen vuodelta 1995)
- *Människa och kristen. En bok om Irenaeus* 1983 (Teos perustuu pitkälti jo vuosikymmeniä aiemmin julkaistuun *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus* 1947)

Jumalan jatkuva luomistytö ja ihminen jumalan työtoverina

Wingrenin mukaan Jumala on luonut maailman ja Jumalan luomistytö ja huolenpito maailmassa jatkuvat niin kauan kun maailma on olemassa. Elämä itsessään on Jumalan lahja ja elämä itsessään tarkoittaa ihmisen yhteyttä Jumalaan (Wingren 1958, 30 ... *gudsförhållandet är givet i och med livet självt*). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ihminen tuntee ilman evankeliumia Jumalan tai että hän ilman evankeliumia tulee osalliseksi pelastuksesta, joka on Kristuksessa (Wingren 1960b, 51).

Wingren myös olettaa, että Jumala on todellisesti kiinnostunut ihmisen maallisesta hyvinvoinnista, ei vain hänen sielustaan tai suhteesta itseensä. Jumalan luomistyö ja huolenpito toteutuvat maailmassa muun muassa siten, että ihmiset toimivat hänen työtovereinaan ja palvelevat toisiaan. Tätä toisten ihmisten palvelemista Wingren pitää raamatullisen kielenkäytön ja teologian mukaisena diakoniana. Wingrenin mukaan esimerkiksi Martan kotityöt (Luuk. 10:40) ja pakanallisten hallitsijoiden ja virkamiesten yhteiskunnan rauhaa ja järjestystä edistäneet toimet olivat diakoniaa (Room. 13:4). Diakonia tässä merkityksessä ei siten ole sidoksissa ihmisten uskoon tai motiiveihin (Wingren 1991b, 39).

Wingren olettaa ihmisten omaavan luonnollisen moraalitajun, joka vaatii toimimista toisten hyväksi, toisten edun huomioon ottamista tai ainakin hädässä olevien auttamista.

... omatunto vaatii yksiselitteisesti, yli kaikkien kulttuurirajojen, että minun täytyy toimia toisten ihmisten hyväksi ... (Wingren 1995, 66 ...
jag bör handla så att de andra gagnas, det hävdar samvetet, entonigt tvärs över kulturgränserna ...)

Läheisten tarpeet ovat Wingren kielenkäytön mukaisesti lakia, joka osoittaa, mitä ihmisen tulisi tehdä. Lähimmäisten tarpeet paljastavat ihmiselle myös hänen oman haluttomuutensa ja kykenemättömyytensä toimia toisten hyväksi (Wingren 1958, 163–202).

Lähimmäisemme itse tekevät meidät tietoisiksi hädästään, lähimmäisten tarpeista ei tarvitse lukea Raamatusta. (Wingren 1995, 57
Medmänniskan gör ju själv sin nöd levande för oss, vad hon behöver står icke i Bibeln.)

Ihmiset ovat kuitenkin osittain valmiita toimimaan toisten edun mukaisesti. Tämä perustuu siihen, että tunnistaessaan toisen ihmisten tarpeet ja tunnustaessaan niiden oikeutuksen, ihminen voi vapaaehtoisesti ja spontaanisti toimia siten, että hän ilman oman edun tavoittelua toimii elämää synnyttäen ja ylläpitäen. Tanskalaisten filosofin Knud Ejler Løgstrupin (1905–1981) ajatuksiin tukeutuen Wingren esittää, että ihmiset ovat tietyissä olosuhteissa valmiita rakastamaan, toimimaan anteliaasti, kuolemaan jälkeläistensä puolesta ja auttamaan hädässä olevia ilman oman edun laskelmointia. Näitä ilmiöitä Wingren

kutsuu spontaaneiksi elämänilmaisuuksi (*spontana livsytringar*). Nämä ilmiöt eivät edellytä kristillistä uskoa tai raamatullisen etiikan tuntemusta. Sen sijaan ne voidaan liittää oletukseen luonnollisesta moraalista tai kristilliseen antropologiaan, oletukseen ihmisen jumalallisesta syntyperästä ja kaltaisuudesta Jumalan kanssa (Wingren 1960b, 179–180 ; Wingren 1981, 54–57; Løgstrup 1994; Wingren 1995, 26).

Edellisestä johtuen Wingren suhtautui tältä osin kriittisesti muun muassa Karl Barthin teologiaan, jossa Wingrenin mukaan Jumalan ilmoituksen korostuksesta ja luonnollisen Jumala-tiedon mahdollisuuden kieltämisestä johtuen laki paljastuu ihmiselle vasta evankeliumin julistamisen myötä. Wingrenin mukaan jokaisen ihmisen ihmissuhteet ja niihin kuuluvat vaatimukset johtavat siihen, että ihminen tuntee lain vaatimukset ja oikeutuksen sisimmässään jo ennen lain julistamista tai kristillisen etiikan tuntemusta. Evankeliumi sen sijaan on suure, joka tulee tunnetuksi vasta sen julistuksen myötä. Tästä Barthiin kohdistuvasta kritiikistä huolimatta Wingren piti muuten Barthia yhtenä merkittävimmistä ja aikansa parhaista teologeista. (Analyysi Barthin teologiasta, lain ja evankeliumin suhteesta Wingren 1954, 99, 144–167.)

Ihminen joutuu myös vastoin tahtoaan toimimaan toisten ihmisten tarpeet huomioon ottaen. Rikastuakseen, elääkseen tai saavuttaakseen muita tavoitteitaan ihminen voi tuottaa toisille ihmisille tavaroita ja palveluita, joita he tarvitsevat. Jopa väärin motiivein, ahneus ja oman edun tavoittelu, tehdyt teot voivat paitsi tuhota, myös ylläpitää ja edistää elämää ja toisten ihmisten hyvinvointia. Väärät motiivit johtavat elämää tuhoaviin valintoihin, mutta elämän perusedellytykset pakottavat ihmistä ottamaan huomioon toisten ihmisten tarpeet. Motiiveista riippumatta ihmisten tekemä työ voi antaa toisille esimerkiksi ruokaa, hoivaa tai turvallisuutta (Wingren 1958, 56–60; Wingren 1960a, 122–138; Wingren 1995, 35–37).

Ihminen toimii siis osin spontaanisti toisten ihmisten edun mukaisesti ja Jumala myös salatulla tavalla pakottaa häntä toimimaan elämää synnyttäen ja edistäen. Ihminen on kuitenkin syntinsä vuoksi niin turmeltunut, että hänen elämää ja ihmisiä tuhoavaa toimintaansa varten täytyy olla lainsäädäntö ja tuomiovalta, jotka pyrkivät estämään pahan toteutumista ja edistämään hyvän toteutumista. Spontaanien elämänilmaisujen vastaisesti ihminen kokee vihaa, epäluuloisuutta ja kateutta, jotka ovat esimerkkejä tunteista, jotka johtavat sekä ihmisen omaan tyytymättömyyteen ja onnettomuuteen että väärin tekoihin muita ihmisiä kohtaan. Ihminen on myös kokonaan syntinen, mikä tarkoittaa

sitä, että hänen syntinsä antaa leimansa myös hänen hyvälle teoilleen ja motiiveilleen. Myös lainsäädäntö ja tuomiovalta ovat Jumalan työkaluja, joiden kautta toteutuu hänen huolenpitonsa ihmistä kohtaan (Wingren 1958, 66–68, 122–132, 150–162; Wingren 1983, 68–70; Wingren 1995, 24–27, 40–41).

Jumalan täytyy pakottaa ihmisiä toisten huomioonottamiseen siellä missä spontaani anteliaisuus ja inhimillisyys tukehtuvat. Lain tehtävä on pakottaa ihmisiä hyviin tekoihin, joita hän ei halua vapaaehtoisesti tehdä. (Wingren 1995, 53 *Men där spontant givande och spontan medmänsklighet förkväves måste Skaparen med tvång framdriva hänsynstagande till med människorna. Detta är lagens funktion, att tvinga människan till de goda handlingar som hon icke fritt inifrån vill utföra.*)

Wingren mainitsee sosiaalipolitiikan esimerkkinä Jumalan huolenpidosta ihmistä kohtaan. Valtiovalta, jonka tehtävänä on palvella kansalaisia, kerää veroja ja pakottaa ihmisiä myös vastoin tahtoaan luopumaan omastaan ja jakaa tätä kerättyä varallisuutta eri tavoin myös vähäosaisimpien hyväksi. Valtiovaltan pakottamalla solidaarisuudella on Wingrenin mukaan monia yhtymäkohta kristillisen uskon vaatimukseen laupeudesta ja lähimmäisten auttamisesta (Wingren 1991b, 45–46).

Näin siitäkin huolimatta, että myös lainsäädäntö ja tuomiovalta voivat olla vääristyneitä johtuen ihmisten, myös poliitikkojen ja virkamiesten, itsekkäistä motiiveista. Lainsäädäntö ja tuomiovalta ovat myös kykenemättömiä muuttamaan ihmistä ja hänen motiivejaan. Parhaimmillaan ne johtavat tekoihin, jotka imitoivat niitä tekoja, joihin ihminen on alun perin luotu ja kutsuttu (Wingren 1960b, 120; Wingren 1995, 70–74).

Lain pakottamat teot ovat spontaanin hyvyyden kopioita, jotka eivät koskaan vastaa alkuperäistä esikuva. (Wingren 1995, 69 *Lagens gärningar är imitationer av spontan godhet, imitationer som aldrig lyckas avbilda urbilden.*)

Kristitty ja kirkko jumalan työtoverina

Wingren olettaa, että kristityillä on erityinen *halu* palvella toisia ihmisiä. Tämä halu perustuu muun muassa Jeesuksen antamaan esimerkkiin. Jeesuksen julkinen toiminta koostui Wingrenin mukaan ensisijaisesti evankeliumin julistamisesta ja sairaiden parantamisesta. Evankeliumi välitti sanoman syntien anteeksiannosta, ja sairaiden parantaminen puolestaan auttoi hädässä olevaa ihmistä hänen vaikeassa elämäntilanteessaan. Jeesuksen opetuslasten tehtävä oli samankaltainen. Heidänkin tuli julistaa sanomaa syntien anteeksiannosta ja eri tavoin lievittää ihmisten elämässään kokemaa hätää. Avun tarpeen määrittävät ja määrittelevät ihmisten elämäntilanteet, diakonian sisältö määrittäyty ihmisten muuttuvista tarpeista. Myös uuden testamentin kirjeet sisältävät tähän perustuen runsaasti kehotuksia, joiden mukaan kristittyjen tulee auttaa lähimmäisiään, ruokkia nälkäisiä ja pitää huolta köyhistä ja sairaista. Wingren näkee tässä eskatologisen esikuvan, evankeliumi ja diakonia ovat jo ajassa tapahtuvaa kaiken ennalleen palauttamista (*recapitulatio*). Evankeliumi ja diakonia palauttavat ennalleen luomistyöhön kuulunutta Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta ja ihmisen hyvinvointia luomakunnassa (Wingren 1983, 56–60; Wingren 1991b, 40–42).

Wingren olettaa edelleen, että kristityillä on erityinen *kyky* palvella toisia ihmisiä. Tämä perustuu evankeliumin uudistavaan vaikutukseen ihmisessä. Kirkon sanoma ei siten ole vain Jeesuksen antama ideaali oikeasta tavasta elää, johon ihmisten tulee pyrkiä, vaan evankeliumi, jonka subjekti on Jumala ja joka muuttaa ihmisen olemusta ja tekoja (Wingren 1960b, 59).

Vain Jumala voi luoda eli muokata ihmistä. Jumalan luomistyötä tapahtuu seurakunnassa, sen subjekti on Kristus ja sen vastaanottaja on ihminen. (Wingren 1983, 41 *Endast Gud kan skapa, alltså forma människor, vilket sker i församlingen, med Kristus som subjekt och oss såsom mottagare.*)

Kohdatessaan evankeliumin, tullessaan osalliseksi Kristuksesta ja hänen lahjoistaan, ihminen saa syntinsä anteeksi, mutta hän myös tulee pelastuksesta osalliseksi siten, että Jumala alkaa muuttaa häntä kohti sitä tilaa, johon ihminen alun perin oli luotu. Myös tätä yksilön pelastuksen prosessia Wingren kutsuu ennalleen palauttamiseksi (*recapitulatio*). Kohdatessaan evankeliumin, sanoman Kristuksesta ja itse Kristuksen, ihminen uudestaan ja uudestaan kuolee synnille,

ja Jumala uudistaa häntä (Wingren 1960b, 11–19; Wingren 1996, 92–112).

Wingrenin teologian ja kielenkäytön mukaisesti voidaan sanoa, että evankeliumi tekee ihmisestä juuri ihmisen. Jeesuksen ainutlaatuisuus ihmisenä, joka palveli eikä etsinyt omaa parastaan, on Wingrenille esikuva aidosta ihmisyydestä, johon ihminen on alun perin luotu. Tämä inhimillisuus ei synny uudestaan ihmisen ponnistuksilla, vaan se syntyy, kun ihmisen ja Jumalan yhteys palautuu ennalleen. Vaikka ihminen on Jumalan kuva ja hänet on luotu Jumalan kaltaisuuteen (*imago et similitudo Dei*), ihmisuus on nimenomaan ihmisyyttä, ei jumaluutta. Ihminen on oma itsensä ollessaan oikeassa suhteessa Jumalaan, ei pyrkimyksessään olla Jumalan kaltainen (Wingren 1960b, 77–82; Wingren 1983, 56–60).

Kristuksen antama vapaus on vapautta ihmiselle, jonka luomisesta Jumalan kuvaksi Raamatun alku kertoo. Adam on tarkoitettu vapauteen ja Kristus vapauttaa hänet olemaan olemuksensa mukaisesti ihminen, vapaa ihminen. (Wingren 1983, 18 *Den frihet, som Kristus skänker, är frihet för den människa, vars skapelse till Guds avbild berättelsen i bibelbokens början handlar om. Adam är bestämd till frihet, han blir i Kristus vad han efter sitt väsen är, människa, fri människa.*)

Jumalan sana ja sakramentit, jotka välittävät evankeliumin, yhteyden Kristukseen ja itse Kristuksen, kohdistuvat yksittäisiin ihmisiin ja ne muuttavat häntä. Jumalan toiminta kohdistuu myös joukkoon ihmisiä, jotka ottavat vastaan sanan ja sakramentit. Tästä joukosta muodostuu kirkko. Vaikka kirkolla on oma historiansa, Wingrenin teologian mukaisesti voidaan sanoa, että kirkko muodostuu aina uudestaan ja uudestaan, kun Jumala kutsuu yhteyteensä ja uudistaa ihmisiä sanan ja sakramenttien kautta (Wingren 1960b, 27).

Sekä sakramentit että saarna ovat tapahtumia... lahjoitettuja lahjoja ihmisille ... jotta ihmiset ottaisivat ne vastaan. Missä sakramentit ja saarna otetaan vastaan, siellä syntyy kirkko. (Wingren 1960b, 11 *Både sakramenten och predikan äro skeenden... De äro skänkta gåvor till människorna ... att människor mottaga dem. Där detta mottagande sker, där uppstår kyrkan.*)

Kirkon jäsenten osana on elää sakramenttien ja julistetun sanan yhteydessä. Kirkon yhteydessä alkaa ja jatkuu ihmisen uudistuminen. Kaste, ehtoollinen ja

julistettu sana vapauttavat ihmistä olemaan oma itsensä ja ne myös yhdistävät hänet toisiin kristittyihin ja seurakunnan yhteiseen jumalanpalvelukseen, rukoukseen ja ylistykseen (Wingren 1960b, 144–161, 248–265).

Kirkon olemukseen kuuluu myös avoimuus maailmaa kohtaan. Kirkko ei voi kääntyä sisäänpäin ja sulkeutua, kun Jumala antaa kirkolle elämän ja uudistaa sen jäseniä. Kirkon jäsenten tehtävä löytyy arjesta, työstä ja vapaa-ajasta, ihmissuhteista, joihin Jumala on hänet asettanut. Jumalan pelastusteot ja huolenpito ihmistä, koko ihmistä kohtaan, johtaa myös kirkon jäsenten paikkaan ja tehtävään maailmassa. Kirkko ja sen jäsenet eivät voi olla palvelematta maailmaa ja kaikkia ihmisiä. Ottaessaan vastaan Kristuksen, heitä muokataan kohti sitä olotilaa ja asennetta, joka leimaa Kristusta. Kristus ei tullut ja ole itseään varten, vaan Kristus, kirkko ja kristityt ovat maailmaa varten. Kirkon olemukseen kuuluu avoimuus maailmaa ja kaikkia ihmisiä kohtaan (Wingren 1960b, 23–26).

Kirkko muodostuu joukosta ihmisiä, jotka ottavat Kristuksen vastaan. Jos kirkko ottaa vastaan pitääkseen itsellään, hän saa omaan ruumiiseensa Adamin synnin. Tämä tarkoittaa, että Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyttä on mahdotonta kuvata, jos samanaikaisesti ei kuvata kirkon ja maailman myönteisestä suhdetta toisiinsa. (Wingren 1960b, 48 *Kyrkan är samling av människor som mottager ur Kristus. Mottager kyrkan för att behålla, då återför hon Adams sinnesart i sin egen kropp. Detta betyder, att det är omöjligt att beskriva relationen mellan Kristus och hans kyrka, om man inte samtidigt beskriver den positiva relationen mellan kyrkan och världen.*)

Kristitty ei kuitenkaan tule täydelliseksi elämänsä aikana. Hän tarvitsee jatkuvasti evankeliumia, jonka sanoman mukaisesti hän saa syntinsä anteeksi ja hän saa aina uudestaan kuolla itselleen ja uudistua mieleltään (Wingren 1960b, 31–40). Kristittyä ohjaa läpi elämän myös laki, joka Wingrenin kielenkäytössä tarkoittaa erityisesti lähimmäisten tarpeita ja niistä nousevia vaatimuksia. Vaikka myös kristitty kykenee spontaaneihin elämänilmaisuihin ja vaikka evankeliumi uudistaa hänen mieltään, lähimmäisten tarpeet myös pakottavat häntä toimimaan toisten hyväksi ja lähimmäisten tarpeet osoittavat ihmisille yhä uudestaan hänen haluttomuutensa ja kykenemättömyytensä palvella toisia ihmisiä. Myös lainsäädäntö ja tuomiovalta pakottavat kristittyä hyviin tekoihin. Näin sekä evankeliumi että laki ohjaavat kristittyä kohti Kristuksen kaltaisuutta (Wingren 1958, 142; Wingren 1960a, 74–75; Wingren 1995, 67).

Diakonin virka

Wingren suhtautui yhtäältä kriittisesti diakonin virkaan. Hän piti ongelmallisena sellaista diakonin viran ja diakonian työalan kapeaa määrittelyä, joka rajaa diakonian vain muutamien harvojen erityistehtäväksi. Diakonia on yleisesti kaikkien ihmisten ja erityisesti kaikkien kristittyjen vastuulla. Wingren piti ongelmallisena myös diakonin viran historiallista kehitystä. Hänen mukaansa diakoneista oli tullut keinotekoisesti osa kirkollista hierarkiaa ja kolmijakoista virkarakennetta. Tämä kehitys oli hänen mukaansa selvintä katolisessa kirkossa (Wingren 1991b, 42–44).

Wingren suhtautui toisaalta hyvin arvostavasti diakonin virkaan. Hän hyväksyi diakonin viran historiallisuuden ja nykyisen tarpeen. Wingrenin mukaan Uuden testamentin mainitsemissa seurakunnissa asetettiin diakoneja vastaamaan muun muassa pöytäpalveluksesta. Tämän asettamisen perustana ei kuitenkaan ollut esimerkiksi jumalallinen järjestys seurakunnassa, vaan seurakuntalaisten vastuuton käyttäytyminen. Diakoneille ei olisi ollut tarvetta, jos seurakuntalaiset olisivat palvelleet toisiaan Jumalan tahdon mukaisesti. Alkuperäisiksi diakonin tehtäviksi Wingren mainitsee myös hädän lievittämisen ja sairaanhoidon, joista esimerkiksi keskiajalla vastasivat ensisijaisesti munkit ja nunnat pikemminkin kuin liturgisista tehtävistä vastanneet diakonit (Wingren 1991b, 42–43).

Myönteisessä merkityksessä diakonin virka on Wingrenin teologiassa osa Jumalan huolenpitoa ja osa kristittyjen palvelutehtävää, jonka perustana on kaikkien ihmisten ja kaikkien kristittyjen vastuu toisista ihmisistä. Wingren suhtautui samaan tapaan lähetystyöntekijöiden tehtävään.

Tästä syystä on tärkeä ensisijaisesti korostaa, että jokaisella seurakunnan jäsenellä on oma konkreettinen tehtävänsä. Erityinen diakonaatti ja erityinen lähetystehtävä perustuvat kaikkien yhteiseen diakonaattiin ja kaikkien yhteiseen vastuuseen lähetystyöstä. (Wingren 1960b, 173 *Därför är det riktigt att nu understryka primärt detta, att varje församlingsmedlem har en konkret tjänst. Det speciella diakonatet och den speciella yttre missionen vilar på allas diakonat och allas missionsansvar.*)

Vaikka Wingren korostaa karikatiiivisia diakonien tehtäviä, tämä ei tarkoita, että hän tahtoo rajoittaa karikatiiiviset työtehtävät diakonien vastuulle tai rajoittaa diakonien toimikentän karikatiiivisiin tehtäviin. Pikemminkin niin, että diako-

nien hoitamia työtehtäviä tekevät myös muut ja diakonit voivat vastata myös muista tarpeellisina pidetyistä työtehtävistä. Diakonien toimikentän voidaan katsoa muuttuvan ihmisten elämäntilanteiden ja yhteiskunnan muuttumisen myötä (Wingren 1960b, 168–169).

Tältä pohjalta voidaan myös alustavasti esittää, että Suomessakin esitetyt ajatukset nuorisotyöntekijöistä tai muusikoista osana diakonin virkaa ovat Wingrenin teologian mukaisia. Samaan tapaan diakonin virkaan voitaisiin yhdistää myös muut seurakunnan palvelutehtävät kuten luottamushenkilöiden ja emännän tehtävät.

Wingrenin diakonian teologian arviointia

Gustaf Wingrenin tuotannossa diakonialla voidaan viitata

- a) kaikkien ihmisten palvelutehtäviin, joihin he ovat osittain spontaanisti valmiita ja joihin heitä ohjaavat lähimmäisten tarpeet ja yhteiskunnalliset pakotteet,
- b) kristittyjen palvelutehtäviin, joiden perusta on kaikkien ihmisten palvelutehtävä ja sen edellytykset ja joihin erityisesti motivoi Jeesuksen esimerkki ja joihin ihmistä muuttava evankeliumi varustaa ja
- c) diakoniksi kutsuttujen palvelutehtäväksi, joka perustuu kahteen edellä mainittuun ja joka lisäksi perustuu tarpeeseen organisoida kristillistä auttamistyötä ja auttaa hädässä olevia.

Edellä esitetyt kolme tapaa määritellä diakonia eivät sulje pois toisiaan, vaan ne kuuluvat Wingrenin teologiassa saumattomasti yhteen. Jokaisessa niissä keskiössä on ihmisten elämässään kokemat tarpeet ja hätä, joihin toisten ihmisten tulee vastata. Nämä kolme tapaa ymmärtää diakonia nivoutuvat myös käsitykseen Jumalan jatkuvasta huolenpidosta, joka toteutuu muun muassa ihmisten tekemän palvelutyön kautta.

Tällaista laajaa lähestymistapaa diakoniaan voidaan luonnollisesti kritisoida. Diakoniaksi voisi tällä tavoin määriteltynä tulla lähes mitä tahansa suora tai epäsuora toiminta, joka tahallisesti tai tahattomasti edesauttaa ihmisten hyvinvointia. Diakonian käsite voi tällä tavoin ymmärrettynä hämärtyä ja se kuvaa pikemminkin ihmisten yleistä keskinäistä riippuvaisuutta kuin jotakin tarkemmin tutkittavissa tai määriteltävissä olevaa ilmiötä. Edellä kuvattu tapa ymmärtää diakonian sisältö määritetty luonnollisesti kuitenkin tarkemmin, kun

se liitetään Wingrenin muun teologian kokonaisuuteen ja erityisesti luomisen teologiaan.

Vahvuutena ja ehkä jopa erikoisuutena voidaan puolestaan pitää Wingrenin lähestymistapaan samanaikaisesti kuuluvaa koko Jumalan luoman luomakunnan ja ihmiskunnan yhteenkuuluvuuden ja kristillisen uskon ja Jumala-suhteen erityisyyden merkityksien korostusta.

Koko luomakunnan ja ihmiskunnan yhteenkuuluvuuden korostus käy muun muassa ilmi siten, että Wingrenin mukaan

- Jumalan huolenpito kohdistuu koko luomakuntaan ja kaikkiin ihmisiin
- kaikki ihmiset ovat tahtoen ja tahtomattaan Jumalan työtovereita
- työtoveruus toteutuu siellä, missä ihmiset elävät, työskentelevät ja viettävät vapaa-aikaansa ja
- myös yhteiskunnan kantama vastuu kansalaisten hyvinvoinnista on osa Jumalan huolenpitoa.

Wingrenin diakonian teologia mahdollistaa yhteiskuntapolitiikan, sosiaali- ja terveyspolitiikan, myös kolmannen sektorin ja diakonian, tarkastelun yhtenä kokonaisuutena. Näkökulmaa leimaa eräänlainen sisäänrakennettu hyvinvointipluralismi. Keskeistä ei ole se, kuka vastaa ihmisten erilaisiin tarpeisiin, vaan että näihin tarpeisiin vastataan. Tästä näkökulmasta ajateltuna kirkon diakoniaa, myös sen hyvinvointipalvelutuotantoa, voidaan tarkastella osana yhteiskunnan jäsenilleen tarjoamaa turvaverkostoa.

Kaikkien ihmisten ja koko yhteiskunnan korostuksista huolimatta Wingren lähestyy diakoniaa nimenomaan teologian kautta. Edellä sanotun mukaisesti jokainen ihminen on Jumalan työtoveri luomisen ja Jumalan jatkuvan huolenpidon perusteella ja yhteiskunnan kantama vastuu jäsenistään on osa Jumalan jatkuvaa huolenpitoa. Diakonia näin ymmärrettynä ei ole sidoksissa kristilliseen uskoon tai kristilliseen kirkkoon, vaan pikemminkin Jumalaan. Tällä tavoin ymmärrettynä diakonia on ihmisten välistä välittämistä ja auttamista, joka toteutuu yhtä lailla spontaanisti ja organisoidusti ja joka toteutuu yhtä lailla kirkon piirissä ja kaikkialla maailmassa. (vrt. Elenius 2007.)

Samanaikaisesti Wingren myös korostaa, että

- kristityillä ja kirkolla on erityistehtävä Jumalan työtovereina Jeesuksen antaman esimerkin mukaisesti ja
- kirkossa julistettava evankeliumi muuttaa ihmisiä ja varustaa heitä diakoniaan.

Diakoneihin, kirkon työntekijöihin ja kristittyihin kohdistuu Wingrenin teologiassa vaatimus palvella lähimmäisiään. Tämä vaatimus itsessään on sovi-

tettavissa hänen näkemykseensä kaikkien ihmisten yhteisestä palvelutehtävästä. Sen sijaan oletus kristittyjen erityisestä kyvystä palvella lähimmäisiään herättää useita kysymyksiä.

Wingrenin mukaan yhteys evankeliumiin johtaa kristityn uudistuneeseen Jumala-suhteeseen ja uudistuneeseen kykyyn palvella lähimmäisiään. Tämä uudistunut kyky palvella lähimmäisiä ei välttämättä tarkoita sitä, että Wingren asettaisi kristityn palvelutehtävät ylemmälle tasolle kuin muiden ihmisten palvelutehtävät. Wingren ei erottele tekoja ihmisten motiivien perusteella. Sen sijaan tällainen lähestymistapa herättää muun muassa kysymyksen siitä, eroaako Wingrenin mukaan kristittyjen kyky rakastaa ja palvella lähimmäisiään laadullisesti tai määrällisesti muiden ihmisten kyvystä rakastaa ja palvella lähimmäisiään. Hieman toisesta näkökulmasta asiaa tarkastellen voidaan kysyä, millä tavoin evankeliumin herättämä kyky (vrt. *recapitulatio*) palvella toisia ihmisiä eroaa siitä kyvystä, joka perustuu ihmisen olemukseen ja jumalallisen alkuperään (vrt. *spontana livsytringar*).

Wingrenin mukaan joka tapauksessa diakonia siinä merkityksessä, että se on kristittyjen erityinen palvelutehtävä edellyttää, että diakonian toimijat elävät itse evankeliumin yhteydessä. Evankeliumin yhteydessä ja evankeliumista eläminen varustaa diakoniaan. Evankeliumista irrallaan olevan ihmisten palvelu on yhtä lailla osa Jumalan jatkuvaa luomistyötä, mutta se ei ole kirkon diakoniaa. Myös diakonian edellytyksistä, taloudesta ja suunnittelusta, vastaaminen edellyttää evankeliumia. Tältä perustalta voidaan myös kysyä, miten kirkko voi tukea työntekijöitään ja luottamushenkilöitään siten, että he elävät evankeliumin yhteydessä. Voiko kirkkoa myös vaatia tätä työntekijöiltään ja luottamushenkilöiltään? (ks. Wingren 1960b, 148–149.)

Wingrenin diakonian teologian vahvuutena voidaan pitää myös siihen kuuluvaa johdonmukaisuutta, diakonian liittämistä muun teologian kokonaisuuteen ja lähestymistapaan kuuluvaa vaatimusta teologian soveltamisesta uusiin konteksteihin.

Wingrenin teologiaa voidaan pitää johdonmukaisena muun muassa siksi, että ensimmäinen uskonartikla määrittelee hänen näkemystään sekä ihmisestä että Jumalasta. Tämä ei tarkoita sitä, että hän ei käsittelee myös toista ja kolmatta artiklaa, vaan pikemminkin sitä, että käsitykset Jumalasta luojana, Jumalan jatkuvasta luomistyöstä, Jumalan huolenpidosta ihmistä kohtaan ja ihmisestä Jumalan työtoverina ovat yhdenmukaisia hänen muun teologisen ajattelunsa kanssa.

Johdonmukaisuus ja diakonian liittyminen muuhun teologiseen kokonaisuuteen

teen näkyy muun muassa siinä, miten hän määrittelee ja käsittää eskatologian, antropologian, ekklesiologian ja diakonian suhteen. Tällainen tapa hahmottaa diakonia osana teologian kokonaisuutta vastannee myös tänä päivänä diakonian teologialle asetettavia tavoitteita ja vaatimuksia. (vrt. Elenius & Latvus 2007.)

Wingrenin mukaan

- diakonia on osa kaiken ennalleen palauttamista, joka nivoutuu luomiseen ja ajan päättymiseen (eskatologia)
- ihminen on luotu Jumalan kaltaisuteen ja ihminen on osa langennutta luomakuntaa, mistä johtuen hän sekä pystyy tekemään hyvää, että tarvitsee lain pakottavaa vaikutusta toimiakseen toisen etujen mukaisesti (antropologia)
- ja ihminen uudistuu evankeliumin ja Kristuksen yhteydessä, mikä liittyy kirkko-opin, käsityksen kirkon tehtävästä ja olemuksesta diakonian yhteyteen (ekklesiologia).

Wingrenin diakonian teologia liittyy laajemmin myös hänen Einar Billingin ajatteluun pohjautuvaan kansankirkolliseen teologiaansa. Kirkko, sen identiteetti ja tehtävät määrittyvät sekä Jumalasta että ihmisistä käsin. Jumalan antaman tehtävän mukaisesti kirkossa julistetaan evankeliumia kaikille, jotka sitä haluavat kuulla ja varustetaan palvelutehtäviin, joihin kutsutaan kaikkia ja joiden kohteena on koko kansa. Tätä kansankirkollisen teologian ja siihen kuuluvan diakonian kokonaisuuden jatkotutkimusta voitaneen pitää tehtävänä, joka voisi edelleen rikastuttaa keskustelua siitä, mitä diakonian teologia voisi olla tai Wingrenin tapaan, mitä diakonian teologian tulisi olla.

LÄHTEET

- Wingren Gustaf (1949 / 1996). Predikan. Skellefteå: Artos.
- Wingren Gustaf (1954). Teologiens metodfråga. Malmö: C.W.K. Gleerups förlag.
- Wingren Gustaf (1958). Skapelsen och lagen. Lund: Gleerups förlag.
- Wingren Gustaf (1960a). Luthers lära om kallelisen. Malmö: Gleerups.
- Wingren Gustaf (1960b). Evangeliet och kyrkan. Lund: Gleerups.
- Wingren Gustaf (1974 / 1995). Credo. Skellefteå: Artos.
- Wingren Gustaf (1981). Tolken som tiger. Vad teologin är och vad den borde vara. Falköping: Gummessons.
- Wingren Gustaf (1983). Människan och kristen. En bok om Irenaeus. Arlöv: Verbum.
- Wingren Gustaf (1991a). Mina fem universitet. Minnen. Helsingborg: Proprius förlag.
- Wingren Gustaf (1991b). Diakonins teologi: goda gärningar eller Gudagärningar? Lunds Stiftbok 1980–1998/1999. Malmö: Lunds Stift.

KIRJALLISUUS

- Anderson Mary Elizabeth (2006). *Gustaf Wingren and the Swedish Luther Renaissance*. New York: Peter Lang.
- Elenius Antti (2007). *Avaran diakonian puolustus*. Teoksessa Kari Latvus & Antti Elenius (toim.) *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 158–176.
- Elenius Antti & Kari Latvus (2007). *Diakonian teologia – auttamisen teologia*. Teoksessa Kari Latvus & Antti Elenius (toim.) *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 271–282.
- Håkansson Bo (2001). *Vardagens kyrka: Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*. Kungälv: Arken.
- Karlsson Jonny (2000). *Predikans samtal: En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*. Skellefteå: Artos.
- Kristensson Uggla Bengt (2010). *Gustaf Wingren – Människan och teologin*. Stockholm: Symposion.
- Løgstrup Knud Ejler (1994). *Det etiska kravet*. Göteborg: Daidalos.
- Nygren Tomas (2007). *Lag och evangelium som tal om Gud – en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenbergh, Wingren och Scaer*. Malmö. Artos & Norma bokförlag.

ABSTRACT

The aim of the article is to examine how Gustaf Wingren uses the concept of diaconia and how he relates the theology of diaconia to the faith of God as creator of all life, to his eschatology and to his “folk church” theology. Wingren uses diaconia as a concept that refers to acts of people that serve the interests and well-being of other peoples. These acts belong to the ongoing creative acts of God. Wingren assumes that everyone is at least partly capable and even willing to serve other people. However because of sin that negatively affects the motives and acts of people, God even forces people to serve each other. God also wants to renew every person and his capability to serve others. This happens when the Gospel renews us and brings us closer to the ideal human being, more like Jesus. Therefore, the task of the “folk churches” is to preach the Gospel that renews people and sends people to serve each other in their everyday life.

Varhaiset diakonit kirjeiden kuljettajina

Diakonien ja diakonissojen tehtävä kirjeiden kantajina on jäänyt viime vuosina velloneen suomalaisen virkarakennekeskustelun ja laajemman karitatiivinen – ei-karitatiivinen -keskustelun taakse. Kuitenkin kyseinen tehtävä on lähteiden perusteella ollut jopa yleinen ja hyvin tunnettu varhaisessa kristillisyydessä. Sen ulottuvuuksien miettiminen auttaa ymmärtämään diakonien varhaiskirkollista roolia ja myös määrittelemään kirkollisten tehtävänimikkeiden sisältöä nykyajassa. Tämä artikkeli pyrkii nostamaan esiin esimerkkejä siitä, mitä tiedämme diakonien roolista kirjeiden kuljettajina varhaisessa kirkossa.

Diakonit ja viestin välittäminen

Nyt jo klassisena pidettävässä tutkimuksessaan John N. Collins (1990) määritteli *diakonia*-sanaperheen käyttöä varhaiskirkossa. Hänen mukaansa kyseisiä ilmaisuja käytetään kolmessa eri kontekstissa: kyse on i) viestin (*message*) välittämisestä, ii) toisen puolesta toimimisesta (*agency*), tai iii) toisen henkilön luona käymisestä / läsnä olemisesta (*attendance*). Ensin mainitussa yhteydessä on kyse sanoman tai tavaran kuljettamisesta kahden henkilön välillä ja kuriirina toimimisesta. Ylipäänsä korostuksena on sitoutuminen tiettyyn henkilöön, jonka puolesta tai pyynnöstä asia hoidetaan, eikä mikään yksittäinen toiminta, esimerkiksi sairaan hoitaminen. Diakoni, ”diakonos”, ei ollut varsinaisesti pöytäpalvelija (”tarjoilija”) vaan olennaista oli, että hän toimitti jonkin (periaatteessa minkä tahansa) tehtävän jollekin henkilölle toisen valtuuttamana (esimerkiksi aterian tarjoilemisen tai postin kuljettamisen). Kyse ei ollut alistumisesta jonkun tahtoon eikä henkilöiden yhteisöllisestä asemasta vaan toimintatavasta. (Collins 1990, 335–337.)

Collinsin näkemystä on edelleen kehittänyt Anni Hentschel. Hänen mukaansa diakoni oli ”valtuutettu”, henkilö, jolle oli annettu oikeus toimia toisen nimissä. Sanan merkitys ei hänelläkään sisältänyt mitään karitatiivisuuteen viittaavaa,

vaan se liittyy ennemminkin julistamiseen. Seurakunnan diakoni esimerkiksi toimitti piispan valtuuttamana viestin, tai hänellä oli liturgiassa piispan hänelle antama valtuutus toimittaa joitakin tehtäviä. (*Hentschel* 2007, 433; *Sigrüst – Rieger* 2011, 80.) Hentschelin positioita voisi karkeasti yksinkertaistaa siten, että hänelle diakoni on lähettiläs kun taas Collinsilla lähetti (jaottelu jo teoksessa *Janhonen* 2006, 32).

Suomalaisessa kirkollisessa diakonian virkakeskustelussa viestien välittämisen näkökulma ei ole ollut keskeisessä asemassa. Kun Risto A. Ahonen esittelee tutkimuksessaan diakonaatin kehitystä kirkon varhaisessa vaiheessa, hän mainitsee diakonille kuuluneen “sosiaalis-karitatiivisen ja osittain hallinnollisen vastuun lisäksi jatkuvasti liturgisia tehtäviä”. Hän toteaa Ignatiokseen viitaten, että diakoneilla oli myös “vastuuta seurakuntien yhteydenpidosta (toimivat mm. lähettiläinä)”. (*Ahonen* 1991, 29, 31.) Avoimeksi jää, millä tavalla yhteydenpito tapahtui.

Sittemmin välittäjä- ja lähettiläs-näkökulma on suomalaisessa keskustelussa jäänyt vähemmälle huomiolle. Vuoden 2002 komiteamietinnössä luonnehditaan diakonilla olleen “varhaisessa kirkossa liturgisia, karitatiivisia ja katekeettisiä tehtäviä”. (*Palvelijoiksi* 2002, 60.) Viestin välittämistä tai lähettiläänä toimimista ei mainita. Diakonian käsikirja keskittyy diakoniaan eikä diakoneihin, eikä se käsittele varhaiskirkon diakonin tehtäviä muuten kuin karitatiivisten tehtävien näkökulmasta, auttamisena ja palveluna (*Koskenvesa* 2002, 35–37). Virkatehtäviä tarkasteleva vuoden 2007 työryhmämietintö seuraa vuoden 2000 komitean linjausta puhuen tuolloisista diakoneista, jotka “hoitivat jumalanpalvelukseen, karitatiiviseen toimintaan ja kristilliseen kasvatukseen liittyviä kirkon tehtäviä”. Mietintö mainitsee diakoneilla olleen myös taloudellista vastuuta. (*Diakonin-virka* 2008, 24, 25.)

Diakoniaa käsittelevän kirkollisen kirjallisuuden yleiskuva vaikuttaa vastaavan suomalaista viimeaikaista keskustelua. Diakoni viestin kuljettajana on mainittu, mutta sitä ei ole varsinkaan viimeisten vuosikymmenien aikana tarkemmin tutkittu. Reformaattorien aikana aihe ei korostunut: siinä missä Luther yhdisti diakonin papiston (tai seurakuntalaisten) avustamiseen (*WA* 6, 566), Calvin antoi diakoneille kahdenlaisia tehtäviä: hallinnollisia ja karitatiivisia (*Latvus* 2007, 75–76). Vuoden 1856 artikkelissaan Theodor Fliedner vaikenee diakonin tehtävästä viestin kuljettajana (*Ryökäs* 2011). Ekumeenisesti on lisäksi merkittävää, ettei KMN:n BEM-raporttikaan mainitse viestien välittämiseen liittyviä tehtäviä kuvatessaan diakonin virkaa. (*BEM* 1982, 31. artikla.)

Tutkimuksen saralla tilanne on myös varsin samanlainen. Varhaisen kirkon tekstejä huolellisesti dokumentoinut Gerhard Uhlhorn ei tunne teoksensa rekisterissä sanaa kuriiri tai ilmaisua lähettiläs (*Uhlhorn* 1959 [1895], 805–815). Myöskään Paul Philippi ei tunne niitä TRE-hakusanakirjassaan tarkastellakseen vanhaa kirkkoa (*Philippi* 1981, 621–628). Juuri ennen Vatikaanin toista kirkolliskokousta julkaistu katolinen diakonian yleisanalyysi kuvaa diakonin tehtäviä kolmijaolla karitatiiviset tehtävät / jumalanpalvelus / sielunhoito (*Croce* 1962, 100–102), mutta kirjaan sisältyy myös viittauksia Didaskalian lausumiin diakonista sanoman välittäjänä piispalta kansalle ja kansalta piispalle (*Colson* 1962, 26–27). Gottfried Hammann näkee diakonin tehtäviksi vain karitatiiviset ja liturgiset tehtävät (*Hammann* 2003, 39–44), vaikka hän siteeraa Ignatioksen lausumaa diakonista seurakunnan lähettiläänä (s. 38, IgPhld 10, 1). Tilanteen staattisuutta kuvaa esimerkiksi Jeannine Olsonin tutkimus (2005, 46–49), joka viittaa aihepiirinsä klassikkona käytettyyn 1700-luvun Joseph Binghamiin. Kyseisessä teoksessa painottuvat liturgiset tehtävät, mutta kirja tuntee myös karitatiivisen diakonin sekä hänet piispan edustajana ja piispan sanomien kuljettajana (*Bingham* 1726, 85–90).

Poikkeuksena edellä esitetystä yleisestä linjasta ovat luonnollisesti suoraan Collinsin havainnoille rakentavat tutkimukset, kuten Hentschel (2007), Janhonen (2006) ja Reininger (1999). Niissäkään ei viestin välittäjänä toimimista kuitenkaan nosteta juuri esiin, vaikka aihepiiri mainitaankin (esimerkiksi *Hentschel* 2007, 346–353; *Janhonen* 2006, 7–13; myös esim. *Olson* 2005, 37).

Diakonien tehtävä tutkimushaasteena

Diakoniaa käsittelevän kirjallisuuden perusteella on selvää, ettei lähettiläänä toimiminen tai viestin välittäminen ollut ainakaan ainoa tai keskeisin varhaisen kirkon *diakonoksien* työtehtävä. Sitäkin erikoisempaa on, että Collins nostaa juuri tämän suuntaisen tehtävän diakonia-nimikkeen ensisijaiseksi merkitykseksi.

Collinsin teesille voi saada tukea tutustumalla Uutta testamenttia myöhempien lähteiden ilmaisuihin. Tässä artikkelissa tarkastelemme, mitä voidaan tietää varhaiskristillisistä diakoneista kirjeiden kuljettajina/kuriireina. Aikarajauksena on, mitä diakoneista “messenger”-roolissa on sanottu varhaisen kirkon seitsemänä vuosisatana, ja erityisesti ennen Nikaian konsiilia (325). Tutkimus valaisee osaltaan Uuden testamentin diakonien tehtäväkenttää.

Keskittymme kirkkoisien teksteihin keskustellen samalla aihetta käsittelevän tutkimuskirjallisuuden kanssa. Lähdemateriaalina hyödynnämme kolmea erilaista sähköistä aineistoa: 1) Libronixin versio kirjasarjasta *Ante-Nicene Fathers (ANF)* ja *Nicene and Post Nicene Fathers (N-PNF)*, joka kattaa merkittävän osan varhaisen kirkon ensimmäisten vuosisatojen dokumenteista sekä kreikkalaiselta että latinalaiselta kielialueelta.¹ 2) Koko kreikkankielisen kirjallisuuden korpus TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), joka sisältää liki kaiken materiaalin Home-roksesta alkaen. 3) *Perseus project* -tietokanta, joka käsittää sekä kreikan- että latinankielisiä alkuperäislähteitä että niiden käännöksiä. Tietokannoista olemme eri hauilla etsineet sanojen ”diakoni” ja ”kirje”/”viesti” esiintymiä, joissa sanoilla on selkeä kytkös toisiinsa.² Lopputuloksen kannalta ei ole olennaista, että kaikki diakoni viestinviejänä -tapaukset on löydetty korpuksesta, vaan se, että osoitetaan ko. diakonin tehtävän esiintyvän riittävän monessa varhaisen kirkon dokumentissa.

Kristillisen seurakunnan diakonien viestinviejäroolin ymmärtämiseksi esittelemme ensin tekstejä, jotka kuvaavat diakoneille annettuja tehtäviä sekä yleisesti tuon ajan viestijärjestelmää. Diakonien viestinvälittäjäesimerkit käymme läpi Uudesta testamentista alkaen aikajärjestyksessä antiikin ajan lopulle saakka. Tarkastelu keskittyy kirjeen kuljettamisen tarkasteluun, mutta joudumme sitä hieman laajentamaan kokonaisuuden selventämiseksi.

Viestin välittäminen diakoneille määrättyinä tehtävänä

Diakonien tehtäviä ei varhaisen kirkon aineistossa kuvata kokonaisuudessaan ja yleisemminkin tehtäviä luetteloidaan harvoin (Croce 1962, 97). Esittelemme seuraavaksi harvoista maininnoista kaksi samansisältöistä kohtaa, jotka ovat teeman kannalta mielenkiintoisia. Syyriankielinen likimain neljännen vuosisadan Testamentum Domini (TD) mainitsee Cooperin – Macleanin (1902, 97–98) käännöksen mukaan diakonin tehtävistä ensimmäiseksi: hän tehkööän vain niitä tehtäviä jotka piispa on käskenyt kuten julistustehtäviä (1,34). Ilmeisesti hieman myöhempi Apostolisten konstitutioiden (AC) jakso 3, 19 luetteloi diakonien ja diakonissojen neljä tehtävää. Kahdessa ensimmäisessä määrätään: Hänen tulee olla valmis kuljettamaan viestejä, matkustamaan. (ANF VII, 432; ”viestejä” = *αγγελια*, Metzger 1986, 160). Molemmat mainitut tekstit viittaavat ensimmäisenä tehtävänä jonkinlaiseen viestin julistamiseen tai kuljettamiseen. Alkukielessä ei

selkeästi sanota, onko kyseessä nimenomaan kirjeen, muun kirjallisen viestin tai suullisen sanoman perille viemisestä. TD:n ja AC:n tekstejä emme käsittele tässä työssä; ne vaativat lisätutkimusta, jotta niillä voisi perustella viestin kuljettamista diakonien tehtävänä. Kyseiset tekstit eivät ole saaneet paljoa huomiota alan kirjallisuudessa. Esimerkiksi Olson siteeratessaan edellä mainittua TD:n lukua toteaa ainoastaan lyhyesti, että diakonit toimivat piispan viestin kuljettajina (Olson 2005, 58).

Vaikka viestin kuljettamista ei tehtävänkuvauksissa juuri muualla mainita diakonien (tai diakonissojen) tehtävänä, diakonien *rooli* viestin kuljettajana ei ole tuntematon varhaisen kirkon lähdeaineistossa. Mielenkiintoinen on esimerkiksi viidennen ekumeenisen konsiilin Pariisin dokumentaatiossa kerrottu tapaus. Kirkon edustajien valittaessa, etteivät he voineet saada hallitsijan kyseiseen kokoukseen lähettämää viestiä, tämä vastasi: “Habes autem diacones responsales per quos licet tibi eam destinare”, “Mutta teillähän [/sinullahan] on diakonit viestin kuljettamista varten”.³ Tämän viittauksen lähdepohja on ainakin jonkin verran epävarma ja sekään ei yksinään olisi mikään merkittävä todiste viestinkuljettamisen tehtävästä. Tosin lausumaa tukee Sardikan konsiilin (vuodelta 342/343) kahdeksas kanoni, jonka mukaan: “piispa älköön menkö itse keisarin tuomioistuimeen vaan lähettäköön diakonin”.⁴

Muuta varsinaista säädöstä tai määritelmää viestien kuljettamisesta diakonille tai diakonissalle suoranaisesti annettuna roolina tai tehtävänä emme ole – ainakaan tutkimuksen tässä vaiheessa – varhaisen kirkon aineistosta löytäneet. Tästä voisi tehdä sen johtopäätöksen, että viestien kuljettaminen ei olisi ollut diakonien tehtävä. Tämä olisi hätköity tulos.

Kuka kuljetti postia?

Varsinaista kaiken kattavaa postijärjestelmää viestien kuljettamiseksi ei Rooman valtakunnan alueella vielä varhaiskirkon aikana ollut. Keisarillista virallista postia kuljetti *cursus publicus* -järjestelmä. (Holmberg 1933; Llewelyn 1994, 1–57; Di Paola 1999, Blumell 2012, 96–99.) Se oli käytössä likimain ajanlaskun alusta viidennen vuosisadan puoliväliin, mutta palveli vain valtiollisia tehtäviä. Yksittäisellä henkilöllä saati kristittyjen ryhmillä (seurakunnilla) ei ollut lupaa hyödyntää järjestelmää. Keisari Konstantinus antoi käskyllään piispoille luvan käyttää järjestelmää silloin, kun he olivat matkalla Nikaian kirkolliskokoukseen

(325), ja myöhemmin sen kautta diakonit saivat luvan kuljettaa keisarin tilaamat Raamatun käsikirjoitukset Konstantinopolin kirkkoihin. (*Di Paola* 1999, 33–40; *Dietz* 2005, 19; *Vita Cons.* 3.6, 4, 4.) Muutama vuosikymmen myöhemmin keisari Julianus taas kielsi piispoilta järjestelmän käytön ainakin väliaikaisesti (*Watts* 1998, 27; *C.Th.* 8.5.12–13). Yleisessä piispojen käytössä *cursus publicus* ei ilmeisesti voinut myöhemminkään olla (*Eno* 1999, 298).

Miten tilanne sitten hoidettiin? Teemaa valaiseva lähdeaineisto on Karthagon piispa Cyprianuksen kirjeiden kokoelma kolmannen vuosisadan alkupuolelta. Kokoelmassa on tietoa kirjeiden toimittamisesta. Cyprianuksen Rooman presbyteereille ja diakoneille suunnatussa kirjeessä mainitaan alidiakoni (hypodiaconus) Crementius, joka oli toimittanut Cyprianukselle kirjeen, ja hänen vastaavasta roolistaan on maininta myös Cyprianuksen 14. kirjeessä (*ANF V*, 81 ja 295; *Hartel* 1871, 489 {ep 9} ja 528 {ep 20}). Myöhemmissä Cyprianuksen kirjeissä on diakoneista vastaavia mainintoja. Niinpä 28. kirjeessä viestin viejänä oli sekä lukija (lector) että diakoni (diaconus). Nimeltä mainittu alidiakoni esiintyy viestin viejänä kirjeissä 29 (Fortunatus) ja 42 (Mettius), ja diakoni (Rogatianus) Firmilianuksen kirjeessä Cyprianukselle (ep 74). Kirjeessä 40 kirjeen kuljettajana toimi kahden muun kanssa muassa diakoni Augendus, ja kirjeissä 78 ja 79 alidiakoni Herennianus, tosin yhdessä kolmen ”akolyytin” ja kahden ”veljen” kanssa. (*ANF V*, 307, 307, 321, 390, 319, 321, 405, 406).⁵

Cyprianus siis käytti diakonoksia kirjeenkantajina. Hänen kirjeidensä kokoelman kaikkiaan 82 kirjeessä voi jäljittää yhdeksän mainintaa diakonin tai alidiakonin tästä roolista, mikä on selvästi enemmän kuin muista vastuuhenkilöiden ryhmistä. Presbyteeri kirjeen kuljettajana mainittiin vain neljässä kirjeessä (ep 40, 41, 44 ja 51: *ANF V*, 319, 320, 322 ja 327; *Hartel* 1871, 597 {44. kirje}, 599 {45.}, 606 {48.} ja 624 {55.}). Akolyytti esiintyi neljästi: yhden kerran yksinään kirjeen toimittajana, kerran erään toisen henkilön kanssa ja kahdessa kirjeessä diakonin kanssa (ep 54: *ANF V*, 338 ja 342; *Hartel* 1871, 666 ja 677 {59.}); lisäksi edellä mainitut kirjeet 41 ja 78). Tämän lisäksi kaksi akolyyttiä toimi muuna viestin kuljettajana (lähettiläinä) viemällä todennäköisesti avustusta (ep 35 ja 45, epäselväksi jää ep 77: *ANF V*, 314 ja 323 sekä 405; *Hartel* 1871: 485 {7.}, 612 {49.}, 835 {77.}). Lukija mainitaan kirjeen kantajana kerran yhdessä diakonin kanssa (em. ep 28). Muutama lähetti jää yksilöimättä. Niinpä kirjeessä 47 mainitaan Augenduksen nimikkeenä tunnustaja (confessor) (*ANF V*, 324; *Hartel* 1871, 613 {50.}). Lisäksi kirjeessä 40 mainitaan kaksi ”muuta henkilöä”, joilla ei ilmeisesti ollut seurakunnallista roolia (*ANF V*, 319; ”quidam”, *Hartel* 1871, 597 {44.}).

Piispa Cyprianuksen ja muidenkin kirjeiden kuljettajina toimivat yksityiset henkilöt (*Llewelyn* 1994, 27; *Eno* 1999, 298). Varsinaisia postinkantajia ei ollut. Tuon ajankohdan tilanteessa ainoa keino varmistaa viestin pääsy perille oli käyttää luotettavia kirjeiden kantajia. Kirjeet saattoivat kadota tai muuttua matkalla. Esimerkiksi Cyprianus epäili vuonna 250 saamansa kirjeen sisältöä ja jopa sen materiaalia niin paljon, että lähetti sen takaisin, ja pyysi vielä lähettäjältä kiittauksen siitä, että kirje oli varmasti saapunut oikeasanaisena perille. Tuon kyseisen kirjeenkin (em. ep 3) kuljetti diakoni, edellä mainittu alidiakoni Crementius.

Cyprianuksella siis ensiksikin esiintyy mainintoja kirjeiden toimittajista. Toiseksi kirjeiden välittäjinä näyttää toimineen lähes ainoastaan seurakunnan tehtävien hoitajia, ja kolmanneksi selvästi yleisin välittäjä oli diakoni. Tarkastelemme seuraavaksi, esiintyykö diakoni muuallakin varhaisessa kirkossa kirjeiden kantajana.

Postinkulku ensimmäisillä kristillisillä vuosisadoilla

Cyprianusta varhaisemmalta ajalta on niukalti tietoja. On todennäköistä, että diakoni toimi kirjeen kuljettajana jo Uudessa testamentissa, vaikkakin tekstikohdat ovat lyhytsanaisia. Jae Room. 16:1 mainitsee lyhyesti naisdiakoni Foiben. Teksti on tulkittu siten, että kyseinen diakoni olisi Roomalaiskirjeen kantaja (*Colson* 1962, 20; *Marjanen* 2005; *Hentschel* 2007, 171; *Latvus* 2009, 88), vaikka toisiakin tulkintoja on esitetty (*Llewelyn* 1994, 45, 52–54). Nainen kirjeen kantajana ei tuolloin ollut täysin tuntematon ajatus (*Marjanen* 2005, 504–505).

Edelleen kahdessa Paavalin kirjeessä (Ef. 6:21–22 ja Kol. 4:7–8) diakonos Tykikos mainitaan kirjeen kirjoittajan tuntevana ja viestiä vievänä veljenä. Selkeä maininta hänestä kirjeen kuljettajana kuitenkin puuttuu. Ensimmäinen Pietarin kirje mainitsee Silvanuksen, jonka välityksellä (δια Σιλουανοῦ) kirjeen kirjoittaja on kirjoittanut yleisölleen (ὁμῶν ἔγραψα) (1. Piet. 5:12). Silvanusta ei tosin luonnehdita diakonokseksi. Jae on eksegeettisessä kirjallisuudessa saanut erilaisia tulkintoja: Silvanus on nähty kirjeen kuljettajana, sen varsinaisena kirjoittajana tai sen sanelusta kirjaajana. Nykytutkimuksessa ei kuitenkaan ole selvää kantaa siihen, toimiko hän kirjeen kantajana, kirjoittajana vai vain sanelun kirjaajana. (*Gobbelt* 1978, 347–349; *Michaels* 1988, 306–308; *Achtemeier* 1996, 349–350.)

Niin ikään ensimmäisen kristillisen vuosisadanvaihteen molemmille puolille ajoittuvat Apostolisten isien kirjoitukset eivät välitä selkeää kuvaa kirjeiden

kuljettajista. Kahdessa kirjeessään Ignatios viittaa Burrokseen, joka ”oli esimerkillinen Jumalan palvelusviran hoidossa” (ὄν ἐξemplάριον θεοῦ διακονίας) (IgSmyr. 12: 1; IgPhld. 11: 2). Molemmissa teksteissä on saman sisältöinen ilmaus kuin 1. Pietarin kirjeessä γράφω ὑμῖν διὰ Βούρρου ”minä kirjoitan teille Burroksen kautta” (tai välityksellä, kuten *Koskenniemi* 1989, 98, 104), mikä saattaa sisältää ajatuksen Burroksesta kirjeen kuljettajana vastaanottavalle seurakunnalle.

Kyseinen ilmaisu voidaan tulkita monella tavalla. Prepositioilmauksen on perinteisesti tulkittu viittaavan siihen, että Burros toimi kirjuriina (Andrén & Beskow 1992, 108). Tuon ajan kreikassa διά-sana yhdessä genetiivin kanssa viittasi henkilöön, joka toimi jonkun toisen tahdosta (Luraghi 2003, 184). Tämä merkitys ei selitä, viittaako ilmaisu kirjoittamiseen vai kirjeen kuljettamiseen. Mutta διά-sana yhdistettynä henkilönimeen ja lähettämistä tai vastaanottamista kuvaavaan verbiin on hyvin yleinen kuriirin kuvaamistapa Uuden testamentin ajan papyruksissa, ja yhdistettynä γράφω-verbiin se tunnetaan myös viestin välittämisen merkityksessä (Llewelyn 1994, 54). Prepositioilmauksen tarkoitus on hyvin todennäköisesti kertoa, että Ignatioksen kirje tuli perille diakoni Burroksen kuljettamana. Tämän tulkinnan onkin esittänyt edellä esitettyjen Michaelsin (1988, 306) ja Achtemeierin (1996, 350) lisäksi mm. Schoedel (1985, 214–215), Llewelyn (1994, 54), ja Olson (2005, 30).

Kuten edellä totesimme, Collins (1990, 226) katsoo, että juuri viestin kuljettajana toimiminen oli diakonina toimimista. Tämä tilanne on nähtävissä jakeessa Ig.Phld. 10: 1: diakoni tulisi valita (vihkiä) lähettiläänä toimimista varten: ”teidän sopii --- valita diakoni lähetettäväksi sinne” (käännös: *Koskenniemi* 1989, 98), sekä jakeessa Ig.Smyr. 11: 3, jossa Ignatios kehottaa seurakuntaa lähettämään jonkun Syyriaan mukanaan kirje (μετ’ ἐπιστολῆς, *Koskenniemi* 1989, 104: ”kirja”) (*Llewelyn* 1994, 55). Apostolisten isien aikaan lähettiläitä siis käytettiin ja he välittivät terveisiä ja kuulumisia. Usein kirjeen kantajina näyttäivät toimineen diakonit.

Ajasta ennen Nikaian kirkolliskokousta on edellä jo esimerkkinä nostettu esiin Cyprianuksen kirjeet. Hänen kirjekokoelmansa on selkeästi merkittävin tuon ajanjakson kirjekokoelma. Edellä käsitelty Apostolisten isien kokoelma on toinen monien kirjeiden koonnos. Näiden lisäksi ei esimerkiksi *Ante-Nicene Fathers* -kirjasarjassa ole kuin joukko yksittäisiä kirjeitä ajalta ennen Nikaiaa, kaikkiaan 52 kirjettä. Analysoimme ne kaikki, ja näissä oli maininta vain yhdestä presbyteristä ja yhdestä diakonista kirjeen kantajana: Aleksandrian piispa Aleksanterin ensimmäisen kirjeen areiolaisuutta vastaan toimitti diakoni Apion (*ANF* VI, 296; *PG* 18, 569C).⁶

Ajalta ennen Nikaian kirkolliskokousta on kirjeiden kuljettajista vain vähän tietoa, mutta tämäkin vähäinen aineisto kertoo diakonien keskeisestä roolista. Edellä esitetyn perusteella vaikuttaa siltä, että juuri he toimivat kirjeiden kuljettajina.

Diakoniit postinkantajina neljännellä vuosisadalla

Koska säilynyt Nikaian konsiilin jälkeinen diakoneja käsittelevä aineisto on merkittävästi laajempi kuin sitä edeltävä, emme tarkastele jokaista tapausta erikseen. Emme kiinnitä huomiota muihin kirjeen kantajiin kuin diakoneihin, koska aihe ansaitsisi oman erillisen tutkimuksensa.

Neljännän vuosisadan puolivälissä elänyt kirkkoisä Basileios Suuri viittaa nimeltä mainiten kahteen diakoniin kirjeen välittäjänä: ”Kanssadiakoni” (συνδιάκονος) Dorotheos toimitti kirjeen Aleksandrian piispa Athanasioskelle ja vastaavan tittelin omaava Elpidios kuljetti kirjeen kolmelle muulle piispalle (Bas. ep 82 ja 265). Kirjeessä ei asiaa suoraan sanota mutta loogisesti ajatellen Dorotheos ja myös diakoni Sabinos toimivat toisten kirjeiden kuljettajina (Bas. ep 89, 1 ja 91, 1). Athanasios puolestaan käytti presbyteeri Makariosta ja kahta nimeltä mainittua diakonia (Martyrios ja Hesykhios) kirjeen kantajina (Ath. *Apologia contra Arianos*, 22, 3), sekä toisaalla nimeämätöntä diakonia (h. Ar. 41, 1).

Neljännän vuosisadan lopulla piispa Ambrosios lähetti kirjeen Theodosiukselle mainiten kirjeen kantajana diakoni Felixin (ep 62: *N-PNF*, *Ss.*, X, 456; *PL* 16, 1188B).

Kirkkoisä Augustinus sai vuonna 397 Hieronymukselta kirjeen, joka alkaa maininnalla kahdesta kirjeen kantajasta: aikaisemman kirjeen toi alidiakoni Asterius ja kyseisen kirjeen diakoni Praesidius (ep 39; *N-PNF*, *Fs.*, I, 272; *PL* 33, 154). Lukuisia muitakin diakoneja mainitaan kirjeissä. Augustinuksen kirjeen Hieronymukselle (ep 71) toimitti diakoni Cyprianus ja vastauskirjeen (ep 72) toimitti diakoni Sysinnius. Innocentiuksen vastauskirjeen (ep 73) toimitti jälleen diakoni Cyprianus, ja Augustinuksen lukuisia vastauskirjeitä kantoi edelleen diakoni Cyprianus. Augustinuksen kirje Paulinukselle ja Therasialle (ep 95) kulki nimeltä mainitsemattoman diakonin mukana. Saman kirjoittajan kirje Evodiukselle (ep 164) kulki diakoni Aselluksen mukana ja Bonifaciukselle (ep 220) diakoni Pauluksen mukana. (*N-PNF*, *Fs.*, I, 326, 328, 329, 333, 404, 521, 573; *PL* 33, 241, 243, 245, 251, 356, 718, 993).

Viidennen ja kuudennen vuosisadan kirjeenkantajadiakonit

Viidennen vuosisadan alussa läntinen Rooman valtakunta ja myös Rooman kaupunki kohtasi kansainvaelluksen tuomat ongelmat. *Cursus publicus* -järjestelmä ajautui vähitellen rappiotilaan ja vuosisadan kuluessa sen vaikutus käytännössä loppui. Järjestelmää käytettiin valtakunnan itäisissä osissa jonkin verran kauemmin. (Holmberg 1933, 142–150.) Kirkollisen kirjeenvaihdon alueella vaikutusta ei kuitenkaan huomaa.

Pienenä reunahuomiona voimme aluksi todeta edellä esitettyjen Efesolais- ja Kolossalaiskirjeiden diakoni Tykikosta koskevien kohtien tulkinnan kannalta mielenkiintoisen seikan. Theodoretos Kyrroslainen tulkitsi kyseisiä ilmaisuja siten, että Tykikos oli toiminut Paavalin kirjeiden kantajana. (Thdt. Rom-Philim. Praef. / adCol.)

Sozomenoksen Kirkkohistoriassa (8, 26) esitellään Rooman piispa (paavi) Innocentiuksen Johannes Khrysostomokselle lähettämä kirje, jonka toimittajana mainitaan diakoni Cyriacus, sekä Innocentiuksen konstantinopolilaisille laatima kirje, jonka toimitti presbyteeri Germanus ja diakoni Cassianus (*N-PNF*, *Ss.*, II, 416; *PL* 20, 514A, 502B). Johannes Khrysostomos itse mainitsee diakonin nimeltään Moduarios viestin kuljettajana 4. kirjeessään Olympiakselle. Saman kirjoittajan kirjeessä Rooman piispa Innocentiukselle kuriireina toimivat diakonit Paulos ja Kyriakos ja toisessa presbyteeri Johannes ja diakoni Paulos. Innocentiuksen vastauskirjeessä Johannekselle viestin kuljettajaksi mainitaan diakoni Kyriakos, ja siinä viitataan toiseen kirjeeseen, jonka toimitti presbyteeri Germanus ja diakoni Cassianus. (*N-PNF*, *Fs.*, IX, 301, 309, 312, 313; *PG* 52, 618, 530, 535, 537.)

Viidennen vuosisadan keskivaiheilla Rooman piispa Leo Suuri mainitsee diakonin kirjeen kantajana kolmesti: kirjeissään Anastasiokselle, Turribiukselle ja Flavianukselle. Näissä kaikissa esiintyy diakoni ainoana kirjeen kantajana. (*N-PNF*, *Ss.*, XII, 17 {ep 14}, s. 20 {ep 15} ja s. 50 {ep 38}; *PL* 54, 670A / 678B / 812B.) Lisäksi Leo Suuri mainitsee useammassa kirjeessä diakonin toimineen kirjeen kantajana yhdessä jonkun toisen henkilön kanssa: kirjeen 66 toimittivat presbyteeri Petronius ja diakoni Regulus, kirjeessä 105 kantajina toimivat sekä piispa Lucianus että diakoni Basilius, kirje 113 oli uskottu toimitettavaksi yksin diakoni Basiliukselle, mutta kirjeen 119 toimittivat yhdessä presbyteeri Marianus ja diakoni Olympius (*N-PNF*, *Ss.*, XII, 61, 76, 83, 85; *PL* 54, 884A, 1000C-1001A, 1028A, 1040C-1041A). Kirjeessään 139 Juvenalikselle Leo Suuri

kiittää presbyteeri Andreaksen ja diakoni Petruksen toimittamasta kirjeestä, ja kirjeen 163 Anatoliukselle toimitti ilmeisesti yksinään diakoni Patritius (*N-PNF*, *Ss.*, XII, 97, 105; *PL* 54, 1103A, 1146C).

400-luvun puolivälissä Theodoretoksen kirkkohistoria kertoo vielä Aleksandrian piispa Aleksanterin kirjeen kantajana toimineen diakonin ja myös Rooman piispa Damasuksen lähettäneen erään diakonin toimittamaan kirjettään (H.e. 4, 19).

Kuudennen ja seitsemännen vuosisadan vaihteessa satoja kirjeitä lähettänyt Gregorius Suuri käytti kirjeiden kuljettamiseen diakoneja aikaisempien vuosisatojen tapaan. Niinpä esimerkiksi kirjeen Nataliukselle toimitti diakoni Stefanos. Gregorioksen kirje Illyrian piispoille oli vastaus presbyteeri Maximianuksen ja diakoni Andreaan toimittamiin kirjeisiin, ja kirje Dominicukselle oli vastaus kahden piispan ja diakoni Viktorin toimittamaan kirjeeseen. Kirjeen Constantiukselle toimitti perille diakoni Bonifacius. (1. kirjan 21. kirje/ 2., 22. ja 47. / 4., 2.: *N-PNF*, *Ss.*, XII, JN [= jälkimmäinen numerointiosuus] 80, 105, 114, 144; *PL* 77, 466B, 557C-558A, 587A, 669B.)

Gregorius Suuri oli itse saanut diakoni Johanneksen toimittamana kirjeen diakoni Cyprianukselta, jonka hän mainitsi vastauskirjeessään, ja kirjeen Marinianukselta diakoni Virgiliuksen toimittamana, sekä piispa Columbukselta nimeltä mainitsemattoman diakonin tuomana. Diakoni Sabinianus toimitti Gregoriukselle kirjeen piispa Anastasiukselta ja samannimisen diakonin kautta hän sai kirjeen ainakin piispa Eulogiukselta. (Kirjeet 5., 8./ 6., 24./ 7., 2., 27. ja 34.: JN 164, 194–195, 210, 221, 227; *PL* 77, 730B-731A, 814A, 852B, 882B, 894D.)

Täsmennyksiä diakonin rooliin viestijänä

Läpikäymämme materiaali on osoittanut, että kirjeen kuljettajina varhaisessa kirkossa toimivat usein diakonit. He välittivät viestejä piispoilta ja piispoille, seurakuntien välillä ja myös seurakuntien sisällä. Tuon ajan diakonin kuriirirooli ei kuitenkaan ollut tyypillistä vain kristillisissä yhteisöissä, vaan myös ei-kristillisissä teksteissä diakonos-termi saattoi viitata henkilöön, joka kuljetti kirjeitä (esim. Lib. ep 797, 7). Tämä johtuu kyseisen sanan erityisluonteesta. Nostamme esiin kaksi seikkaa.

Ensiksi kreikan sana $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ (diakonos) on käytetty useissa merkityksissä, joista vain yksi on kristillisessä kirkossa käytetty tehtävänimike. Liddell-Scott-Jones -sanakirja antaa sanalle merkitykset palvelija ja viestin viejä sen enempää yksilöimättä niiden keskinäistä suhdetta. Diakonoksia tunnettiin jo paljon ennen kristillistä aikaa. Kreikkalaisen pantheonin Hermes-jumala oli jumalien diakonos, sanansaattaja (Aesch.Prom. 941–943; SEG 30:326 {1. vs. jKr.}). Sanalla on siis monia eri merkityksiä.

Toiseksi sana “diakonos” ei aina esiinny siten, että se voitaisiin yksiselitteisesti kääntää palvelijaksi, viestin viejäksi tms. Sana tuo kreikankielisen kuulijan mieleen tilanteen, johon kuuluu toiminnan alullepanija, toiminnan suorittaja, toiminnan kohde (esim. kirje/viesti) sekä toiminnan vastaanottaja. Sana diakonos on eri yhteyksissä saattanut vain merkitä sellaista välittävää roolia, joka jollain henkilöllä on ollut, siis ilman, että hän on toiminut varsinaisesti diakonina sanan virkaa tarkoittavassa merkityksessä. (Hentschel 2013, 21.) Niinpä Platon kutsuu Kreikan itsenäisyyden persialaisten kynsistä pelastajia Miltiadesta, Themistoklesta, Periklestä ja Kimonia valtion palvelijoiksi (diakonos; myös *Collins* 1990, 87–88). Ateenan valtiossa tähän kuvaan liittyy myös ajatus poliitikoista, joilla on viesti välitettävänä kansalaisille. Näin Platon viittaa Ateenan vallanpitäjille välttämättömään puhetaitoon, jolla kansa taivutettiin poliitikoiden tahtoon (Grg 517b; näin myös P. Ael. Ar., Orat. 46.281). Suoremmin saman asian ilmaisee neljännenä vuosisadalla jKr. elänyt reettori Sopater (Proleg.Arist. 3.749), joka suoraan toteaa Platonin pitäneen puhujia diakoneina, sillä he olivat siinä roolissaan viestin välittäjiä yleisölleen. Heliodoroksen Etiopiaka-romaanissa Etiopian kuningatar kutsuu kirjeessä käyttämiään etiopialaisia kirjaimia sanomansa viestinviejäksi eli diakoniksi (“Näistä asioista puhun kanssasi käyttäen näitä kirjaimia apunani [diakonoksenani]”, Aeth. 4.8.7). Samoin Filon Aleksandrialainen kutsuu korvia diakoniksi tarkoittaessaan että nuoret vastaanottavaiset mielet uskovat egyptiläisen uskonnollisen puheen eläimistä jumalina (Post 165).

Lienee niin, että jo pelkkä kirjeen kuljettaminen teki henkilöstä kirjeen ”diakonin” ($\acute{\omicron}\ \delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\varsigma$ tai $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$). Edellä tähän jo viitattiin Ignatioksen kohdalla (IgPhld. 10: 1), ja tästä löytyy muitakin esimerkkejä (Bas. ep 198, 231, 245, 258; Theodoretos ep 62 {coll.Sirm.}). Henkilöllä saattoi selvästi olla toinen virka tai toimi, mutta kirjeen kantajana hän oli kirjeen diakonos (Bas. ep 200; Ath. h. Ar. 48, 3), jopa sattumalta rooliin joutunut (Bas. ep 203, epäsuoremmin myös ep 48, 1).

Johtopäätökset

Kirkon myöhemmän kehityksen valossa näyttää todennäköiseltä, että seurakuntien diakoneilla oli jo aivan varhaisissa seurakunnissa viestin kuljettajan tehtävä. Näin kirkon varhaisten vuosisatojen käytäntö olisi tukemassa Collinsin näkemystä diakonin tehtävästä. Tehtävään asetettu diakoni oli “messenger”, lähettiläs tai lähetti.

On kuitenkin huomattava, että ilmaisu diakonos on voinut liittyä joko yksittäiseen viestinkuljetustilanteeseen (oli yksittäinen viesti jonka kuljettajaksi diakoni määrättiin) tai pysyvämpään viestinkuljetustehtävään (diakoni oli viestinviejän virassa). Tässä artikkelissa emme ole paneutuneet varsinaisesti virkateologisiin kysymyksiin emmekä virkarakenteen kehittymiseen varhaisessa kirkossa. Saattaa olla, että varhaisen kirkon diakonoksien tarkastelussa olisi hyödyllistä pysähtyä pohtimaan, milloin nimike viittasi tilapäiseen tehtävään ja milloin pysyvään tehtävään. Oliko jompikumpi tehtävä mahdollisesti vanhempi? Viestien kuljettaminen näyttäytyy joka tapauksessa ilmeisen merkittävänä kirkon diakonien tehtävänä.

Tässä tutkimuksessa saavutetuilla tuloksilla on kuitenkin oma merkityksensä nykyhetken diakonien tehtäviä koskevissa keskusteluissa. Kokonaiskuva muodostuu yksipuoliseksi, jos varhaisen kirkon diakonin tehtävät ymmärretään vain esimerkiksi karitatiivisiksi ja liturgisiksi. Diakonoksen virassa oli ainakin kirkon alkuvaiheessa kyse seurakuntaa/seurakuntia (kirkkoa) monella tavoin palvelevasta tehtävästä. Jonkun oli kuljetettava viestejä, ja tähän tehtävään tarvittiin toimija. Koska jo ei-kristillisessä kreikassa diakonos-palvelijan tehtäviin kuului viestien toimittaminen, tämä termi oli luonteva nimike tässä tehtävässä toimivalle seurakunnan palvelijalle.

Tapausten analyysin pohjalta voidaan todeta, että varhaisen kirkon diakonin työtehtävistä tarvittaisiin lisää tutkimusta. On mahdollista, että joku edellä esitetyissä yhteyksissä kirkon diakonina esitetty henkilö olikin kirjeen diakonos, kyseisen kirjeen kuljettaja. Tässä artikkelissa olemme käsitelleet vain kirkon diakonien tehtävää kirjeen kantajina. Lähettäjän uskottuina heillä on ollut tärkeä työtehtävä. Toiminnan moninaisuuden ymmärtäminen tekee helpommaksi hyväksyä se, että samasta kantajuuresta on kummunnut hyvin monenlaisia, kokonaisuutta palvelevia virkakorostuksia eri kirkkoihin.

Lyhenteet

ANF= Ante-Nicene Fathers

ep= kirje

Fs. = First series

N-PNF= Nicene and Post Nicene Fathers

PL = [Migne:] Patrologia latina

PG = [Migne:] Patrologia graeca

Ss. = Second series

TLG= Thesaurus Linguae Graecae

VIITTEET

- 1 Kattavuudesta: af Hällström – Laato – Pihkala 2005, 270–274 esittelee varhaisen kirkon merkittävimpinä teologeina 35 teologia tai anonyymia tekstiä. Heidän teksteistään englanninkielinen aineisto ei sisällä kahta: kirjettä Diognetselle, ja Afrahat Persialaista. Didakhe on mukana perinteisellä nimellään The Lord's Teaching etc. Siten vain kolme puuttuu kirjasarjoista ANF ja N-PNF. Kaikkiaan 32 mainituista merkittävimmistä teologista tai anonyymistä tekstistä on mukana, ja suuri joukko muita.
- 2 Etsimme seuraavia sanoja διάκονος, ἐπιστολή, γράμμα, γραφή, λόγος, ῥητός, στοιχείον, σύνθημα, σύνταξις, συλλαβή, ἀγγέλλω, ἀγγελία, ἔπος, μῦθος, παράγγελμα, βιβλος, βιβλίον.
- 3 N-PNF, Ss., XIV, 304, joka myös antaa Hefeleen kautta viittauksen kirjaan Hardouin 1714, 173A. Samoin mainitaan, että jo Hefelee pohdiskeli tämän tekstin aitoperäisyyttä, sillä se löytyy vain harvasta käsikirjoituksesta. Teksti väittää kertovansa keskustelusta noin vuodelta 553. Se osoittaa, että diakoneihin yhdistettiin viestin välittämisen rooli ainakin tekstin kirjoittamishetkenä – oli se hetki mikä tahansa. Tuorempi tekstieditio: Concilium 1971, 185.
- 4 Doens 1962, 40-41, kreikaksi: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0342-0343_Concilium_Sardicense_Documenta_Omnia_GR.pdf.html (27.10.2012).
- 5 Migne-versio ei anna kaikkia kirjeitä. Siksi seuraan Cyprianuksen osalta Hartelin editiota. Sitä seuraa myös Clarke 1984. Hartel 1871: ep 35 (s. 571) / 36 (s. 572) / 47 (s. 605) / 75 (s. 810) / 44 (s. 597) / 78 (s. 836) / 79 (s. 838).
- 6 ANF-kirjasarjan yhdeksässä volumissa ei ollut kirjeitä neljässä osassa (2., 3., 5. ja 7.). Yksi kirje oli kahdessa osassa (1. ja 10.). Osassa 4 oli kolme kirjettä ja osassa 8 oli 18 kirjettä. Näistä ei mistään ollut tietoa kirjeen toimittajasta. Osassa 6 oli 29 kirjettä, joista mainittiin, että yhdessä kirjeen kantajana oli diakoni ja yhdessä presbyteeri.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Kreikankielisten lähteiden lyhenteet viit-
taavat TLG-korpukseen.
- Patrististen lähteiden lyhenteissä seurataan
teosta G.W.H. Lampe (1961) *A Patristic
Greek Lexicon*. Oxford.
- Achtemeier, Paul J. (1966): *A commentary
on First Peter*. Hermeneia. Minneapolis
(Minn.), FortressPress.
- Ahonen, Risto A. (1991): *Diakonaatin
uudistus*. Kirkon tutkimuskeskuksen
julkaisuja, A, 56. Tampere.
- Andrén, Olof & Beskow, Per (1992): *De
Apostoliska fäderna*. Stockholm: Verbum
Förlag.
- ANF 1–10 (1997): Roberts, Alexander &
Donaldson, James & Coxe, A. Cleveland:
The Ante-Nicene Fathers Vol. I–X. Oak
Harbor: Logos Research Systems.
- Barret-Lennard, Ric (2005): *The Canons of
Hippolytus and Christian Concern with
Illness, Health, and Healing*. – *Journal of
Early Christian Studies*, 2/13. The Johns
Hopkins University Press. 137–164.
- BEM (1982): *Baptism, Eucharist and Mi-
nistry*. Faith and Order Paper No. 111.
Geneva: World Council of Churches.
- Bingham, R. (1726): *The Works Of the
Learned Joseph Bingham, M.A. Contain-
ing I Origines Ecclesiasticae; Or The
Antiquities of the Christian Church*. Robert
Knaplock, London. – (27.10. 2012).
- Blumell, Lincoln, H. (2012): *Lettered
Christians*. Christians, letters, and late
antique *Oxyrhynchus*. Leiden – Boston,
MA: Brill.
- Clarke, G. W. (1984): *The letters of St. Cypri-
an of Carthage*. Translated and annotated
by G.W.Clarke. Volume I, Letters 1–27.
New York – Ramsey: Newman Press.
- Colson, Jean (1962): *Der Diakonat im Neuen
Testament*. – *Diaconia* (1962), 3–22.
- Collins, John N. (1990): *Diakonia*. Re-
interpreting the Ancient Sources. New
York – Oxford: Oxford University Press.
- Concilium (1971): *Concilium Vniversale
Constantinopolitanum svb Ivstiniano
Habitum*. *Volvmen primvm*. *Concilii
actiones VIII - Appendices Graecae – In-
dices*. Edidit Johannes Straub. Berolini:
Walter de Gruyter & Co.
- Cooper, James & Maclean, Arthur John
(1902): *The Testament of Our Lord*.
Translated into English from the Syriac.
Edinburgh: T. & T. Clark.
- Croce, Walter (1962): *Aus der Geschichte
des Diakonates*. – *Diaconia* (1962).
92–128.
- Diaconia (1962): *Diaconia in Christo*. Über
die Erneuerung des Diakonates. Herder,
Freiburg, Basel, Wien: Hrsg. von Karl
Rahner und Herbert Vorgrimler.
- Diakoninvirka (2008): *Diakoninvirka*.
Kirkkohallituksen 15.8.2007 asettaman
työryhmän mietintö. Suomen evankelis-
luterilaisen kirkon keskushallinto, Sarja
C 2008:9. Helsinki.
- Didascalia (1905): *Didascalia et Constitu-
tiones Apostolorum*. Edidit Franciscus
Xaverius Funk. Volumen II, Testimo-
nia et scripturae propinqua. Libraria
Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae.
– [http://ia700300.us.archive.org/6/
items/didascaliaetcon00funkgoog/didascaliaetcon00funkgoog.pdf](http://ia700300.us.archive.org/6/items/didascaliaetcon00funkgoog/didascaliaetcon00funkgoog.pdf) (20.2.2011)
[tiedoston s. 775–1032].
- Dietz, Maribel (2005): *Wandering monks,
virgins, and pilgrims: ascetic travel in
the Mediterranean world, A.D. 300-800*.
Pennsylvania State University Press,
University Park, PA.
- Di Paola, Lucietta (1999): *Viaggi, trasporti
e istituzioni*. *Studi sul cursus publicus*.
Pelorias 5. Messina: DiScAM.
- Doens, P. Irenaeus (1962): *Ältere Zeugnisse
über den Diakon aus den östlichen Kir-
chen*. – *Diaconia* (1962), 31–56.
- Eno, Robert B. (1999): *Epistolae*. – *Augustine
through the Ages*. An encyclopedia.
Allan D. Fitzgerald, General Editor.
Grand Rapids – Cambridge: William B.
Eerdmans Publishing Company.
- Funk, Franciscus Xaverius (Ed.) (1905): *Di-
dascalia et Constitutiones Apostolorum*.
Edidit Franciscus Xaverius Funk. *Volu-*

- men I. Libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae. – Myös: <http://archive.org/details/didascaletcon00funkgoog> (17.9.2012).
- Hammann, Gottfried (2003): Die Geschichte de christlichen Diakonie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hardouin, Jean (1714): Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones summorum Pontificum. Tomus Tertius. Typographia Regia, Parisiis. – http://books.google.ca/books?id=gp152lIrE_YC&hl=fi&source=gbs_navlinks_s (5.5.2012).
- Hartel, Gvilelmvs (1871): S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia. Recensvit et commentario critici instruxit Gvilelmvs Hartel. Vol. III. Pars II Apvd C. Geroldi filium bibliopolam Academiae. Vindobonae. – <http://www.archive.org/details/shasciaecilicy03cypruoft> (15.11.2010). 463–862.
- Hentschel, Anni (2007): Diakonia im Neuen Testament. WUNT, 2. Reihe 226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hentschel, Anni (2013): Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie. Biblisch-theologische Studien 136. Neukirchener Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Holmberg, Erik J. (1933): Zur Geschichte der Cursus Publicus. Uppsala: A.-B. Lundequistska bokhandeln.
- af Hällström, Gunnar – Laato, Anni Maria – Pihkala, Juha (2005): Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.
- Janhonen, Hanne (2006): “Ja hän lähetti palvelijoitaan”. Sanan *διάκονος* merkitys UT:ssa ja muissa antiikin teksteissä. Joensuu yliopisto, Pro gradu -tutkielma. – http://joypub.joensuu.fi/publications/masters_thesis/janhonen_diakonos/janhonen.pdf (2.5.2008).
- Koskenniemi, Heikki (1989): Apostoliset isät. Suomentanut Heikki Koskenniemi. 2. Uudistettu painos. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 163. Helsinki.
- Koskenvesa, Esko (2002): Diakonia kirkon elämässä ja toiminnassa. – Diakonian käsikirja. Toimittaneet Riitta Helosvuori et al. Helsinki: Kirjapaja. 35–58.
- Lake, Kirsopp (1998): The Apostolic Fathers. With an English Translation by Kirsopp Lake. Loeb Classical Library 24. London: Harvard University Press.
- Latvus, Kari (2007): Auttajan viran alkupe-
rän uusi tulkinta. – Auttamisen teologia. Toimittaneet Kari Latvus & Antti Elenius. Helsinki: Kirjapaja. 52–82.
- Latvus, Kari (2009): Diakonämbetet – en ny tolkning av dess ursprung. – Där nöden är störst. Red. Pia Kummel-Myrskog et al. Publikationer utgivna av Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, 2009:1. Helsingfors. 81–101.
- Llewelyn, S[tephen] R. (1994): New Documents Illustrating Early Christianity. Volume 7. The Ancient History Documentary research Centre, Macquarie University [Australia].
- Luraghi, Silvia (2003): On the Meaning of Prepositions and Cases. Philadelphia, PA, USA: John Benjamins Publishing Company.
- Marjanen, Antti (2005): Phoebe, a Letter Courier. – Lux Humana, Lux Aeterna. Antti Mustakallio (Ed. by) in coll. w. Heikki Leppä and Heikki Räisänen. Helsinki: Finnish exegetical Society. 495–508.
- Metzger, Marcel (1986): Les Constitution Apostoliques. Tome II, Livres III et VI. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger. Sources Chrétiennes No 329. Paris: Les Éditions Du Cerf.
- Michaels, J. Ramsey (1988): 1 Peter. Word biblical commentary, 49. Waco, Tex.: Word Books.
- N-PNF, Fs., I–XIV (1997): Schaff, Philip, The Nicene and Post-Nicene Fathers Vol. I–XIV. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- N-PNF, Ss., I–XIV (1997): Schaff, P., The

- Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series Vol. I–XIV. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Olson, Jeannine E. (2005): *Deacons and Deaconesses Through the Centuries*. Revised Edition. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Philippi, Paul (1981): *Diakonie I. – Theologische Realenzyklopädie*. Band 8. Berlin: de Gruyter. 621–644.
- Reininger, Dorothea (1999): *Diakonat der Frau in der Einen Kirche*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Ryökäs, Esko (2011): *Zur Begründung der Diakonie bei Theodor Fliedner*. Anmerkungen zum “Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend”. – *Diakonische Einblicke*. Herausgegeben von Christian Oelschlägel. *DWI-Jahrbuch* Bd. 41. Heidelberg : Diakoniewissenschaftliche Institut der Theologischen Fakultät. 49–71.
- Schoedel, William R. (1985): *Hermeneia. Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press.
- SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 1–11, ed. Jacob E. Hondius, Leiden 1923–1954.
- Sigrist, Christoph & Rüeegger, Heinz (2011): *Diakonie – eine Einführung*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Thesaurus Linguae Graecae* www.tlg.uci.edu (23.10.2013)
- Uhlhorn, Gerhard (1959 [1895]): *Die christliche Liebestätigkeit*. Neukirchener Verlag. [s. l.].
- Watts, Dorothy (1998): *Religion in late Roman Britain*. London: Routledge.

Auttajien asenteilla on väliä – näkökulmia köyhyydestä selviytymiseen

Jouko Karjalainen & Elina Palola

Tausta ja tavoite

Euroopan köyhyiden ja syrjäytymisen torjunnan teemavuotta vietettiin vuonna 2010. Sen aikana keskustelu köyhyydestä ja tuloeroista voimistui Suomessa ja jatkui osana niin kevään 2011 eduskuntavaaleja ja hallitusneuvotteluita kuin kevään 2012 presidentinvaalejakin. Tämän köyhyyskeskustelun pitkät juuret ovat runsaan puolentoista vuosikymmenen takana, suuressa lamassa, jonka varjossa ja varjolla tehtyjen poliittisten valintojen seurauksena suomalainen yhteiskunta muuttui olennaisesti. 1990-luvun lopussa tuloerot kasvoivat jäädäkseen ilmeisen pysyvästi aikaisempaa tasoa korkeammiksi. Tätä kehitystä on kuvattu mm. hyvinvointivaltion alisuoriutumisen kautena (Riihinen 2011) ja tienä kohti luokkayhteiskuntaa (Vaarama 2011).

Pienituloisuuden mittarina käytetään EU:n suosittellemaa tulorajaa, jossa pienituloisia ovat ne, joiden tulot alittavat 60 prosenttia mediaanituloista (Tulonjakotilasto 2010). Vuonna 2010 Suomessa oli pienituloisia henkilöitä 706 000 eli 13,3 prosenttia koko väestöstä. Pienituloisten henkilöiden määrä on pysynyt lähes samana eli noin 700 000 henkilön tasolla viimeisten neljän vuoden aikana. Köyhyiden syvenemisestä kertoo se, että viimeisten 20 vuoden aikana sekä 50 että 40 prosentin pienituloisuusrajan alapuolelle jääneiden osuus ja henkilö määrä ovat kaksinkertaistuneet (Tulonjakotilasto 2010). Samaan aikaan myös niin sosiaali- kuin terveyspalvelujenkin saatavuus on heikentynyt ja eriarvoistunut (Sosiaalibarometri 2012).

Sosiaalipolitiikan muutosta on tutkittu meillä lähinnä makrotasolla, ja siksi tiedämme lopulta aika vähän siitä, mitä esimerkiksi sosiaali- ja terveydenhuollon nykyiset ja tulevat ammattilaiset itse ajattelevat köyhyydestä ja eriarvoisuudesta. Varsinkin paikallistason tietoa meillä on kovin vähän. Esimerkiksi sosiaalityön tutkimuksessa on korostettu juuri ruohonjuuritason arkisen työn, käytännön elämän ajattelun ja toiminnan, olennaista merkitystä ja samalla sen tunnistamattomuutta osana politiikan tekemistä (esim. Lipsky 1980). ”Katutason ammattilaiset” toimeenpaneavat poliittiset päätökset, joiden seuraukset sitten näkyvät

ihmisten arjessa, joskus hyvinkin dramaattisina. Sosiaalipolitiikan muutos on asemoinut uudestaan sosiaalityön, mutta huono-osaisten vaikeutunut tilanne on muuttanut ehkä sitäkin selvemmin diakoniatyötä (ks. mm. Hiilamo 2010).

Tuomme seuraavassa esiin diakoniatyöntekijöiden sekä nykyisten ja tulevien sosiaali- ja terveysalan ammattilaisten vuoden 2010 teemavuoden kevään ja kesän aikana kerätyssä kyselyssämme esitettyjä näkemyksiä suomalaisesta köyhyydestä ja eriarvoisuudesta, jottei ainakaan kyselyymme vastanneen opiskelijan epäilyt toteutuisi: ”Asiasta jauhavat sellaiset ’asiantuntijat’ joilla ei ole kosketusta arkeen. Teemavuoden mentyä asia unohdetaan” (kyselyn vastaaja).

Aineisto, viitekehys ja keskeiset kysymykset

Teemavuoden alusta asti selvää, että sen tärkein sisältö syntyisi vuoden aikana ja sen jälkeen käydystä kansalaiskeskustelusta, jonka syventämiseksi ja jatkon varmistamiseksi halusimme käyttää erilaisia menetelmiä¹. Yhtenä keskustelua vauhdittavana keinona kokeilimme tässä käytettyä avainryhmäkyselyä, jonka tarkoituksena oli koota konkreettisia ja henkilökohtaisia köyhyyteen sekä sosiaaliseen syrjäytymiseen liittyviä käsityksiä diakoniatyöntekijöiltä, sosiaali- ja terveysalan ammattilaisilta ja opiskelijoilta, kuntapäätäjiltä, sosiaalialasta kirjoittavilta toimittajilta sekä Kuka kuuntelee köyhää -verkoston jäseniltä. Sosiaalipolitiikan ja muun valtakunnallisen tiedotuksen lisäksi kysely lähetettiin viiden alueellisen teemapäivän järjestämipaikkakunnan mainituille avainryhmille². Kyselyä käytettiin alueellisissa teemapäivissä tausta-aineistona paikallisen keskustelun vauhdittamiseksi.

Teemavuoteen valmistautumisen osana Euroopan komissio toteutti Eurobarometri-kyselyn kaikissa teemavuoteen osallistuneissa maissa (Eurobarometri 2009). Tuohon kyselyyn haastateltiin syyskesällä 2009 kaikkiaan 1008 suomalaista. Barometriä on toteutettu aina vuodesta 1976, ja se on tyypillinen hallinnollis-poliittinen kysely, jota ei ole missään vaiheessa sidottu erityiseen teoreettiseen keskusteluun. Toivoimme oman webropol -kyselymme avulla saavamme myös syksyn 2009 eurobarometriä täydentävää tietoa Suomesta. Sen vuoksi osa kysymyksistämme valikoitiin sellaisenaan eurobarometristä. Eurobarometri-kyselyssä huomio oli EU:n asukkaiden arvioissa erityisesti köyhyyden ja syrjäytymisen ajankohtaisuudesta ja laajuudesta. Pääosa sen nykytilaa arvioivista kysymyksistä toistettiin myös avainryhmäkyselyssämme. Ajallisesti kyselyjen ero ei ole kovin suuri (alle vuosi), joten vastausten vertailu on mahdollista. Molemmissa kyselyissä kartoitettiin paitsi vastaajien näkemyksiä köyhyyden laajuudesta ja

sen syistä, myös tulevaisuuden odotuksia ja luottamusta kuvaavia mielipiteitä. Omat kysymyksemme antoivat lisäksi mahdollisuuden arvioida valitsemiemme avainryhmien näkemyksiä köyhyydestä sekä köyhydessä selviytymisen ehdoista ja strategioista.

Vuoden 2011 Diakoniabarometrin mukaan ihmisten köyhyys näyttäytyy diakoniatyössä yhä monimutkaisempina elämäntilanteina. Taloudellisesta avustamisesta on tullut koko maassa keskeinen osa diakoniatyötä, ja köyhyys tuntuu siirtyvän sukupolvelta toiselle. (Diakoniabarometri 2011.) Ulla Jokela (2011) nostikin väitöstutkimuksessaan esiin köyhyyteen ja eriarvoisuuteen tottumisen uhan, jonka myötä auttajien käsitykset voivat sumentua. Kysymys on tärkeä, sillä sosiaali- ja terveysalan työntekijöiden omat käsitykset yksilön ja yhteiskunnan suhteista vaikuttavat ratkaisevasti heidän työhönsä.

Elina Juntunen (2011) tutki väitöskirjassaan diakoniatyöntekijöiden kokemuksia ja näkemyksiä taloudellisesta auttamisesta, jonka keskeisenä osana työntekijät pitivät – ehkä hieman yllättäenkin – rakenteellista tasoa, asiakasta koskettaviin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin vaikuttamista. Toisaalta heidän näkemyksensä kiinnittyivät vahvasti myös yksilökeskeiseen työhön, ja he kokivat asiakkaan oman kokemuksen ja tulkinnan kuulemisen ja esiin nostamisen paitsi välttämättömäksi, usein myös vaikeaksi. Diakoniatyöntekijöillä on toimintansa paikallisuuden kautta mahdollisuus tulkita ympäröivän yhteiskunnan muutoksia ja osaltaan vastata niihin. Toisaalta tutkimuksessa korostui myös yksilöllinen ja henkilökohtainen taso: auttamisprosessi on vahvasti sidoksissa työntekijän omiin kokemuksiin, elämänhistoriaan, arvoihin ja traditioihin. (Juntunen 2011.)

Helena Blomberg, Johanna Kallio ja Christian Kroll (2010) toteavat, että hyvinvointivaltio realisoituu palvelujen tarpeessa oleville kansalaisille sosiaalityöntekijöiden kautta ja sosiaalityöntekijöiden näkemykset köyhyydestä ja sen syistä vaikuttavat mahdollisesti siihen, miten he suhtautuvat asiakkaisiinsa erilaisissa auttamistilanteissa. Tutkimuksen mukaan enemmistö pohjoismaalaisista sosiaalityöntekijöistä näkee köyhyyden olevan seurausta rakenteellisista tekijöistä eli yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta. Suomen ero muihin Pohjoismaihin on kuitenkin siinä, että meillä syytetään yksilöä köyhyydestä muita enemmän. (Emt.) Tamperelaiset sosiaalityön tutkijat Irene Roivainen ja Jari Heinonen pitävät tätä tulkintaa kuitenkin liioittelevana ja etenkin tutkimuksen uutisointia harhaanjohtavana. Erot eri Pohjoismaiden välillä ovat heidän mukaansa pienet. (Aikalainen 2012.)

Vaikeassa sosiaalisessa asemassa olevien ihmisten kanssa toimivien henkilöiden kokemuksia ja näkemyksiä erityisesti huono-osaisuuden ja terveyden yhteydestä ei ole Suomessa kartoitettu (Hiilamo & Hänninen 2009, 34). Meillä on kovin vähän tietoa erityisesti siitä, mitä terveydenhuollon ammattilaiset ajattelevat köyhyydestä. Siksi halusimme ottaa mukaan myös heidän näkökulmansa. Diakoniatyöntekijät taas paikantuvat sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaisina lähelle julkista sektoria. Osalla heistä on lisäksi diakonissan tutkimus, joka on perinteisesti terveydenhuoltoon painottuvaa seurakuntadiakonian työtä (Pyykkö 2011).

Sidomme tulkintamme taloustieteilijä Amartya Senin ”kyvykkyyksien” tai ”toimintakykyisyyden” (capabilities) käsitteeseen, joka viittaa ihmisten mahdollisuuden toteuttaa merkityksellisiä toimintoja ja tehdä omia valintoja yhteiskunnassa. Ihmisten edellytykset muuntaa resursseja hyvinvoinniksi vaihtelevat olosuhteista ja yksilöllisistä syistä johtuen, eikä ihmisiä voi koskaan määritellä yhden kaikenkattavan identiteetin tai tilannearvion kautta. Ihmiset työskentelevät, toimivat ja elävät tietyissä olosuhteissa, joissa heillä on erilaisia kykyjä ja mahdollisuuksia suhtautua asioihin, käyttää hyödykseen positiivisia mahdollisuuksia ja torjua negatiivisia ympäristön uhkia tai vaaroja. Suhteellinen köyhyys tai huono-osaisuus voi joissain tilanteissa johtaa jopa absoluuttiseen köyhyyteen tai syrjäytymiseen. (Sen 1993.) Tällaisista prosesseista suomalaisina esimerkeinä ovat vaikkapa asunnottomuuteen ajautuvien ihmisten elämänkohtalot.

Senin ajattelussa hyvinvoinnin kokemukseen liittyy niin potentiaalisten voimavarojen olemassaolo kuin näiden voimavarojen käyttäminen. Kokonaisuuden ymmärtämiseksi yksilö- ja rakennetasoa on tarkasteltava yhdessä. Sosiaali- ja terveydenhuollon sekä diakoniamyöntekijät ovat paitsi tärkeitä toimijoita ja välittäjiä yksilön ja yhteiskunnan välillä, myös yksilöitä yhteiskunnassa. Heidänkin toimintamahdollisuutensa syntyvät henkilökohtaisten kokemusten ja ominaisuuksien sekä yksilöllisten ja yhteiskunnallisten tekijöiden konstituutioon. Kyselymme näkökulmasta nämä tekijät sekoittuvat vastaajien erityiseen asemaan huono-osaisuuspolitiikan nykyisinä tai tulevinä toimijoina. Arvioimme erityisesti mahdollisia eroja diakoniatyöntekijöiden ja sosiaali- ja terveysalan työntekijöiden sekä opiskelijoiden välillä.

Pohdimme siis nykyisten ja tulevien sosiaali- ja terveysalan ammattilaisten näkemyksiä köyhyydestä, sen uhasta ja siitä selviytymisestä Senin ajatuksiin nojautuen kolmesta ”kyvykkyyksien” ja toimintamahdollisuuksien näkökulmasta: henkilökohtaisten lähtökohtien ja suhtautumistapojen sekä yksilöllisten

tekijöiden ja rakenteellisten tekijöiden kautta. Henkilökohtaisilla lähtökohdilla ja suhtautumistavoilla tarkoitamme ihmisten sosiaalista ja kulttuurista taustaa, heidän kokemaansa sosiaalista tukea ja yleensä luottamusta omaan selviytymiseen. Yksilölliset tekijät kertovat ihmisten resursseista ja kyvyistä selviytyä yhteiskunnassa (terveys, koulutus, varallisuus, työkokemus). Rakenteelliset tekijät liittyvät yhteiskunnan toimintaan ja luottamukseen sitä kohtaan: työmarkkinat, etuudet ja palvelut, poliittinen päätöksenteko jne. Pyrimme selvittämään kyselyaineistomme pohjalta, millaisina nämä eri tekijät näyttäytyvät vastaajien köyhyyskäsitteissä.³

Analyysimme perustuu kolmen selkeästi rajautuvan ja melko samansuuruisen vastaajajoukon vastausten vertailuun, eli 229 diakoniatyöntekijän ja 238 sosiaali- ja terveysalan ammattilaisen sekä 283 sosiaali- ja terveysalan opiskelijan näkemyksiin. Diakoniatyöntekijöiden verrattain suuri määrä perusjoukosta (noin viidennes ammatissa toimivista) antaa perusteita tартtua erityisesti heidän vastauksiinsa. Kyselyn toteutuksen ad hoc - luonteesta johtuen vastaajilta kysyttiin vain muutamia taustatietoja (ikä, sukupuoli, asuinpaikkakunta ja vastaajapositio), eikä vastaajien valikoinnissa ollut mahdollista tieteellisen tutkimuksen kriteerit täyttävään otantaan. Etenkin laadullisen aineistomme rikkaus puoltaa kuitenkin tämän ilman tieteellisen tutkimuksen tavoitteita kootun ”luonnollisen” aineiston hyväksikäyttöä. Diakoniatyöntekijät saivat keväällä 2010 kutsun kyselyyn sähköposteihinsa Diakoniatyöntekijöiden liiton (DTL) jäsenpostin mukana, joten vastanneet diakonit ovat käytännön asiakastyötä tekeviä. Sosiaali- ja terveysalan ammattilaiset ovat jonkin verran heterogeenisempi joukko, ja vastaajat edustavatkin useampaa ammattikuntaa. Kyselyn linkki meni mainituissa viidessä/kuudessa kunnassa kunnan sähköpostituksina. Avovastausten perusteella yhteys asiakas- tai potilastyöhön näyttäisi olevan myös heidän kohdallaan pääsääntö. Opiskelijoille linkki lähetettiin oppilaitosten toimesta. Lisäksi Sosiaaliportissa (www.sosiaaliportti.fi) oli useampaan otteeseen uutinen kyselystä. Eri keinot yhteydenottotavoissa näkyvät myös vastanneiden alueellisessa jakaumassa. Diakoniatyöntekijöiltä vastauksia tuli tasaisesti maan eri puolilta, kun taas sosiaali- ja terveysalan työntekijöiden sekä opiskelijoiden kohdalla näkyy paikallinen kohdennus: pelkästään Kemin kaupungista 41 vastaajaa, Seinäjoelta 140 ja Jyväskylältä 91 vastaajaa. Sen sijaan Joensuussa ja Vantaalla vastaajamäärät jäivät vaatimattomiksi.

Ikärakenteeltaan vastaajaryhmät erosivat melko tavalla toisistaan. Opiskelijat olivat ymmärrettävästi nuorimpia: 68 % oli alle kolmekymppisiä, kun taas

diakoniatyöntekijät olivat iäkkäimpiä. Heistä miltei neljä kymmenestä oli yli 50-vuotias ja runsas kolmannes (35 %) 41–50-vuotiaita. Tasaisimmin työikäisten eri ikäryhmiin jakautuivat sosiaali- ja terveysalan työntekijät, joista noin joka seitsemäs (14 %) oli alle 30-vuotias, 23 % 31–40-vuotiaita, 31 % 41–50-vuotiaita ja kolme kymmenestä yli viisikymppinen. Sukupuolijakaumakin oli hiukan erilainen: diakoniatyöntekijöistä miehiä oli vain 7 %, sosiaali- ja terveysalan työntekijöistä 12,5 % ja opiskelijoista sentään 16 %. Kaikkiaan miehiä näissä ryhmissä oli yhteensä 88.

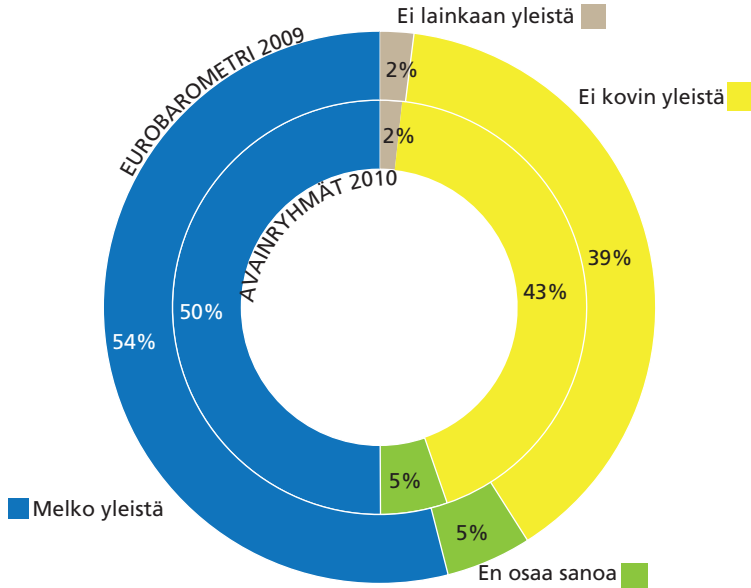
Seuraavassa pohdimme ensin sitä, miten oman valikoidun aineistomme vastaukset eroavat suomalaisten Eurobarometri-kyselyssä kertomista köyhyysnäkemyksistä. Tätä taustaa vasten analysoimme kyselyimme vastanneiden sosiaali- ja terveysalan nykyisten ja tulevien ammattilaisten henkilökohtaisia ajatuksia köyhyyden uhasta ja siitä selviytymisestä. Avovastausten perusteella luomallamme kategorisoinnilla kolmeen ”kyvykkyyksien” tai toimintamahdollisuuksien näkökulmaan pyrimme tuomaan yhteen yleisen ja yksityisen ja paljastamaan näin köyhyysilmiön ja -käsitysten moninaisuuden. Nehän vaikuttavat väistämättä myös alan ammattilaisten asiakassuhteisiin ja työorientaatioon.

Näkemykset köyhyyden yleisyydestä

”Sanoisitteko, että köyhyys on Suomessa yleistä” -kysymyksen avainryhmät vastasivat hyvinkin samalla tavalla kuin suomalaiset Eurobarometrissä. Köyhyyden yleisyyden arviointi jakoi vastaajat kahtia: molemmissa kyselyissä niukka enemmistö vastaajista (52 %) katsoi köyhyyden olevan Suomessa melko yleistä. Toisaalta 40 % arvioi, ettei se ole kovinkaan yleistä, mutta vain 2 % katsoi, ettei se ole lainkaan yleistä. ”Yleisyyttä” ei Eurobarometrissä ole sen tarkemmin täsmennetty.

Erot arvioitaessa köyhyyden yleisyyttä näyttäisivät olevan niin pieniä, että niiden perusteella voi sanoa koko väestön ja ns. avainryhmien näkemysten olevan varsin lähellä toisiaan. Diakoniatyöntekijöistä kuitenkin 56 % piti köyhyyttä ”melko yleisenä”, kun sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaisista saman arvion teki 49 %. Vastaavasti ”ei kovin yleisenä” heistä köyhyyttä piti 46 % ja diakonian väestä 39 %.

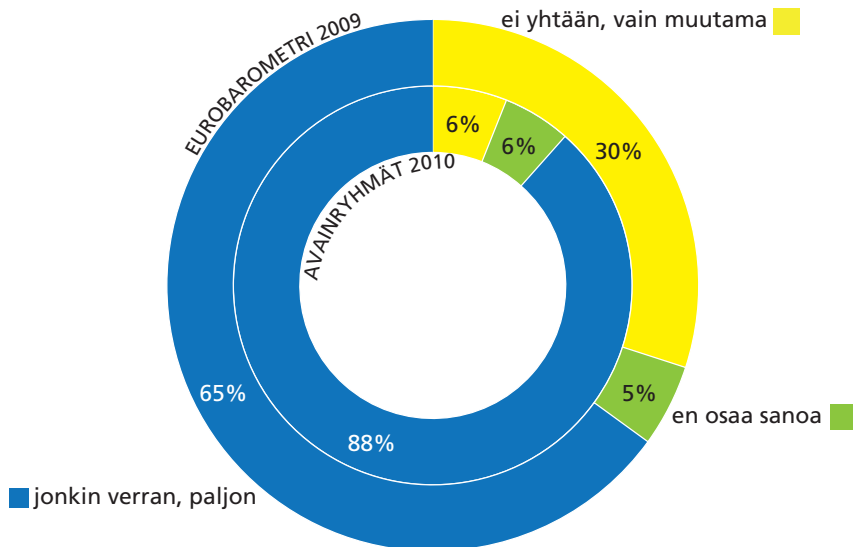
Kun lähestyimme vastaajien omaa elin- ja toimintapiiriä kysymällä köyhyyden yleisyydestä heidän omalla asuinpaikkakunnallaan, esiin tuli selkeitä eroja Eurobarometrin ja teemavuoden avainryhmäkyselyn vastauksissa. Eurobarometrissä 30 % suomalaisista totesi, ettei köyhyyttä käytännössä ollut heidän



KUVIO 1. Köyhyyden yleisyys Suomessa: Eurobarometri 2009 ja avainryhmät 2010

asuinpaikkakunnallaan, kun kyselyimme ”avainryhmistä” näin ajatteli vain 5 prosenttia.

Avainryhmävastaajista yhteensä 88 prosenttia oli sitä mieltä, että köyhiä on heidän asuinpaikkakunnallaan jonkin verran tai paljon (”paljon” 22 %), kun Eurobarometrissä kansalaisista näin ajatteli 65 prosenttia, joista ”paljon”-osuus oli vain 5 %. Ero väestön (Eurobarometri 2009) ja avainryhmien (2010) välillä on selvä, mikä kertonee köyhyyden luonteesta Suomen kaltaisessa hyvinvointivaltiossa. Vastaajasta riippuen köyhyys joko ei näy tai näkyy keskivertosuomalaiselle leipäjonoina tai ”itse aiheutettuna”, kuten asunnottomien alkoholistien tai romanikerjäläisten ”ei-kotoperäisenä ja Suomeen kuulumattomana” ongelmana. Sen sijaan päivittäin sosiaalisten ongelmien kanssa työskentelevien tai niitä koskevan päätöksenteon kanssa tekemisissä olevien työntekijöiden suhde köyhyyteen on monipuolisempi ja konkreettisempi.



KUVIO 2. Arvioita köyhyden yleisyydestä asuinpaikkakunnalla

Sosiaali- ja terveysalan opiskelijoista vain 15 % arvioi paikkakunnalla olevan paljon köyhiä, ja lisäksi opiskelijoissa oli asian suhteen melko paljon epätietoisia (eos 11 %). Ero diakoniatyöntekijöiden sekä sosiaali- ja terveysalan ammattilaisten välillä on selvä. Diakoniatyöntekijöistä miltei kaksinkertainen osuus muihin sosiaali- ja terveysalan ammattilaisiin verrattuna arvioi paikkakunnallansa olevan köyhiä ”paljon” (22 % vastanneista diakoniatyöntekijöistä). Lisäksi heistä ainoastaan kourallinen katsoi köyhiä olevan ”vain muutama”, eikä kukaan ollut sitä mieltä, ettei (koti)paikkakunnalla olisi yhtään köyhää. Kaikilla oli myös kanta asiantilaan eli diakoniatyöntekijöiltä ei tullut yhtään ”en osaa sanoa”-vastausta.

”Työssäni diakoniatyöntekijänä näen sen, että köyhyys ei todellakaan ole ihmisen oma valinta, vaan siihen vaikuttaa moni asia ja elämän erilaiset tapahtumat. Yhtäkkäinen työttömyys, sairastuminen, vammautuminen tai muu odottamaton elämänmuutos voi todellakin viedä tavallisen palkansaaajan köyhyyteen. Pitkäaikainen köyhyys ja syrjäytyminen voivat olla riskinä aika monella ihmisellä. Myös vanhuuden turvan pieni eläke epäilyttää” (diakoniatyöntekijä).

”Tapaan työssäni taajamien ulkopuolella asuvia ihmisiä, joiden elämää vaikeuttaa palvelujen keskittäminen suuriin keskustoihin kuntamuutosten ym.

seurauksena, joiden on vaikea selviytyä arjessa taloudellisesti, työttömyyden, korkean iän tai esim. pitkäaikaisen sairauden heikentäessä tulotasoa; palvelut kaukana, kulkuyhteydet huonot tai olemattomat. Sosiaalietuuksien saamisessa liian korkeat kriteerit tukien myöntämisessä, eikä asiakkaiden kokonaistilannetta huomioida. Esim. velkaantunut henkilö, joka selkeästi haluaa ”elämänmuutosta” tarvitsisi siihen tukea ja mahdollisuuden” (diakoniatyöntekijä).

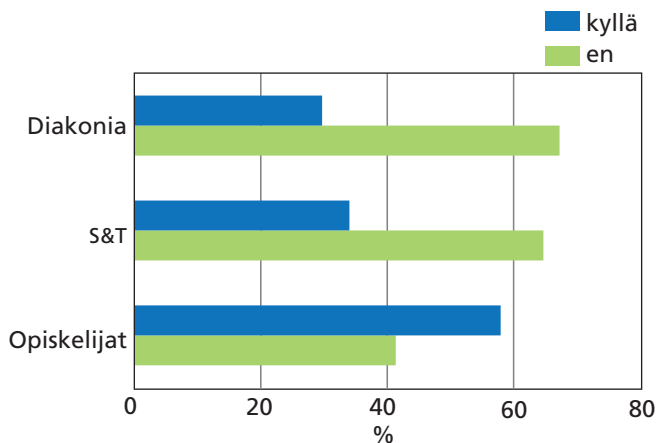
Vastauksissa henkilökohtaisten olosuhteiden sekä yksilöllisten ja rakenteellisten tekijöiden yhteen kietoutuminen näkyi selkeästi.

Köyhyys henkilökohtaisena uhkana

Kyselymme yhdeksi ydinkysymykseksi⁴ nousi, ehkä hiukan yllättäen, vastaajien arvio omasta tilanteestaan: ”Pelkään, että joudun kokemaan henkilökohtaisessa elämässäni köyhyyttä”. Kysymyksen merkittävyys näkyi sitä täydentävien avovastausten määrässä: kolme neljäsosaa tähän vastanneista myös perusteli näkemyksensä. Tämän kysymyksen avulla yritimme tuoda köyhyyskysymyksen mahdollisimman henkilökohtaiselle tasolle, jotta saisimme esiin vastaajien käsityksiä omista toimintamahdollisuuksistaan myös ns. tavallisina yhteiskunnan jäseninä. Eurobarometrissa ei tällaista kysymystä ole. Kuten jo edellä totesimme, auttamistyötä tekevien ihmisten omilla näkemyksillä voi olla paljonkin merkitystä sille, miten he asiakkaisiinsa suhtautuvat (esim. Kallio 2013, 58–59). Lisäksi vastaukset kertovat henkilökohtaisemmin siitä, miten köyhyydestä voi selviytyä ja millaisena vastaajat kokevat yhteiskunnan ja muiden toimijoiden mahdollisuudet auttaa – myös heitä itseään – jos asiat niin vaativat.

Vain 12 kaikkiaan 750 ammattilaisesta tai alan opiskelijasta koostuvista vastaajasta ei ottanut asiaan lainkaan kantaa. Miltei kolme vastaajaa viidestä (56,5 %) ei eri syistä elänyt köyhyyttä tai he arvioivat nykyisen elämäntilanteensa tai muiden voimavarojen (capabilities) suojaavan köyhyydeltä. Kuitenkin useampi kuin kaksi viidestä (41,4 %) epäili kokevansa köyhyyttä tulevaisuudessa tai koki jo nykyisen elämäntilanteensa sellaiseksi. Ymmärrettävästi luottavaisimpia olivat ammatissa toimivat, etenkin diakoniatyöntekijät, joista yli kaksi kolmasosaa (67,2 %) ei pelännyt kokevansa köyhyyttä. Myöskään miltei kaksi kolmasosaa (64,9 %) sosiaali- ja terveystalouden ammattilaisista ei ollut tässä suhteessa huolissaan. Opiskelijoiden tilanteen epävarmuus selittää heidän suhtautumistaan. Miltei kuusi kymmenestä (58 %) opiskelijasta pelkäsi kokevansa köyhyyttä tulevaisuudessa.

Kolme neljästä (559 vastaajaa) vastanneesta myös perusteli omaa arviotaan. Valtaosa arvioi köyhyyden kokemisen riskiä osana lähitulevaisuutensa odotusho-



KUVIO 3. Pelkään kokevani tulevaisuudessa köyhyyttä

risonttia. Kun vastaajat arvioivat nykyistä tilannettaan, he aloittavat pohdinnan yleensä ”minulla on...” tai ”olen...”. Sen sijaan epämääräisessä tulevaisuudessa olevia riskejä kuvataan useimmiten passiivissa, niihin suhtaudutaan ikään kuin itsen ulkopuolisina asioina, joihin ei voi oikein vaikuttaa. Ne tulevat ja valtaavat. Seuraavassa on kuvaavia esimerkkejä vastaajien perustelujen erilaisista näkökulmista.

Ei, en pelkää köyhyyttä, sillä:

”Olen tottunut selviämään ja elämään säästeliäästi”. (diakoniatyöntekijä)

”Opiskelen tarpeeksi, jotta melko varmasti saa hyviä töitä”. (opiskelija)

”Varallisuutta on riittävästi turvaamaan toimeentulon”. (diakoniatyöntekijä)

”Minulla on vahva tukiverkosto”. (diakoniatyöntekijä)

”En halua elää pelossa”. (diakoniatyöntekijä)

Kyllä, pelkään köyhyyttä, sillä:

”Suomessa ei pääse edes kahvilaan töihin ilman koulutusta tai suhteita. Vaaditaan, jotain täydellisiä ihmisiä”. (opiskelija)

”Kunnallinenkin terveydenhuolto, jos sitä on saatavilla, ylittää maksumukavuuden”. (sosiaalialan ammattilainen)

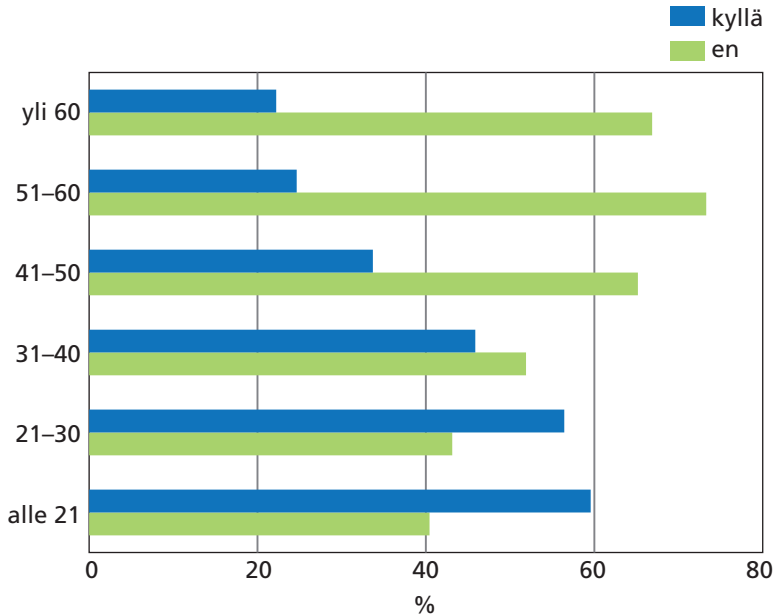
”Pelkoni on, että köyhät köyhtyvät ja rikkaat rikastuvat entisestään”.
(opiskelija)

”Työssäni näen sen, että köyhyys ei todellakaan ole ihmisen oma valinta, vaan siihen vaikuttaa moni asia ja elämän erilaiset tapahtumat”.
(diakoniatyöntekijä)

Mielenkiintoista on, ettei monista perusteluista voinut yksistään päätellä, oliko vastaaja vastannut varsinaiseen kysymykseen kyllä vai ei; niin lähellä perustelut usein olivat toisiaan vastausvaihtoehtoista riippumatta. Samantyyppisiä perusteluja oli sekä pelkäävillä (”tulevaisuuden eläketurva ja vanhustenhuolto askarruttaa!”) että ei pelkäävillä diakoniatyöntekijöillä (”haluan luottaa tulevaisuuteen, vaikkakin pienehkön eläkkeen turvin”). Eräs diakoniatyöntekijä perusteli ”en osaa sanoa” -kantaansa seuraavasti: ”En voi sanoa kyllä vai ei kun ei elämästä tiedä. Nyt olen tyytyväinen tuloillani, jotka ovat alle keskiarvon. Kaikkea en saa, mutta silti asiat ovat hyvin”. Tämän tyyppisiä avovastauksia oli paljon ja ne kertovat siitä, että kyse on todellakin henkilökohtaisesta tulkinnasta: uskosta omaan selviytymiseen ja potentiaalsiin resursseihin.

Kuviossa 3. näkyi huoli henkilökohtaisesta köyhyydestä vastaajaryhmittäin. Opiskelijoiden tilanne on helposti ymmärrettävä, mutta seuraava kuvio antaa lisäpohdittavaa. Nuorempien ikäryhmien kohdalla on kyse erityisesti opiskelun tuottamasta (elinvaihe)ahdingosta, mutta köyhyyspelon vähentyminen näyttäisi melko suoraviivaisesti seuraavan iän karttumista. Tulos näyttää hiukan hämmentävältä, ja se kertonee osaltaan keski-ikäisten hyvinvointityöntekijöiden luottamuksesta heille annettuihin hyvinvointivaltion lupauksiin kuten tuleviin eläkkeisiin. Nuorimpien luottamus juuri näihin asioihin taitaa tätä nykyä olla kaikkein heikointa.

Suomalaiset käsittävät köyhyiden useimmiten suhteellisen köyhytensä ja siitä seuraavana osattomuutena, kyvyttömyytenä osallistua täysipainoisesti yhteiskuntaan. Eurobarometrikyselyssä Suomi, Ruotsi ja Alankomaat erottuivat maina, joissa yli 40 prosenttia kansalaisista valitsi omaksi köyhyysmääritelmäkseen ”Ihmiset ovat köyhiä, kun heidän rahavaransa ovat niin rajalliset, että he eivät voi ottaa täysimääräisesti osaa elämään omassa yhteiskunnassaan”. Syyksi köyhyteen 53 prosenttia suomalaisista mainitsi sen, että yhteiskunnassamme on paljon epäoikeudenmukaisuutta. Sama näkemys rakenteellisten tekijöiden suuresta merkityksestä toisaalta toistui tekemässämme avainryhmäkyselyssä; toisaalta kun menttiin henkilökohtaisen köyhyyshuolen alueelle, rakenteelliset



KUVIO 4. Köyhyshuoli ikäryhmittäin

tekijät jäivätkin taka-alalle (tässä voisi viitata Mikko Niemelän & kumpp. tutkimuksiin köyhyyssasenteista).

Kaikkiaan vastaajien perusteluja arvioilleen omasta elämäntilanteestaan voi lukea vahvasti selviytymisen näkökulmasta; siitä, miten ihminen voi elämän rakennuspuiden, henkilökohtaisten ominaisuuksien ja oman asenteensa avulla selvitä hyvinkin vaikeista tilanteista. Luokittelemalla vastaajien ensimmäisenä perustelunaan esittämät syyt pelolleen kokea köyhyyttä tai vaihtoehtoisesti välttää sellaiselta kohtalolta⁵ saimme mahdollisuuden tarkastella heidän näkemyksiään köyhyydestä, sen uhasta ja siitä selviytymisestä (Amartya Senin ajatuksiin nojautuen) kolmesta ”kyvykkyyksien” ja toimintamahdollisuuksien näkökulmasta: henkilökohtaisten lähtökohtien ja suhtautumistapojen sekä yksilöllisten ja rakenteellisten tekijöiden kautta. Seuraavassa analysoimme tarkemmin näitä kolmea näkökulmaa.

Yksilölliset tekijät sekä henkilökohtaiset lähtökohdat ja suhtautumistavat

Perustelut köyhyyspelolle tai -pelottomuudelle olivat monella tavalla toistensa peilikuvia. Köyhyyttä estävät vastaajien mielestä vakaat työsuhteet, ja sen uhkaa lisäävät työttömyys tai epävakaat työsuhteet. Hyvän terveyden tuottaman luottamuksen voi kaataa sairastuminen: ”Minulla on työtä ja työtahtoa, mutta jos sairastun, putoan köyhyysloukkuun” (diakoniatyöntekijä). ”Niin kauan kuin työtä ja terveyttä, en ole huolissani. Toisen menettäminen johtaa kierteeseen, josta seuraa toisenkin menettäminen ja silloin köyhyys voi olla todellisuutta” (sosiaalialan ammattilainen). Turvaa tuovat erityisesti varallisuus ja vakuutukset: ”Vapaaehtoiset eläkemaksut turvaavat tulevaisuuden” (opiskelija). Juuri turvattu talous nousee esiin tärkeänä osana henkilökohtaista turvallisuuden tunnetta: ”Olen avioliitossa, meillä molemmilla on virka ja lapset voivat hyvin ja ovat terveen tavoitteellisia. Ja jos jotakin yllättävää sattuu, meillä on puskurivaraa taloudessa niin, ettemme heti putoa päivittäisten menojen kanssa kuoppaan odotellessamme yhteiskunnan tukirattaiden joskus tuskastuttavan hidasta pyörimistä” (diakoniatyöntekijä).

Hyvän koulutuksen vastapuolena mainitaan koulutuksen puute sekä epävarmuus valitun koulutuksen tai koulutusalan riittävydestä torjua köyhyys tulevaisuudessa: ”Opiskelen sellaiselle alalle, jossa uskon riittävän töitä ... ainakin niin puhutaan, että hoitajapula tätä maata vaivaa.” ”Opiskelujen jälkeen en pääse töihin ja siitä seuraa rahallinen köyhyys” (opiskelija). Kysymys on jälleen luottamuksesta ja uskosta potentiaalisten toimintaresurssien olemassaoloon.

Työtä ja erityisesti vakaita työsuhteita piti parhaana tapana torjua köyhyyttä 17,4 % vastaajista. Useimpiin työn ensisijaisuutta korostavin perusteluihin liitettiin koulutusta, terveyttä, terveitä elämäntapoja, säästäväisyyttä, hyviä ihmissuhteita, varallisuutta sekä ylipäänsä elämäntilanteen vakautta koskevia mainintoja. Kääntäen nämä ovat asioita, joista joku tai joidenkin pettäminen voi sysätä ”kadotuksen vyöhykkeelle” (Hänninen & Karjalainen 2007, 173).

”Minulla on vakituinen työpaikka, samoin puolisolllani. Vaikka jäisinkin työttömäksi tai eroaisin, minulla on säästöjä ja osaan elää säästeliäästi. Minulla on vanhemmat, jotka tarvittaessa auttavat.”
(terveysalan ammattilainen)

”Olen koulutettu, olen jo pyrkinyt turvaamaan talouttani tulevaisuuden varalle. Jos itselläni tapahtuisi romahdus (esim. sairastuisin mielenterveysongelmaan), minulla on kuitenkin niin vahva tukiverkosto, että saisin sieltä tukea”. (sosiaalialan ammattilainen)

”Elän elämäni niin, että selviydyn, jos jäisin työttömäksi, koulutautuisin lisää, ottaisin myös vastaan mitä työtä tahansa jotta saisin ruoan pöytään ja vaatteet päälle. En juo viinaa enkä polta tupakkaa, joten en olisi niin tyhmä, että vähäisiä rahojani niihin tuhlaisin. (terveysalan ammattilainen)

Diakoniarahaston asiakkaiden avustuspäätöksiä koskevassa tutkimuksessa sairaus- tai työkykyä haittaava muu terveysongelma oli mainittu noin puolessa hakemuksista (Kinnunen 2009). Terveys ja pelko sen menettämisen seurauksista mietittyvät myös itse diakoniatyöntekijöitä: ”Miten terveydentilani kestää, jaksanko töissä pitkään? Kuka minua hoitaa? Köyhyys ei ole vain taloudellinen asia. Köyhyys on osattomuutta, yhteisön ulkopuolelle jäämistä, vaikutusmahdollisuuksien puuttumista. Ei voi enää päättää omista asioistaan”. ”Teen kuluttavaa, huonosti palkattua työtä. En usko jaksavani tehdä tätä enää rollaattoria työntäen. Nyt jo on takana pitkiä poissaoloja sairauksien ja jaksamisongelmien takia. En kuulu suuriin ikäluokkiin, joiden eläke-edut on varmistettu. Varhainen eläköityminen tietää automaattisesti köyhyyttä, koska palkkakin riittää juuri ja juuri elämiseen, ei sijoituksiin”. (diakoniatyöntekijä)

Vastaukset kertovat yksilöllisten tekijöiden tarjoaman suojan rajallisuudesta, siitä, kuinka yksilön toimintaresurssit ja -mahdollisuudet välttää köyhyys ja huono-osaisuus riippuvat lopultakin suurelta osin siitä turvasta, jonka yhteiskunnan rakenteelliset ratkaisut ja tekijät hänelle luovat. Selviytyminen nousee toisaalta kommentteissa esiin myös mukautumisena hyvinkin vaikeilta tuntuviin tilanteisiin. Taloudellisen ahdingon tai terveysongelmien kanssa on opittu elämään, mikä usein kertoo myös henkisten voimavarojen kasvusta (ks. Peura-Kapanen ym. 2010, 49–76).

Selviytyminen vaikeuksien edessä edellyttää paitsi sellaisia yksilöllisiä käytettävissä olevia voimavaroja kuin raha, koulutus ja terveys, myös asennetta, aktiivisuutta ja hyviä ”verkostoja”, joilla ponnistaa eteenpäin tai joihin tukeutua hädän hetkellä. Jos näitä, eikä etenäkään hyviä suhteita ole, uhkana on syrjäytyminen, jonka norjalainen kulttuurintutkija Anders Gustavsson (1992) on tiivistänyt

miltei huomaamattomaksi etäälle jättämiseksi tai etäisyydenotoksi: ”Sosiaaliset suhteet ja osallistuminen yhteiskuntaan perustuvat siihen, että ihmiset vastavuoroisesti valitsevat toisensa. Jos ihmistä ei valita tai hän ei itse aseta itseään valittavaksi, niin hän jää sosiaalisten kontaktien ulkopuolelle”. Sosiaalisella ja kulttuurisella taustalla onkin ilmeisen suuri merkitys toimintamahdollisuuksien ja ”kyvykkyyksien” rakentamisessa.

”Satuin syntymään suhteellisen varakkaaseen perheeseen, joten olen saanut sitä kautta hyvän alun elämälleni, kuten oman asunnon. Lisäksi olen saanut kasvaa perheessä, jossa arvostetaan koulutusta ja työntekoa. Jos en olisi sattunut syntymään tähän perheeseen vaan esim. yksinhuoltajan lapseksi tai muuten vain köyhään perheeseen, en varmaankaan eläisi tällaista elämää, kuin nyt elän eli ilman rahahuolia voin opiskella kaikessa rauhassa ja yrittää omalta osaltani parantaa maailmaa”. (opiskelija)

”Olen nähnyt vuosikymmenten aikana yhteiskuntamme muuttumisen. Ne, joilla on hyvät ’tukijajoukot’ alkuvuosina 1–20 -vuotiaina, voivat löytää paikkansa yhteiskunnassa, mutta se osa väestöstä, jotka eivät saa ’eväitä elämänrakennukseen’, heille maailma on aivan liian kova, jotta pystyisivät elämään aikuisinakaan ilman yhteiskunnan tukia”. (diakoniatyöntekijä)

Valitettavasti näyttää siltä, että yhä useampi jää tai jätetään ulkopuolelle: ”Tälläkin hetkellä olen työtön ja työmarkkinoilla kilpailu on kovaa ja vaatimukset kasvavat entisestään. Ei riitä, että on aktiivinen ja hyvin koulutettu vaan pitäisi olla hyviä suhteita ja vuosikymmenten työkokemus taustalla” (sosiaalialan ammattilainen). Diakoniatyöntekijä kiteyttää sosiaalisten suhteiden tärkeyden köyhyysuhkien ja -kokemusten torjumisessa: ”En pelkää niinkään taloudellista köyhyyttä vaan osattomuutta sosiaalisista yhteisöistä, taidoista ja kyvyistä, joita tarvitaan hyvään elämään” (diakoniatyöntekijä).

Vastaajat, joiden tilannearviota kokosimme ”asennetta”- luokkaan, voi selkeästi nähdä oman elämänsä sinnikkäänä selviytymisstrategiina:

”Luotan, että elämä rullaa eteenpäin ja jos vastoinkäymisiä tulee, niistä aina selviytyy jotenkin”. (terveysalan ammattilainen)

”Olen sopeutuvainen ja joutunut selviämään monista vaikeista tilanteista. On katsottava ja yritettävä selvittää kulloisissakin olosuhteissa parhaalla mahdollisella tavalla.” (diakoniatyöntekijä)

”Luotan, että rukous ’Älä köyhyyttä, älä rikkautta minulle anna, vaan anna määräosani leipää’ kuullaan!” (diakoniatyöntekijä)

Juntusen (2011) tutkimuksessa nousi esiin diakonian asiakastyön osittainen hallitsemattomuus ja ennakoimattomuus. Ymmärrys elämän yllätyksellisyydestä näkyy myös diakoniatyöntekijöiden henkilökohtaisissa näkemyksissä: ”Tällä hetkellä on vakituinen työ, velat maksettu, olen terve. Jos näin jatkuu, en pelkää köyhyyttä. Toki tiedostan elämän yllätyksellisyyden; kaikki voi muuttua kenen kohdalla tahansa. En voi kuitenkaan sanoa pelkääväni sitä tällä hetkellä.” Tämän perustelun yleisyys näkyy kuviosta 2. Erityisesti monet sosiaali- ja terveysalalla toimivat mainitsivat elämän yllätyksellisyyden, oli kyse sitten ”kyllä”-vastauksista tai ”en pelkää”-vastauksista; heistä joka kymmenes nosti sen esiin ainoana tai ensimmäisenä perustelunaan. Diakonian työntekijöistäkin viisi prosenttia piti äkillisiä muutoksia varautumisen arvoisena, kun taas esimerkiksi alan opiskelijoista vain pari prosenttia.

”En halua etukäteen alkaa pelkäämään jotain, mistä en tiedä. Pyrin ennakoimaan tilanteet etukäteen ja olen toisaalta aika vähään tyytyväinen. Elämässä voi tietenkin tulla yllättäviä muutoksia, joita ei voi koskaan tietää. Kenelle tahansa voi sattua mitä tahansa. Haluan kuitenkin olla luottavainen tulevaisuutta kohtaan”. (diakoniatyöntekijä)

”En pelkää, mutta voihan elämä tuoda mitä vain yllätyksiä kelle hyvänsä ja silloin olisi hyvä, että olisi turvaverkko, mihin pudota!” (diakoniatyöntekijä)

Rakenteelliset tekijät ja luottamus

Juuri vastaajan oma asenne voi kääntää kohtuullisen hyvänkin nykytilanteen kielteiseksi tulevaisuuden tulkinnaiksi, jonka taustalla on usein epäluottamus hyvinvointivaltion kykyyn auttaa vaikeuksissa. Erityisesti epäluottamus julkiseen terveydenhuoltoon ja eläkkeiden riittävyyteen nousi vastauksissa selkeästi esiin. Diakoniatyöntekijä kiteyttää vastauksessaan yksilöllisten ja yhteiskunnallisten

tekijöiden yhteyden osuvasti: ”Ilman syyttävää sormeaa on todettava, että tasapainoinen ihminen tulee toimeen ja kokee elämänsä onnelliseksi vähemmällä kuin ihminen, joka tarvitsisi tukea riippuvuuksien ja jaksamisen kanssa. Haittana on se, että ko. ongelmien kanssa kamppaileva ihminen syyllistetään väärällä tavalla, ei ymmärretä tuen merkitystä toipumiseen, vaan vähennetään hoito-, tuki- ja ennaltaehkäisevän työn resursseja”. Ihmisten omien toimintamahdollisuuksien ja resurssien olennaisuus ja auttamisjärjestelmien rooli näiden toimintamahdollisuuksien tukemisessa korostuu siis jälleen.

”Kun jään eläkkeelle tai sairastun, tiedän, ettei yhteiskunta ole kykenevä auttamaan kaikissa tilanteissa. Ihmisellä pitäisi olla itsellä säästöjä ja koska palkkataso on niin huono, rahaa ei jää säästöön”. (diakoniatyöntekijä)

”Sain juuri arvion eläkkeeni suuruudesta ja kauhistuin sen pienuutta, aina pitäisi olla sen verran rahaa että tarvittaessa voi käyttää yksityisiä terveyspalveluja, yleiset terveyspalvelut eivät toimi. Ilman työterveys-huoltoa olisin myös itse ollut pulassa”. (diakoniatyöntekijä)

”Pelkään oman ja läheisteni terveyden puolesta. Perusterveydenhuolto on jo paikoin kärsinyt romahduksesta. Itsekään en ole aina saanut tarvittavaa hoitoa ja olen joutunut ostamaan hoidon itse. Opiskelijan tuloilla yksityissektorin tarjoamien terveydenhuolto- ja sairaanhoitopalvelujen pidempiaikainen käyttö on mahdotonta”. (opiskelija)

”Lasteni kohdalla olen huolissani hyvinvointivaltion (jos sitä on ollutkaan) täydellisestä romuttamisesta ja USA:n malliin menemisestä: ’tallaa ettet itse tule tallatuksi’. Poliittinen ilmapiiri on kovasti menossa kauemmas ja kauemmas yhteisvastuun ja heikommista huolehtimisen periaatteesta”. (sosiaali-alan ammattilainen)

Nämä vakavat tulevaisuuden huolet kertovat paitsi vastaajien epäluottamuksesta, myös heidän epäoikeudenmukaisuuskokemuksistaan ja -näkemyksistään. Ihmisten usko yhteiskunnan oikeudenmukaisuuteen on toisaalta jo itsessään tärkeä potentiaalisia toimintamahdollisuuksia vahvistava resurssi: ”Suomessa kuitenkin yleisesti asiat ovat hyvin. Meidän köyhät ovat hyvässä asemassa, että yhteiskunta huolehtii köyhistä. Köyhissä maissa (kehitysmaissa) asia on toisin.

Tässä on selkeä tasoero köyhyydestä puhuttaessa” (sosiaalialan ammattilainen).

Taulukko 1 tiivistää oikeudenmukaisuusulottuvuuden viestin varsin yksiselitteisesti.⁶

Taulukossa on kolme väitettä köyhyydestä poliittisena haasteena. Suomalaisen suuri enemmistö asettaa hallitukselle painavan ja pikaisen toimintavelvoitteen köyhyysongelman torjumiseksi, ja tämä tulos on hyvin vahva ja yksiselitteinen molemmissa kyselyissä. Eroja kyselyvastauksissa nousee esiin, kun pitää ottaa kantaa erityisesti talouspolitiikassa varsin laajalti levinneeseen uskomukseen ”kun maassa tapahtuu taloudellista kasvua, köyhyys katoaa automaattisesti itsestään”: suomalaisista 22 % oli Eurobarometrissä tätä mieltä, mutta teemavuoden kyselyssä vain 4 prosenttia uskoi väitteeseen. Käytännön kokemukset kertoivat mitä ilmeisimmin aivan toisenlaisesta kehityksestä. Toisaalta avainryhmävastaajat eivät kuitenkaan ole menettäneet uskoaan parempaan, sillä väite ”ei ole mitään järkeä yrittää kamppailla köyhyyttä vastaan, sitä tulee aina olemaan” sai heidän keskuudessaan huomattavasti vähemmän kannatusta kuin suomalaisilta keskimäärin (8 % / 27 %).

Erottelu itse valittujen vastaajapositiodien välillä ei niinkään syntynyt siinä, pitikö vastaaja köyhyyttä hallituksen asialistalle kuuluvana vai ei. Kaikkiaan yli 90 % piti köyhyyttä ongelmana, johon hallituksen tulee puuttua. Eurobarometrissä 2009 kysyttiin luottamusta keskeisiin yhteiskunnallisiin toimijoihin,

TAULUKKO 1. Kolme väitettä köyhyydestä poliittisena haasteena

	Avainryhmät 2010	Eurobarometri 2009
Köyhyys on ongelma, jolle hallituksen on tehtävä pikaisesti jotain		
Samaa mieltä	91 %	88 %
Eri mieltä	7 %	12 %
Köyhyys katoaa taloudellisen kasvun myötä		
Samaa mieltä	4 %	22 %
Eri mieltä	92 %	77 %
Köyhyyttä tulee aina olemaan		
Samaa mieltä	8 %	27 %
Eri mieltä	78 %	72 %

eivätkä tulokset mairitelleet päättäjiä. Myös omassa kyselyssämme avainryhmien vastaajat pitivät sekä Euroopan unionia että Suomen hallitusta köyhyiden vähentämistalkoissa varsin marginaalisina toimijoina, mikä on erityisesti jälkimmäisen osalta (kansallisen sosiaalipolitiikan rahoituksen keskeisenä operoijana) melko yllättävää: Jos jollakin, niin juuri hallituksella on valta tehdä köyhyyttä ja eriarvoisuutta vähentäviä poliittisia aloitteita ja viedä ne päätökseen.

Taustalla voi olla isompikin yhteiskunnallinen muutos. Martti Siisiäinen (2010) arvioi suomalaisten luottamuksen taustalla olevien tekijöiden muuttamista YLE:n haastattelussa seuraavasti: ”Ihan viime vuosina näyttäisi siltä, että Suomi on pudonnut alaspäin näissä kansainvälisissä vertailuissa. Hieman näyttää, että Suomi on vähän vajonnut alemmaksi, samaa tahtia kuin tietyt luottamuksen pilarit kuten hyvinvointivaltion perusratkaisut ja tietyt tasa-arvoisuuteen liittyvät tekijät. Hyvinvointivaltion rakenteita on purettu 90-luvun jälkeen, ei koko ajan dramaattisesti mutta vähitellen. Tämä liittyy myös viimeaikaiseen eriarvoisuuden kasvuun, ei ole enää itsestään selvä asia, että hyvinvointivaltio pitäisi ihmisestä huolta. Kollektiivinen tai sosiaalinen turvallisuus ja tunne siitä on heikentynyt”. Tämä näkemys saa vahvistusta aineistostamme.

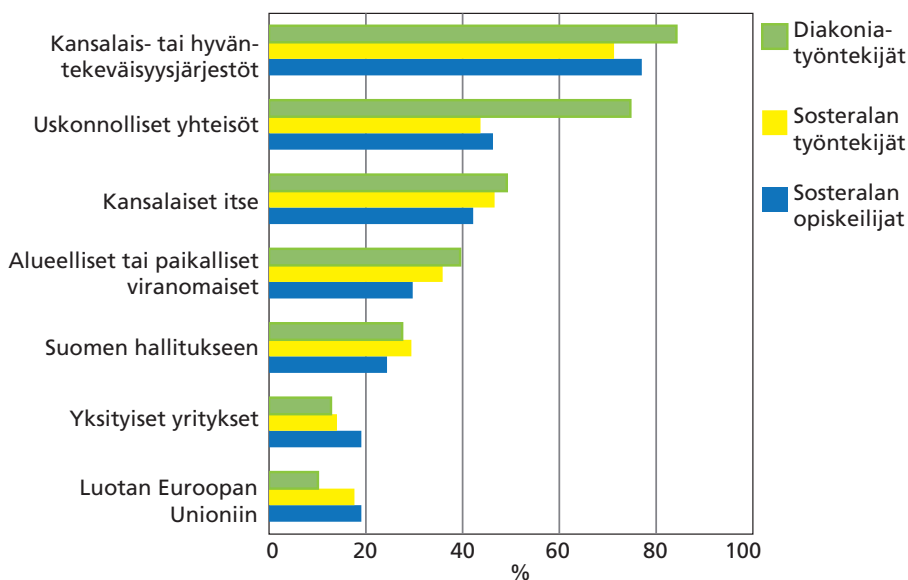
Yksittäisten kysymysten vastausjakaumat ovatkin melko ristiriitaisia: EU:n tekemisiin köyhyiden vähentämisessä luotetaan kaikkein vähiten, ja etenkin diakoniatyöntekijät eivät tunnu luottavan unioniin; vain joka kymmenes heistä piti sitä tässä suhteessa luottamuksen arvoisena. Sosiaalialan ammattilaisen vastaus kysymykseemme köyhyysteemavuoden merkityksestä kiteyttää paljon: ”Keksiikö EU mitään muuta kuin EU-ruokakassin (joka sekin on kai maatalouspolitiikan jatke...). Haittana on se, että jos vuosi ei mitenkään näy, luottamus EU:n järjestelmiin alenee – ja lisää taas etäisyyttä kansalaisten ja päättäjien välillä”.

Vahva luottamus kolmanteen sektoriin on jopa hiukan mystinen asia kun kyseessä ovat toimet köyhyiden vähentämiseksi. Sen voinee tulkita osin myös epäluottamuksen ilmaukseksi viime vuosina harjoitettua ja EU-vetoiseksi miellettyä sosiaali- ja terveyspolitiikkaa kohtaan. Toisaalta niin diakoniatyön kuin kansalaisjärjestöjenkin uskotaan kykenevän reagoivan nopeammin uudelleen hätään kuin lakeihin ja normeihin perustuvan kunnallisen sosiaalityön (Hiilamo 2010, 7). Järjestöjen ja yhdistysten rooli ihmisten oman elämän vaikutuskanavana poliittiseen päätöksentekoon on kuitenkin tutkimusten mukaan pienentynyt, ja ne ovat muuttuneet poliittisista enemmän harraste- ja kulttuurijärjestöiksi. Yhdistyksillä on ollut Suomessa tärkeämpi merkitys kuin muissa maissa, ja niiden poliittisen roolin heikentymisen myötä myös ihmisten luottamus vaikut-

tamismahdollisuuksiinsa heikkenee. (Siisiäinen 2010.) Tämä kehitys voi olla hyvinvointivaltion tulevaisuuden kannalta huolestuttavaa.

Luottamus kansalaisten omaan rooliin on sekini suurempaa kuin luottamus paikallisviranomaisiin, joiden merkitys kuitenkin vaikkapa sosiaali- ja terveyspalvelujen tarjoamisessa on käytännössä aivan keskeinen. Tässäkin yhteydessä voi epäillä, että vastaajien positiot vaikuttavat tilanearvioon, esimerkiksi palvelujen ulkoistamisen tulokset eivät vakuuta, pikemmin uhkaavat. Toisaalta juuri diakoniatyöntekijät sekä sosiaali- ja terveysalan työntekijät ovat itse paikallistoimijoita, jopa paikallisia viranomaisia, eli he ovat näköalapaikoilla. Kotiinpäin vetämisestä ei heitä ainakaan voi moittia! Kaikesta huolimatta yli kaksi kolmasosaa (68,8 %) vastaajista ei ”uskonut, että kunnallinen sosiaalipolitiikka keskittyy jatkossa lähinnä köyhien ja muiden marginaaliryhmien palveluihin” (kysymys 21), eikä vastaajaryhmien välillä ollut juurikaan eroja. Sosiaalibarometri on vuosittain toteutettava ilmapiirikysely, jossa joukko keskeisten hyvinvointivaltiollisten instituutioiden johtajia arvioi organisaatioidensa kykyä auttaa asiakkaitaan selviytymisessä. Barometrin mukaan vain noin kolmannes

Luotatko köyhyyden vähentämisessä seuraaviin toimijoihin?



KUVIO 5. Luottamus instituutioihin

sosiaalijohtajista, terveyskeskusjohtajista ja työ- ja elinkeinotoimistojen johtajista arvioi organisaationsa kykenevän kohentamaan asiakkaiden tilannetta hyvin tai melko hyvin. Asiakkaiden omia voimavaroja arvioi pystyvänsä vahvistamaan vain noin kolmannes sosiaalitoimistoista ja Kelan toimistoista, reilu neljännes te -toimistoista ja ainoastaan viidennes terveyskeskuksista. (Sosiaalibarometri 2012.)

Luottamuksen tunteeseen kuuluu läheisesti tunne osallisuudesta itseään koskevaan päätöksentekoon. Kysyimme asiaa hiukan yleisemmin eli vastaajien arviota mahdollisuuksistaan vaikuttaa asuinkuntansa päätöksentekoon. Sosiaali- ja terveysalan työntekijöistä noin joka neljäs ei osannut arvioida asiaa tai katsoi, ettei voi ”lainkaan” vaikuttaa asioihin kunnassaan. Diakoniatyöntekijöistä vain joka seitsemännellä oli yhtä skeptinen kuva omista vaikutusmahdollisuuksistaan. Usko tai asenne vaikuttamisen mahdollisuuksiin on tärkeä osa luottamusta ja köyhyydestä selviytymistä: ”Köyhä on ihminen jolta puuttuu myös vaikuttamis- mahdollisuus ja henkiset voimat. Jonkin hyödykkeen rajallinen saanti ei vielä tee ihmisestä köyhää” (diakoniatyöntekijä).

Pohdintaa

Olemme edellä kysyneet hyödyntämään vain pienen osan aineistostamme, mutta siitä huolimatta tutkimuksemme tulokset kertovat sosiaali- ja terveysalan nykyisten ja tulevien ammattilaisten köyhyysnäkemysten - ja sitä kautta myös koko köyhyysilmion – moniulotteisuudesta. Köyhyyttä onkin niin asiakastyössä kuin tutkimuksissa syytä lähestyä useiden eri näkökulmien kombinaationa, erilaisten yksilöllisten ja rakenteellisten tekijöiden kautta.

Vaikka sosiaali- ja terveysalan avainryhmille tehdyn kyselyn tulokset eroavat joissakin kohdissa koko väestölle tehdyn eurobarometrikyseleyn tuloksista, suurimmassa osassa kysymyksistä väestökyselyn ja avainryhmien kannat olivat hyvinkin samansuuntaiset. Tämä vahvistaa tutkimuksissa jo aiemmin todettua havaintoa siitä, että esimerkiksi sosiaalityöntekijöiden mielipiteet mukailevat selkeästi kyseisen maan kansalaisten mielipiteitä (ks. Blomberg ym. 2010). Epäilemättä tuloksiin saattoi vaikuttaa se, että avainryhmäkysely tehtiin avoimesti Euroopan köyhyyden ja syrjäytymisen torjunnan teemavuoden nimissä. Myös kyselyjen toteutustapa oli erilainen, eurobarometri toteutettiin postikyselynä ja avainryhmäkysely webropol-kyselynä.⁷

Selkeä ja huomionarvoinen ero kahden kyselyn vastausten välillä löytyy näkemyksissä siitä, nujertaako talouskasvu lopulta köyhyyden sekä siitä, onko

köyhyys väistämätön ilmiö yhteiskunnassa. ”Etulinjan” ihmiset, jotka näkevät työssään ja ehkä myös omassa arkielämässään köyhyyttä, ymmärtävät keskivertokansalaista enemmän ilmiön syitä ja seurauksia. Niinpä vain hyvin harva uskoo tässä talouskasvun voimaan, vaan näkee sosiaalipolitiikan tärkeyden. Samalla lohdullista on, että avainryhmät ovat keskivertoväestöä toiveikkaampia sen suhteen, että köyhyydelle on todella tehtävissä jotakin.

Tästä näkökulmasta on mielenkiintoista, että kun kysymykset köyhyyden uhasta tulevat henkilökohtaiselle tasolle, köyhyydeltä ja sen uhalta näyttävät parhaiten suojaavan yksilölliset ja henkilökohtaiset tekijät. Köyhyyden pelon taustalla puolestaan ovat useimmiten rakenteelliset tekijät; epäluottamus siihen, että apua ja tukea on tarvittaessa saatavilla. Turvallisuuden ja hyvinvoinnin kokemukseen liittyikin olennaisesti juuri luottamus asioiden järjestymiseen vaikeissakin tilanteissa ja yhtä lailla ajatus potentiaalisista resursseista kuin todellinen mahdollisuus käyttää niitä. Nämä tulokset vahvistavat näkemystä ihmisten ”kyvykkyksiä” ja toimintamahdollisuuksia turvaavien rakenteiden ja niihin luottamisen merkityksestä. Se, että sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaiset painottavat juuri yksilöllisiä ja henkilökohtaisia tekijöitä omaehtoisen köyhyyden torjumisen keinoina, ei voi olla vaikuttamatta heidän työhönsä. Syyistä tai toisesta vahvimmin juuri diakonian työntekijät painottivat vähiten rakenteellisia tekijöitä.

Onkin tärkeää, että auttamistyön ammattilaiset ja alalle opiskelijat ovat selvillä omista näkemyksistään ja pystyvät refleктоimaan niitä osana omaa työtään; tulostemme perusteella on siis helppo yhtyä Ulla Jokelan (2011) näkemykseen siitä, etteivät auttajien käsitykset köyhyydestä ja eriarvoisuudesta saisi sumentua. Olisikin tärkeää tutkia jatkossa esimerkiksi sitä, miten työntekijän omat käsitykset vaikuttavat häneen mahdollisuuksiinsa auttaa asiakasta; jos työntekijä ei itse usko järjestelmän kykyyn auttaa tarvitsevaa, kykeneekö hän itse auttamaan? Olisiko ammattilaisten nostettava rakenteellisia epäkohtia rohkeammin esiin ja miten luoda niin työntekijöille kuin heidän asiakkailleenkin todellisia toimintamahdollisuuksia yhteiskunnassa?

VIITTEET

- 1 Kirjoittajien lisäksi tähän kyselyyn ja koko teemavuoden suunnitteluun vaikuttivat sen koordinaattori Anna Keto-Tokoi ja tiedottaja Pia Okamo.
- 2 Kemi, Seinäjoki, Jyväskylä, Joensuu ja Vantaa
- 3 Alun perin saimme vastaukset vuoden 2010 syyskuun loppuun mennessä kaikkiaan 970 sosiaali- ja terveydenhuollon nykyiseltä ja tulevalta ammattilaiselta sekä joukolta muita köyhyyden ja sosiaalisen syrjäytymisen avainryhmien edustajalta. Kuntapäätäjien vastaushalukkuus jäi Kemiä lukuun ottamatta vaikeaksi, ja myös muiden vastaajien kuin varsinaisten ammattilaisten tai sellaisiksi opiskelevien valikoituminen osoittautui liian vaikeasti mukaan sovitettavaksi varsinaiseen tutkimusanalyysiin.
- 4 Toinen samalla tavalla vastaajia imponoinut kysymys liittyi Teemavuoden vieton yleiseen järkevyyteen. Molemmissa kysymykseen vastaamatta jättäneitä oli vain muutama ja avovastauksia tuli selvästi eniten.
- 5 Diakoniatyöntekijöistä 21,4 %, sosiaali- ja terveysalan työntekijöistä 28,6 % ja opiskelijoista 26,5 % ei perustellut kantaansa. Erikseen on vielä syytä korostaa, että vastaajien pyydettiin arvioivan asiaa nimenomaan omasta tilanteestaan käsin.
- 6 Faktorianalyysissa muodostuikin varsin selvä ulottuvuus, jonka voi nimetä ”oikeudenmukaisuus-faktoriksi”, jossa vahvoja latauksia saivat sellaiset muuttujat kuin ”hyvinvoinnin tasainen jakaminen” (.646) tai ”köyhyysongelma, jonka suhteen hallituksen pitäisi ryhtyä pikaisiin toimiin”(.599). Vastaavasti selvästi negatiiviset lataukset tällä faktorilla saivat sellaiset kysymykset kuin ”Kun maassa tapahtuu taloudellista kasvua, köyhyys katoaa automaattisesti itsestään” (-.534), ”Tuloerot ovat tarpeen taloudellisen kehityksen vuoksi”(-.518) ja ”Ei ole mitään järkeä yrittää kampailla köyhyyttä vastaan, sitä tulee aina olemaan” (-.345).
- 7 Vastaajiamme voi luonnehtia valikoituneeksi ja aktiiviseksi osaksi taustaryhmäänsä: ”Mitä aktiivisimmat tänään, sitä hyvinvointityöntekijät huomenna?”

KIRJALLISUUS

- Aikalainen (2012) <http://aikalainen.uta.fi/2012/03/12/koyhyys-pois-piilosta>
- Eurobarometri (2009): http://www.europarl.europa.eu/pdf/eurobarometre/2011/2011_04_01/consensus_conference_poverty_report_fi.pdf
- Hiilamo, Heikki (2010): Laman uhrien auttaminen diakoniatyössä 1990-luvulla. Diakonian tutkimus 1/2010. 7–26.
- Hiilamo, Heikki & Hänninen, Sakari (2009) Sosioekonomiset terveyserot ja huono-osaisuus Suomessa. Teoksessa Kinnunen, Kaisa (toim.) Sairas Köyhyys. Tutkimus sairauteen liittyvästä huono-osaisuudesta diakoniatyössä. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisu- ja 2009: 7. Hakapaino Oy, Helsinki 2009.
- Hänninen, Sakari & Jouko Karjalainen (2007): Pääsy kielletty. Stakes.
- Jokela, Ulla (2011): Diakoniatyön paikka ihmisten arjessa. Väitöskirja. Diakoniainmattikorkeakoulu.
- Juntunen Elina, Grönlund Henrietta, Hiilamo Heikki(2006): Viimeisellä luukulla. Tutkimus viimesijaisen sosiaaliturvan aukoista ja diakoniatyön kohdentumisesta. Kirkkohallituksen julkaisuja 2006:7.
- Juntunen, Elina (2011): Vain hätäapua?

- Taloudellinen avustaminen diakonia-työn professionaalisen itseymmärryksen ilmentäjänä. Väitöskirja. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2011:3.
- Kallio, Johanna 2013: Sosiaalityöntekijöiden, diakoniatyöntekijöiden ja etuuskäsittelijöiden näkemykset toimeentulotuen saajista. Diakonian tutkimus 1/2013, 39-65.
- Kinnunen, Kaisa, toim. (2009): Sairas köyhyys. Tutkimus sairauteen liittyvästä huono-osaisuudesta diakoniatyössä. Kirkkohallituksen julkaisuja 2009:7.
- Lipsky, Michael (1980): Street-level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services. Russell Sage Foundation
- Metsämuuronen, Jari (2004): Pienten aineistojen analyysi. Parametrittomien menetelmien perusteet ihmistieteissä. Metodologia- sarja 9. Gummerus, Jyväskylä.
- Oravasaari, Tomi (2011): Diakoniabarometri 2011. Power Point -esitys Diakoniatyöntekijöiden päivillä 21.0.2011. Oulussa
- Oravasaari, Tomi & Esko Ryökäs (2009): Diakoniabarometri 2009. Diakonian tutkimuksen seura.
- Tulonjakotilasto 2010. Tilastokeskus (www.stat.fi). Julkaistu: 25.1.2012.
- Palola ym. (2012): Stop köyhyys -teemavuosi köyhyyskeskustelun vauhdittajana (tulossa).
- Peura-Kapanen, Liisa, & Anu Rajas & Anna-Riitta Lehtinen (2010): Velkatunneli. Takuu-säätiön asiakkaiden selviytymiskokemuksista. Kuluttajatutkimuskeskuksen julkaisuja 3/2010.
- Pyykkö, Raija (2011): Hengellisen ja maallisen rajalla. Kamppailu seurakuntien diakoniatyöntekijöiden sosiaalisesta ja kulttuurisesta toimialueesta. Väitöskirja.
- Riihinen, Olavi (2011) Keskiluokkaistuva ja eriarvoistuva Suomi – hyvinvointivaltio koetuksella. Teoksessa Palola, Elina & Karjalainen, Vappu (toim.) Sosiaalipolitiikka – hukassa vai uuden jäljillä? Helsinki: THL, 103-145.
- Sen Amartya (1993): Capability, functioning and well being. Teoksessa> Sen Amartya, Nussbaum, Martha edit(The Quality of life.
- Sosiaalibarometri 2010, 2011, 2012. Sosiaali- ja terveysturvan keskusliitto. Helsinki.
- Sosiaaliportti (www.sosiaaliportti.fi).
- Siisiäinen, Martti (2010) Haastattelu Yle.fi- uutissivustolla otsikolla ”Suomalaisen luottamus on heikkenemässä”. YLE Uutiset / Helena Ala-Mettälä, julkaistu 17.6.2010.
- Yeung, Anne Birgitta (2006): Diakonia hyvinvointivaltion puolustajana? Terveisiä diakoniatyöntekijöiden perspektiivistä. Diakonian tutkimus 1/2006, 39-43
- Vaarama, Marja (2011): Prologi: Sosiaalipolitiikan nykytila. Teoksessa Palola, Elina & Karjalainen, Vappu (toim.) Sosiaalipolitiikka – hukassa vai uuden jäljillä? Helsinki: THL, 15-29.

Julkisen sektorin apulaiset, kansalaisyhteiskunnan talkoolaiset: Suomen evankelis-luterilaiset seurakunnat Euroopan sosiaalirahaston projekteissa

Väitöstilaisuuden (6.9.2013) lectio praecursoria

Sanna Lehtinen

Suomen evankelis-luterilaiset seurakunnat ovat osallistuneet Euroopan sosiaalirahaston rahoittamiin työttömyyden ja syrjäytymisen vastaisiin projekteihin vuodesta 1995 lähtien, jolloin Suomi liittyi Euroopan Unioniin. Tätä ennen hyvinvointivaltion kultakaudella 80-luvulla seurakunnissa kehitettiin erityistyömuotoja. Valtiokeskeinen ajattelu johti kuitenkin siihen, että virallisissa tilastoinneissa ja raporteissa seurakunnan osuus hyvinvoinnin tuottajana jätettiin usein mainitsematta. Julkisen talouden tiukentumisen myötä seurakunnista tuli kuitenkin myöhemmin osittain näiden erityistyömuotojensa johdosta paikallisille järjestöille ja kunnille tärkeitä yhteistyökumppaneita.

Suomalainen hyvinvointimalli on ainutlaatuinen. Se eroaa muista pohjoismaista yhteiskuntarakenteellisista, historiallisista ja poliittisista syistä. Mallia voidaan pitää Maalaisliiton ja sosiaalidemokraattien punamultayhteistyön tuloksena. Suomi poikkeaa muista pohjoismaista myös hieman (5 %) suppeammalla julkisella sektorillaan. Tätä saattaa osittain selittää kirkon hyvinvointirooli. Hyvinvointisektoriamme täydentää noin 1 400 diakoniatyöntekijää kun kunnallisia sosiaalityöntekijöitä maassamme on noin 3 400.

Kansalliset kontekstit ovatkin aina keskeisiä tarkasteltaessa uskonnollisten organisaatioiden kuten kirkkojen asemaa eurooppalaisissa yhteiskunnissa. Modernisaation, yhteiskunnan erilaistumisen, sekularisoitumisen sekä uskonnollisen kentän pluralisoitumisen myötä julkisten uskonnollisten organisaatioiden asema Euroopassa on muutoksessa. Modernisaation on väitetty vähentäneen uskonnollisten organisaatioiden vaikutusvaltaa, mutta toisaalta antavan enenevässä määrin niille julkista tilaa yhteiskunnallisten epäkohtien kritisointiin.

Euroopan sosiaalirahasto on osa Euroopan sosiaalista mallia, joka on integraation vaikutuksesta muutoksessa. Toissijaisen toimivaltansa kautta, EU on ottanut integraatioprosessin seurauksena, toimivaltaansa yhä enenevässä määrin sosiaalisia kysymyksiä.

Toisin kuin meillä Suomessa on totuttu, EU:ssa sosiaali- ja työvoimapolitiikka

ovat yhteen kietoutuneita politiikka-alueita. ESR-säädäntö edellyttää, että sen rahoittamat projektit ovat linjassa Euroopan työllisyysstrategian kanssa. EU:n työllisyysstrategian legitimoijana ESR:llä onkin merkittävä poliittinen ulottuvuus aina paikallistasolle saakka. Suomi sai Euroopan sosiaalirahastolta ensimmäisellä ohjelmakaudella 589 miljoonaa euroa ja toisella ohjelmakaudella 873 miljoonaa euroa ohjelmien toteutukseen.

EU:n sosiaalisessa mallissa ongelmaksi ovat nousseet jäsenvaltioiden erilaiset toimintamallit ja -tasot sosiaalilainsäädännössä ja -säätelystä. Eri maiden sosiaalipoliittisia järjestelmiä pyritäänkin yhtenäistämään. Integraatio, jota kirkotkin ovat sitoutuneet tukemaan, merkitsee toisille jäsenmaille sosiaaliturvatason ja -säädösten väljentymistä, kun taas toiset jäsenvaltiot pelkäävät kalliin ja raskaan sosiaaliturvan rakentamista. Kirkkojen hyvinvointirooli onkin monessa EU-maassa nyt murroksessa.

ESR-projekteissa kohderyhminä ovat syrjäytyneet tai syrjäytymisvaarassa olevat kansalaiset. Suurin syrjäytymisriski EU-kansalaisten keskuudessa on työttömyys. EU painottaa jäsenmaidensa moraalista velvollisuutta edistää kansalaisten integroitumista työmarkkinoihin.

Vuonna 1999 ratifioitu Amsterdamin sopimus, joka on yksi EU:n perussopimuksista, määrittelee korkean työllisyysasteen yhteiseksi eduksi. Myös Suomen perustuslain 2 luvun 18 § mukaan julkisen vallan on edistettävä työllisyyttä ja pyrittävä turvaamaan jokaiselle oikeus työhön.

Useissa EU-maissa työpaikka onkin edellytys koko perheen sosiaaliturvalle kuten terveydenhuollolle. Meillä Suomessa sosiaaliturvajärjestelmän perusrakenne on pyritty säilyttämään. Painopiste on kuitenkin muuttunut niin, että työn ensisijaisuus on korostunut. Sosiaaliturvaa tarkastellaan yhä enenevässä määrin osana EU-jäsenvaltioiden välillä tapahtuvaa koheesiota. Sosiaali- ja terveystalouden ulkoistamiset, yksityisen sektorin kasvu julkisen sektorin kustannuksella sekä työsuhteisiin sidotut terveystaloudelliset palvelut ovat lisänneet kansalaisten välistä eriarvoisuutta. Näiltä osin suomalainen hyvinvointimalli on irtaantumassa pohjoismaisesta hyvinvointimallista ja siirtymässä kohti keskieuropalaista hyvinvointiregiimiä. Nämä muutokset, kansalaisten eriarvoistuminen ja hyvinvointipluralismin lisääntyminen luovat toiminnallisia ja taloudellisia paineita erityisesti paikallisille toimijoille, myös seurakunnille.

Kirkkojärjestyksen 4 § 3 momentissa sanotaan, että seurakunnan ja sen jäsenen tulee harjoittaa diakoniaa, jonka tarkoituksena on kristilliseen rakkauteen perustuva avun antaminen erityisesti niille, joiden hätä on suurin ja joita ei

muulla tavoin auteta.

Seurakuntadiakonian on nähty täydentävän yhteiskunnan sosiaalisen työn aukkoja ja puutteita. Yleisesti kirkon piirissä vallalla onkin käsitys, että diakonisten sosiaalisten tehtävien päävastuu olisi yhteiskunnalla, valtiolla ja kunnilla. Tämä ei ollut reformaation alkuperäinen ajatus. Reformaation omaksuneilla paikkakunnilla ihmisten aineellisten ja henkisten tarpeiden huolehtiminen oli paikallisyhteisön vastuulla. Yhteisön tehtävä sisälsi sekä hengellisen että aineellisen ulottuvuuden. Seurakuntadiakonian lähtökohta onkin tässä paikallisessa yhteisöllisyydessä. Myös diakonian teologiaa tutkinut Antti Raunio korostaa diakoniassa teorian ja käytännön yhdistämistä ja perustaa ajatuksensa Lutherin yhteisölliseen malliin.

Tutkimustulosten mukaan osallistuminen ESR-projekteihin nosti seurakunnat näkyväksi osaksi ylikansallista EU-rahoitusjärjestelmää ja paikallista yhteisötaloutta. Yhteisötalous on käsite, jota käytetään eurooppalaisissa yhteyksissä määrittelemään taloudellista toimintaa, jonka tavoitteena on demokraattisen yhteistyön avulla edistää jäsenen ja ympäröivän yhteisön sosiaalisesti ja taloudellisesti kestävää hyvinvointia. Vaikka EU:ssa kirkot ovat osa yhteisötaloutta, suomalaisessa yhteisötalouden tutkimuksessa maan kattavana verkostona Suomen ev.lut. kirkko ja sen harjoittama diakoniatyö on jätetty yhteisötalouden määrittelyn ja tutkimusten ulkopuolelle. Tämä on ehkä osin johtunut kirkon julkisoikeudellisesta asemasta, vaikka ESR-projektityhteistyössä ja seurakuntadiakoniassa seurakunta näyttää tutkimustulosten mukaan yhä enenevässä määrin asemoituvan julkisen ja kolmannen sektorin välimaastoon.

Seurakuntia kaivattiin ESR-projektityhteistyössä tutkimustulosten mukaan yhteistyökumppaneiksi erityisesti vaikeiden sosiaalisten ongelmien osalta, silloin kun julkiset resurssit olivat vähissä tai vähentymässä. Seurakunnan yhteisötaloudellisesta merkityksestä kertovat myös ESR-projektityhteistyön jatkosuunnitelmina seurakunnille esitetyt toiveet projektitoiminnan jatkamisesta osana sen omaa toimintaa.

Seurakunta osallistui ja näkyi ESR-projektityhteistyössä myös yhteisösosiaalisena verkostotoimijana. Yhteisösosiaalityön juuret ovat anglosaksisessa sosiaalityössä, joka yleistyi 1980-luvun alussa samanaikaisesti uuden julkisjohtamisen (*New Public Management*) myötä. Tyypillistä yhteisösosiaalityössä on, että se lähtee liikkeelle paikallisista voimavaroista. Yhteisösosiaalityö on Suomessa osittain kolmannen sektorin toimijoiden toteuttamaa. Yhteisösosiaalityössä keskeistä on varhaisen väliintulon mahdollistaminen, epävirallisten

verkostojen kehittäminen ja tätä kautta palvelujen tehostaminen paikallistasolla. ESR-projekteissa näitä paikallisia sosiaalisia voimavaroja pyrittiin vahvistamaan EU-rahoituksen turvin.

Suomessa myös valtio on puitelainsäädännön ja -ohjauksen nojalla siirtänyt sosiaalista vastuuta enenevässä määrin paikalliselle tasolle eli kunnille. Kunnat taas ovat jakaneet kolmannelle sektorille hyvinvointivastuuta erityisesti huono-osaisista. Kunnilla on myös yleis- ja yhteensovittamisvastuu, mikä merkitsee, että ne ovat velvoitettuja toimimaan yhdessä muiden paikkakunnan toimijoiden kanssa muun muassa kotouttamistoimenpiteissä. Osa tutkimuksen kohteena olevista ESR-projekteista olivatkin kartoitettavia. Projektien puitteissa pyrittiin jakamaan sosiaalista vastuuta uudelleen ja karsimaan päällekkäisyyksiä. ESR-projekteissa seurakuntadiakonialle pyrittiin siirtämään hyvinvointivastuuta ja sosiaalista palvelutoimintaa. Ilmiö kytkeytyy kommunitaristisiin pyrkimyksiin lisätä lähiyhteisöjen vastikkeetonta vastuuta.

Seurakunnat pyrkivät projekteissa tarjoamaan työelämän ulkopuolella oleville kuntalaisille yhteisöllisyyttä ja toimintaa. Seurakunnan työntekijät näkivät projektiverkostoissa erityiseksi velvollisuudekseen ihmisen kokonaisvaltaisen kohtaamisen ja inhimillisen näkökulman esillä pitämisen. Projektiverkostoihin poimittiin kohdennetusti seurakunnan eri työmuotoja kunkin projektin tarpeen mukaan. Seurakunnat toimivatkin projektiyhteistyössä myös sosiaalisina laboratorioina ja innovoijina. Olemassa olevaan ongelmaan löydettiin ratkaisu verkostoitumalla uudella tavalla, löytämällä uusi työskentelymalli tai kehittämällä kokonaan uudenlainen toiminto.

Projekteissa mukanaoloa seurakunnat eivät useinkaan tuoneet aktiivisesti esille. Yksi peruste sille, etteivät seurakunnat mainostaneet sosiaalista työtään paikallisissa medioissa, oli halu auttaa ihmisiä kriisitilanteissa ilman julkista häpeää ja leimaa. Myös resurssien rajallisuus asetti esteitä tiedottamiselle.

Arvot toimivat poliittisen toiminnan ja päätösten taustalla. Kirkkojen rooli politiikan tutkimuksessa on pääsääntöisesti sivuutettu sekularisaatioteesin mukaisesti. Poliitiikan tutkimus on kuitenkin alkanut kiinnostua uskonnoista ja uskonnollisista organisaatioista myös poliittisina vaikuttajina. ESR-projektiyhteistyössä seurakunnat toimivat ja olivat osa poliittista prosessia legitimoiden ja tukien toimintaa, jolla oli poliittisia funktioita. Sosiaalipolitiikan muutokset heijastuvat myös seurakuntien toimintaympäristöön ja projektiyhteistyössä ne näyttävät tutkimustulosten valossa kantavan vastuuta erityisesti syrjäytymisvaarassa olevista tai syrjäytyneistä.

Kirkkoa ja sen seurakuntia voidaan pitää parapoliittisina toimijoina, koska ne voivat suunnata satunnaisesti, omista intresseistään käsin huomiota poliittisiin asioihin. Erona parapoliittisten ja poliittisten organisaatioiden välillä on, että johtajien ja jäsenten välinen suhde parapoliittisissa ryhmissä on usein heikompi kuin poliittisissa. Kuitenkin poliittisten ja parapoliittisten ryhmien välillä on linkkejä, joiden avulla parapoliittisia ryhmiä voidaan mobilisoida kollektiivisiin poliittisiin aktiviteetteihin. ESR-projektityhteistyö osoitti, että parapoliittisena organisaationa seurakuntia voi mobilisoida sekä kollektiivisiin että spesifisti kohdistettuihin poliittisiin toimenpiteisiin esimerkiksi työttömyystyöhön.

Seurakunnat olivat ESR-projekteissa tutkimustulosten mukaan osa poliittisia mahdollisuusrakenteita, joita voidaan kytkeä poliittisten päämäärien toteuttajaksi, legitimoijaksi ja tukijoiksi. ESR-yhteistyöprojekteissa paikallinen seurakunta on siis osa EU:n sosiaalista ulottuvuutta.

Kansalaisyhteiskuntaan kuuluvasta kolmannesta sektorista, johon kirkkokin kuuluu, on tullut vahvempi osa hyvinvointiyhteiskuntaa. Kolmannen sektorin toivotaan hoitavan ne tehtävät, joita markkinat tai julkinen sektori eivät halua tai joita niillä ei ole mahdollisuuksia hoitaa. Uskonnollisen organisaation hyvinvointirooli tukee potentiaalisesti muiden instituutioiden tehtäviä modernissa yhteiskunnassa. ESR-projektityhteistyössä yhteistyön potentiaalisuus aktivoitui sekä seurakuntien sisäisistä että ulkoisista tarpeista. Tutkimustulokset osoittivat, että ESR-projektityhteistyössä pääpainona sille, että yhteistyö aktualisoitui, olivat organisaatioiden ulkoiset syyt, yhteiskunnallinen muutos ja sen mukanaan tuomien uusien toiminta- ja vaikuttamismahdollisuuksien aukeaminen.

Suomessa valtion ja kirkon paikallistason organisaatioiden, kunnan ja seurakunnan, funktionaalinen erikoistuminen näyttää tutkimustulosten valossa jääneen toteutumatta sosiaalipolitiikan osalta. Kirkon sisällä tapahtunut erikoistuminen ja modernisaatio ovat johtaneet siihen, että niin kuntien ja valtion kuin seurakuntienkin työstä löytyy samankaltaista osaamista, joiden infrastruktuuria, sosiaalisia ja taloudellisia resursseja ESR-projekteissa pyrittiin yhdistämään, jos ei pysyvästi niin ainakin kokeiluluontoisesti.

EU:ssa eri ideologiat ja periaatteet etsivät paikkaansa aiheuttaen ristiriitoja paikallisessa käytännön toiminnassa. Ylätason instituutioiden differentaatio sekä neutraaliuden vaatimus suhteessa eri uskontoihin aiheutti tutkimustulosten mukaan jännitteitä paikallistasolla, jossa yhteistyö oli tiivistä uskonnollisten ja sekulaarien toimijoiden välillä. Kun seurakunnat toimivat resurssioijina ja

välittävinä organisaatioina, kysymys uskonnosta pyrittiin pitämään yhteistyön ulkopuolella ja se harvoin aktualistui tai nousi näkyvästi esiin. Vuorovaikutus seurakunnan ja muiden alueellisten toimijoiden välillä perustui tutkimustulosten mukaan enemmänkin alueen toimijoita yhdistävien sekulaarien ja taloudellisten intressien ympärille kuin organisaatioiden erilaisuuden tiedostamiselle.

Vaikka projektiyhteistyössä oli mukana uskonnollinen organisaatio, uskonto oli projekteissa pääsääntöisesti näkymätöntä, implisiittistä. Kuitenkaan sen läsnäoloa ei kiistetty. Projektipäälliköt tiedostivat, että seurakunnan motivaatio toimia sosiaalisissa tehtävissä kumpusi uskonnon moraalista ja opillisesta dimensiosta. Kirkko on myös omista strategioissaan nostanut esiin ja muotoillut omaa diakonian teologiaansa, jossa se profiloituu heikoimpien puolustajana. Seurakuntien ESR-projektiyhteistyössä uskonto ja diakonian teologia näyttivät kuitenkin supistuvan yksityiseksi, vapaaehtoiseksi ja yksittäisistä työntekijöistä riippuviksi asioiksi.

Projekteissa oli myös havaittavissa uskonnollisen organisaation sisäistä sekularisaatiota. Tästä kertoi seurakunnan toiminnan adaptaatio paikallisiin tarpeisiin, omien työmuotojen muokkaaminen projektien tarpeiden mukaiseksi sekä haastateltujen seurakunnan työntekijöiden näkemykset siitä, ettei uskonto saanut näkyä projektiyhteistyössä. Diakoniatyö ei aina ole pystynyt näkyvästi toteuttamaan kuntien kanssa harjoittamassaan yhteistyössä uskonnollista tehtäväänsä.

Sopimukset ja sopimuksellisuus, näyttävät tutkimustulosten valossa määrittelevän yhä enenevässä määrin paikallista yhteistyötä. Sopimuksellisuus mahdollisti tiettyjen toimintamuotojen valikoimisen yhteistyön piiriin ja muiden ulottuvuuksien rajaamisen niiden ulkopuolelle. Sopimuksellisuuden avulla seurakuntien resurssit sekä sen erityistyömuodot sidottiin osaksi hyvinvointi-sektoria, mutta ilman uskontoa.

Vaikka seurakuntadiakonian itseymmärrys yhteisöllisestä näkökulmasta ja ESR-projektitoimintaan osallistuminen oli luterilaisen yhteisöllisyys-ajattelun mukaista, diakonian teologian reflektointi näytti projekteissa jäävän taka-alalle. Tulosten mukaan seurakunta sopeutui yhteiskunnalliseen muutokseen ja sopeutti toimintaansa ESR-projektiyhteistyössä yhteensopivaksi sekulaarien toimijoiden kanssa. Sen asemaa ei selitä ESR-hankkeissa niinkään sen keskeinen asema sosiaalityössä, kuten monissa muissa EU-jäsenvaltioissa kristillisten järjestöjen osalta on, vaan valtionkirkollinen konteksti, julkisoikeudellinen asema sekä

kunnan työtä tukeva rooli sosiaalisella, kulttuurisella, tiedollisella ja paikallis-asiantuntemukseen perustuvalla panoksella.

Vaikka uskonnolliset organisaatiot ja uskonto konstruktivististen, vallalla olevien yhteiskuntateorioiden valossa näyttävät eriytyneiltä ja näkymättömiltä taustavaikuttajilta, uskonnon julkisuuden ja yksityisyyden välillä käydään jatkuvaa neuvottelua ajassa ja paikassa tapauskohtaisesti. Uskonnon ja uskonnollisten organisaatioiden näkymättömyys johtuu osittain uskonnollisten ulottuvuuksien mittaamisen vaikeudesta sekä neutraalisuusperiaatteen korostamisesta. Vaikka EU tunnustaa kirkkojen erityistehtävän ja identiteetin, käytännön yhteistyössä kuten paikallistason ESR-projektien sopimuksissa ja sopimuksellisuudessa uskonnollinen ulottuvuus jäi usein näkymättömäksi. Uskonnollisten organisaatioiden sosiaalista koheesiota edistävänä pidettyjen rituaalien sijaan, tutkimustulokset osoittivat, että yhteisöllinen toiminta ja toiminnallisuus olivat niitä sosiaalista koheesiota lisääviä tekijöitä, minkä vuoksi yhteistyötä seurakuntien kanssa pidettiin tärkeänä. Hyvinvointitutkimukset, joiden yksi näkökulma on sosiaalisen koheesion tarkastelu, ovat kuitenkin usein sivuuttaneet kirkkojen ja paikallisen seurakuntadiakonian roolin hyvinvoinnin tuottajana.

Tutkimustulokset nostivat esiin myös, että seurakuntaa toivottiin yhteistyöhön mukaan sen arvojen vuoksi. Uskonnolliset organisaatiot ja uskonnolliset järjestelmät eivät ole puhtaasti normatiivisia, vaan perustuvat periaatteille (kuten Raamatun kymmenen käskyä). Näitä uskonnollisia periaatteita tulkitaan eri kulttuurisissa ja kansallisissa konteksteissa. EU:n myötä myös yhteiskuntajärjestelmän perustana oleva oikeusjärjestelmä on Suomessa viime vuosina saanut normijärjestelmän ulkopuolisia vaikutteita erilaisten oikeusperiaatteiden myötä. Oikeusperiaatteet antavat hallinnollisille ratkaisuille suunnan, eivät niinkään enää määrää yksityiskohtaisesti niiden sisällöistä. Tutkimustulokset johtivatkin pohtimaan, sitä, miten erilaiset periaatteet näyttävät lähentävän yhteiskunnan eri osajärjestelmiä toisiinsa. Periaatteiden käyttö luo tilaa myös arvoille. Juuri arvot nähtiin julkisen hallinnon projektiyhteistyössä seurakuntien vahvuutena.

Tutkimustulokset osoittavat, että uskonnolliset organisaatiot toimivat niin talouden, paikallisen sosiaalityön kuin politiikan konteksteissa. Seurakunnat ovat tärkeitä paikallista yhteisöllisyyttä ja sosiaalista koheesioita edistäviä hyvinvointitoimijoita, joiden merkitys tulisi paremmin tunnistaa, tunnustaa ja tehdä näkyväksi suomalaisessa yhteiskunnassa.

Kohtuuttomuus hyvinvointivaltion sosiaaliturvassa

Anna Metteri

Hyvinvointivaltion lupaukset, kohtuuttomat tapaukset ja sosiaalityö. Acta Universitatis Tamperensis 1778. Tampere: University Press. 2012. 289 s.

Anna Metteri tutkii väitöskirjassaan suomalaisen hyvinvointivaltion sosiaaliturvalupausta ja sen peittämistä.¹ Sillä hän tarkoittaa yksilöllisen ihmisen joutumista kohtuuttomaan tilanteeseen sosiaaliturvan romahtaessa hänen kohdallaan. Arkisena käsitteenä kohtuuttomuus on tuttu: jokainen on joskus kokenut joutuneensa jollain elämänalueella kohtuuttomaan tilanteeseen. Metterin tutkimuksessa kiinnostavaa on se, miten hän osoittaa kohtuuttomuuden kokemukselle vastaavuuden etuus- ja palvelujärjestelmän käytännöissä ja ehdoissa. Tarkasteltavana on terveysosiaalityöntekijöiden vuosina 1998 ja 2000 kokoamat 303 tapausta, jotka työntekijä ja asiakas ovat yhdessä määritelleet kohtuuttomiksi.

Puretuessaan sosiaaliturvajärjestelmän puutteisiin ja ongelmiin Metteri tavoittaa makrotason poliittis-hallinnollisten ratkaisujen ja arkielämän tason ristiriitaisuuksia, jotka ilmenevät epäoikeudenmukaisuuksina. Tutkimuksessa on ansiokasta paitsi kohtuuttomuuden käsitteellistäminen empiirisen aineiston avulla myös sen tallentama 1990-luvun puolivälistä alkanut historiallinen vaihe, jossa Suomen sosiaalipolitiikka alkaa irrota aikaisemmasta hyvinvointivaltiollisesta pohjastaan.

Sosiaaliturvajärjestelmän ohella Metterin toisena tarkastelumaisemana on sosiaalityö, joka Pohjoismaissa on kiinnittynyt sosiaaliturvan järjestelmään. Sosiaalityöllä on kuitenkin myös kansainvälinen, käsitteellis-ammattillinen historia ja toimintaympäristö, missä sosiaalityö on määritellyt omaa ammattietiikkaansa ja asemaansa ihmisoikeustyönä. Metterin tutkimus kohdentuu niihin ristiriitoihin, joita sosiaalityön hyvinvointivaltiollisuus ja ammatin eettiset sitoumukset tuottavat. Tutkimuksen esiintuoma kritiikki on paikoin ankaraa, mutta arvioni

Arvio perustuu kirjasta antamaani vastaväittäjän lausuntoon.

mukaan tervetullutta sosiaalityön koulutuksen ja kehittämisen tarpeisiin.

Hyvinvointivaltion kansalaisella ja asukkaalla on sekä oikeus että lupa odottaa sosiaaliturvajärjestelmältä paitsi konkreettista apua myös sitä, että hänet tunnustetaan ihmisarvoa osakseen saavaksi ihmiseksi. Metteri yhdistää tutkimuksessaan eettisen ja konkreettisen tapaustarkastelun. Tutkimus onnistuu näyttämään kohtuuttomuuden yleisen luonteen sen monia erityisiä puolia häivyttämättä. Käytännönläheisyys ja sensitiivinen lähestymistapa nostavat tutkimuksen arvoa. Aineiston hankkimisesta on kulunut aikaa (1998 ja 2000), mutta se ei ole vanhentunut kohtuuttomuus-ilmiön tutkimuksen näkökulmasta. Kohtuuttomuudet ovat läsnä sosiaalipoliittisissa uudistuskeskusteluissa myös vuonna 2013.

Tutkimuksen keskeisen annin Metteri kokoaa nelikentäksi (s. 237), jonka akselit ovat persoonien välinen ja yhteiskunnallinen tunnustussuhde. Persoonien välinen tunnustussuhde muodostuu, kun sosiaaliturva-ammattilaiset ottavat huomioon ihmisen itsemäärittelyn tilanteestaan sekä hänen ainutlaatuisuutensa ja yksilöllisyytensä. Yhteiskunnallinen tunnustussuhde tarkoittaa sosiaalisten ja taloudellisten oikeuksien toteutumista ihmisen tilanteen mukaisesti. Jos molemmat tunnustussuhteet toimivat ja vastaavat toisiaan, lainsäätäjän tarkoittama sosiaaliturva toteutuu asiakassuhteissa ja niin työntekijät kuin asiakkaatkin saavat ja voivat kokea arvostusta. He löytävät yhdessä toimintamahdollisuuksia vaikeiden tilanteiden ratkaisemiseksi. Jos tunnustussuhteet eivät kohtaa asiakastilanteessa, seurauksena saattaa pahimmillaan olla sosiaalinen hylkääminen. Nelikenttään jäsenyivät välimuodot ovat eräänlaisia kompromisseja, joita molempia sosiaalityöntekijä voi toiminnallaan ja harkintavallallaan käsitellä suuntaan tai toiseen. Nelikentästä löytyy virittäviä aineksia sosiaalityön modernisoimiseen uuden hallinnan sosiaalipolitiikan oloissa. Arvioni on, että tunnustussuhteet ja niiden toteutuminen voisivat olla sosiaalityön ja diakoniatyön tutkimuksen yhteinen kohde.

Sosiaalityöntekijät voisivat Metterin mukaan tehdä melko paljon silloinkin, kun yhteiskunnallinen tunnustussuhde ei toimi. Vaikka siirtymää sosiaaliturvan viimesijaisuuteen on tapahtunut, hyvinvointivaltiolliset lupaukset ovat lakien tasolla edelleen voimassa. Sosiaalista hylkäämistä näyttäisi tapahtuvan alemmalla sääntö- ja käytäntötasolla. Silloin kysymys on työkäytännöistä ja niiden korjaamisesta. Tutkimus tuo monella tavalla esiin sosiaaliturvaohjauksen ja -neuvonnan heikon aseman nykyisessä lainsäädännössä ja vallitsevissa työkäytännöissä.

Arvioni mukaan Metterin tutkimuksella on sovellusarvoa sosiaaliturvan nykyisissä uudistuskeskusteluissa. Tutkimus perustelee tavoitetta, jonka mukaan hyvinvointipalveluissa voitaisiin purkaa tiukkoja sektorirajoja ja rakentaa rajakiistoista vapaata yhteistyötä. Silloin ammattikunnat ja eri toimijat voisivat asettaa yhteiseksi tavoitteeksi ihmisen/asiakkaan palvelun siten, että hän saisi ajoissa tarkoituksenmukaista ja parhaassa tapauksessa ehkäisevää apua ongelmiinsa, ilman että hän joutuu kokemaan itsensä epäonnistuneeksi ja nöyryytetyksi.

Pirkko-Liisa Rauhala

Osallisuuden voimauttavat käytännöt

Margaret Ledwith & Jane Springett

Participatory practice: Community-based Action for Transformative Change. Bristol: The Polity Press. 2010. 252 s.

Diakonian tutkimuksen ja kehittämisen alueilla on viime vuosina alettu yhä vahvemmin korostaa osallisuuden ja valtaistumisen (empowerment) näkökulmia. Siksi haluan nostaa esille Margareth Ledwithin ja Jane Springettin teoksen, jossa kuvataan osallisuutta tukevia käytäntöjä ja niiden merkitystä paikallisten yhteisöjen kehittämisessä. Kirjoittajien mukaan osallisuutta tukevat käytännöt eivät ole niinkään tietty menetelmä vaan enemmänkin muutokseen johtava ajattelutapa tai jopa elämäntapa. Muutos ei tapahdu jossakin muualla tai joillekin muille, vaan se alkaa meistä itsestämme, kun uskaltaudumme kyseenalaistamaan itsestään selvinä pitämiämme käytäntöjä ja kohtaamaan elämän avoimena erilaisille mahdollisuuksille.

Osallisuuden kehittämisen lähtökohdat

Ledwith ja Springett tarkoittavat osallisuutta tukevilla käytännöillä ihmisten yhteistoiminnallista osallistumista yhteisöjensä kehittämiseen sosiaalisen muutoksen aikaansaamiseksi. Toiminnan lähtökohtina ovat ihmisen arvokkuus, keskinäinen kunnioitus, luottamus, vastavuoroisuus ja yhteistyö. Osallisuuden toteutuminen edellyttää, että jokaisella on mahdollisuus tuoda äänensä kuuluviin ja vaikuttaa oman yhteisönsä päätöksentekoon ja itseään koskeviin asioihin. Tällöin tarvitaan sekä osallisuuden henkistä tilaa että konkreettisia paikkoja, joissa asioista voidaan keskustella ja olla eri mieltä - ja etsiä niihin yhdessä uusia ratkaisuja.

On helppo nähdä osallisuuden käytäntöjen kehittämistarve tilanteissa, joissa epädemokraattinen vallankäyttö ja erilaiset sorron mekanismit ovat nähtävissä. Sen sijaan pidämme länsimaista maailmankatsomusta periaatteessa tasa-arvoisena ja jokaiselle osallisuuden mahdollisuuksia tarjoavana. Kuitenkin kriittisesti tarkastelemalla voimme nähdä yhteiskunnassamme, kirkossamme ja muissa yhteisöissämme yksilöitä ja eri ryhmiä alistavia käytäntöjä, jotka ovat sidoksissa monimutkaisiin vallankäytön rakenteisiin, hierarkiaan ja kontrollin tarpeeseen. Omien ajattelu- ja toimintatapojen kriittinen tarkastelu koetaan usein vaikeaksi

hallinnon ja ammattilaisten tasolla, mutta ei se ole helppoa yhteisöissä elävien ihmisten parissakaan. Ihmiset ovat sopeutuneet ja alistuneet osaansa, jolloin muutokseen lähteminen vaatii tilanteen tiedostamista. Yhteisön muutoksessa on tärkeää se, että ei rakenneta ylhäältä alaspäin suuntautuvia kehittämistoimia, vaan lähdetään liikkeelle ihmisten arjen kysymyksistä ja tuetaan heidän omaa toimintaansa asioiden muuttamiseksi.

Tarinat, dialogi ja kriittinen reflektio osallisuutta tukevinä menetelminä

Kirjassa esitetään keskeisinä osallisuutta tukevien käytäntöjen menetelminä tarinat, dialogi ja kriittinen reflektio. Ihmisten jokapäiväisiä kokemuksia kuvaavien tarinoiden kuuntelemisen kautta päästään sisälle heidän tapaansa nähdä maailma ja olla subjektina omassa elämässään. Dialogi ymmärretään yhteisen tiedon ja merkitysten luomisena sellaisessa vuorovaikutuksessa, jossa kunnioitetaan erilaisia tapoja nähdä todellisuutta. Tarinat ja dialogi avaavat tietä todellisuuden kriittiselle arvioinnille, joka tekee näkyväksi sen, miten omaksumamme säännöt ja itsestäänselvyyksinä pitämämme toimintatavat saattavat sisältää epätasa-arvon ja epäoikeudenmukaisuuden elementtejä. Kriittinen reflektio edellyttää avoimuutta uusille, vaihtoehtoisille tulkinnoille ja muutoksen mahdollisuuksien näkemiselle.

Kirja tarjoaa konkreettisia ohjeita tarinoiden kuuntelemiseen sekä dialogisen vuorovaikutuksen ja kriittisen reflektion tukemiseen. Kirjoittajat nostavat esille tavanomaisten yhteisöllisten keskustelumenetelmien lisäksi erilaiset taiteen käyttöön liittyvät luovat toimintatavat, jotka koskettavat älyllisen ja sosiaalisen tason lisäksi myös emotionaalista, kehollista ja spirituaalista tasoa. Pelkkä kriittinen ajattelu ei kuitenkaan riitä, vaan tiedostamisen on johdettava toimintaan. Todellisuuden tiedostaminen kiinnittyy sellaiseen käytännön toimintatapojen uudistamiseen, jossa osallisuus ja valtaistuminen vahvistuvat yhteisöllisen toiminnan kautta.

Askeleet kohti muuttuvia käytäntöjä

Ajatustensa yhteenvetona kirjoittajat esittävät kolme askelta, joiden kautta voidaan päästä kohti osallistavia käytäntöjä. Ensimmäiseksi osallisuus vaatii, että olemme itse työntekijöinä ja yhteisön toimijoina osa prosessia ja sitoudumme myös itsemme, omien arvojemme ja elämämme perustuksien kyseenalaistamiseen ja muuttamiseen. Toiseksi sitoudumme yhteyteen yksilöiden, ryhmien ja

yhteisöjen kanssa. Kolmanneksi maailman muuttamisen tulee tapahtua sekä sisäisellä että ulkoisella tasolla. Yhteisön kehittäminen alkaa ruohonjuuritasolta, mutta laajenee yksilöiden ja yhteisöjen tasolta ja osaksi laajempia rakenteita.

Kokonaisuutena kirja auttaa ymmärtämään sekä osallisuutta tukeviin käytäntöihin liittyvää teoriaa että sen käytännön sovelluksia. Kirjaa voisi kritisoida unelmien ja utopian rakentamisesta, mutta toisaalta näky vahvemmassa yhteisöllisestä elämästä innostaa ja kutsuu mukaansa. Liian usein alistumme ja tyydymme olemassa olevaan tilaan toteamalla, että elämä nyt vaan on tällaista, eikä mikään kuitenkaan muutu. Mutta onko silloin kyse vain omasta laiskuudesta ja haluttomuudesta lähteä tekemään mahdottomasta mahdollista? Kirja tarjoaa käytännön välineitä, jotka eivät ole helppoja toteuttaa, vaan vaativat todellista paneutumista, sitoutumista ja vaivannäköä. Toisaalta yhteisön muutosprosessissa mukana oleminen voi olla mitä antoisinta ja voimaannuttaa sekä yhteisön jäseniä että työntekijöitä.

Kirjaa lukiessani mietin, miten osallisuuden näkökulma haastaa kirkkomme rakenteita, hallintoa tai työntekijöiden ja seurakuntalaisten omaksumia toimintamalleja. Onko meillä rohkeutta pysähtyä arvioimaan omia käytäntöjämme ja alkaa luottaa enemmän yhteisön voimaan ja mahdollisuuksiin? Tuemmeko vai rajoitammeko työntekijöinä seurakunnan jäsenten osallisuuden mahdollisuuksia? Suosittelen kirjaa kaikille osallisuuden käytännöistä kiinnostuneille ja uusia näköaloja avaavaksi apuvälineeksi myös seurakuntien toiminnan kehittäjille.

Päivi Thitz