



Diakonian tutkimus

Journal for the Study of
Diaconia

DTS | Diakonian
tutkimuksen seura

Diakonian tutkimus -aikakauskirjan toimitus

Päätoimittajat/Editors

Professori, dosentti

Heikki Hiilamo

heikki.hiilamo@vid.no, puhelin 040 358 7203

Toimitussihteeri / Editorial Assistant

TT

Anna Sofia Salonen

anna.s.salonen@helsinki.fi

Toimittajat / Editorial Team

TT, AmO

Tiina Ikonen

tiina.h.ikonen@helsinki.fi

Professori, sosiaalityö

Marjaana Seppänen

marjaana.seppanen@helsinki.fi, puhelin 02 941 24586, 050 448 9118

TT

Anna Sofia Salonen

anna.s.salonen@helsinki.fi

Taitto/Layout: Christian Seppänen

ISSN 1796-5675



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

SISÄLLYS

Abstracts 3

Pääkirjoitus

Marjaana Seppänen..... 5

Artikkelit

☞ **Mari Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä** Uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suomalaisessa mielenterveystyössä 8

☞ **Anna Sofia Salonen** Ruoka-avun institutionalisoituminen ja uskonnon paikka: Suomen ja Kanadan vertailua 43

☞ **Elisa Uusimäki** Hyveet ja käytännöllinen viisaus Sananlaskujen kirjassa 62

Kirjoitukset

Matti-Pekka Virtaniemi ALSiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi 80

Martti Ajo Sigfrid Sirenus – sekularisaation tulkki..... 88

Annasara Toivanen Kirkon köyhäinhoidollinen rooli 1800-luvun loppupuolella..... 95

Briitta Koskiaho Antibioottiresistenssi – monitahoinen mutta uhkaava ongelma vaatii uudenlaista kumppanuusajattelua..... 99

Esko Ryökäs Palvelija – diakoni 109

Kirjallisuus

Jyrki Paaskoski: Ihmisen arvo. Helsingin diakonissalaitos 150 vuotta (Pirjo Markkola) 111

Diakonian tutkimus 2/2017 kirjoittajat

Martti Ajo
TT, psykoterapeutti (VET),
psykoanalyttikko,
johtava perheneuvoja
Helsingin seurakuntayhtymä
martti.ajo@evl.fi

Briitta Koskiaho
Professori emerita
Tampereen yliopisto
briitta.koskiaho@uta.fi

Pirjo Markkola
Professori
Tampereen yliopisto
pirjo.markkola@uta.fi

Esko Ryökäs
Dos., TT, YTL, yliopistonlehtori
Itä-Suomen yliopisto
esko.ryokas@uef.fi

Anna Sofia Salonen
TT, tutkijatohtori
Helsingin yliopisto
anna.s.salonen@helsinki.fi

Marjaana Seppänen
Professori
Helsingin yliopisto
marjaana.seppanen@helsinki.fi

Mari Stenlund
TT, sosionomi(-diakoni) AMK,
postdoc-tutkija
mari.stenlund@helsinki.fi

Annasara Toivanen
TM, fil. yo.
anna.toivanen@helsinki.fi

Elisa Uusimäki
TT, tutkijatohtori
Helsingin yliopisto
elisa.uusimaki@helsinki.fi

Matti-Pekka Virtaniemi
TT
virtaniemi@gmail.com

ABSTRACTS

MARI STENLUND AND A CONSULTANT GROUP OF THE EXPERTS
BY EXPERIENCE IN MENTAL HEALTH

Religious methods and religious bases in Finnish mental health work

This article considers, in an experience-based conceptual analysis, religious methods and religious bases in mental health work in Finland. The research questions are as follows: 1) how do religious methods and religious bases relate to public mental health work, and 2) what kinds of religious methods and religious bases are used in such work in Finland? The religious methods and religious bases in relation to public mental health work are divided into alternative, complementary and integrative. This division, however, is not rigid and many of the methods and bases lie between the categories. In this article, Christian psychotherapy and Christian work with alcoholics and addicts (KAN ry), for example, are listed as integrative methods and bases. Examples of complementary methods and bases are Unity in Duality therapy and 12-step programmes. Excorsism, the ex-gay movement and scientology/dianetics are, among other things, considered here as religious methods and religious bases that are alternatives to public mental health work. The analysis shows the diversity of religious methods and bases applied. In addition, it shows that the status of the different religious methods and religious bases also depends on how open or hostile the attitudes towards them are among public mental health actors.

ANNA SOFIA SALONEN

Institutionalization of food assistance and the place of religion: Comparing Finland and Canada

Religious organizations are important actors in the field of food assistance provision, both in Finland and in many other countries. However, we still know little about the manifestations of religion in the practices of food assistance. Drawing from the examples from two cities in Finland and Canada, this article explores how the institutionalization of food assistance influences the role of religion in the assistance practices. I explore how the religiosity of the food assistance providers is manifested in practice, and how the societal

contexts influence the ways in which food banks bring out religious elements in their assistance work. In Canada, where food assistance is institutionalized and organized, religious practices are precluded from the food assistance spaces. Religion nevertheless serves as a strong motivation to carry out assistance work. The Finnish example, in turn, illustrates that when the manifestations of religion are not regulated from outside, there is a lot of variation in how religious food assistance providers bring out their religious identity and integrate religious practices as part of the assistance.

ELISA UUSIMÄKI

Virtues and practical wisdom in the book of Proverbs

The notion of theology as practical wisdom has been addressed in recent scholarship which has drawn on Aristotle's philosophical writings. What is the contribution of the Old Testament to this discussion? This article examines the relationship between wisdom and virtues in the book of Proverbs. Wisdom is presented as the highest good which involves other virtues such as understanding, knowledge, righteousness, honesty, and consideration. Thus the idea of wisdom's lived dimension is also central in ancient Hebrew thought which may offer stimuli for contemporary theology just as the classical Greek sources have done.

On kulunut tasan 500 vuotta siitä, kun Luther naulasi teesit Wittenbergin kirkon oveen. Merkkivuosi on saanut paljon huomiota ja ilmestyivät pä teesit merkkipäivän johdosta uudelleen käännettynä myös valtalehden sunnuntainumeron keskiaukeamalle. Toimittaja Anna-Stina Nykänen pohti teesien yhteydessä ilmestyneessä jutussaan (HS 29.10.2017), mitä Luther olisi sanonut, jos olisi päässyt katsomaan nyky-yhteiskuntaamme:

Nykymeno Suomessa ei miellyttäisi Martti Lutheria – kyytiä saisivat rahan tekeminen vanhustenhoidolla, vaikenavat papit ja työnarkomaanit.

Reformaatio lähti liikkeelle teesien naulaamisesta ja luterilaisuus on muovannut yhteiskuntaamme tavalla, jota moni ei välttämättä tule ajatelleeksi. Myös Nykänen kertoo kirjoituksessaan hämmästyneensä sitä, miten keskeinen rooli hyvinvointivaltiomme muovautumiselle Lutherin ajattelulla on ollut. Köyhiä autetaan yhteisin verovaroin sen sijaan, että huono-osaisten auttaminen perustuisi suurieliseen ja näyttävään hyväntekeväisyyteen, jossa antaja saa osakseen vähintäänkin Jumalan siunauksen ja parhaimmillaan lupauksen taivaskaista. Nykänen haastaa myös kirkkoa tuomaan näkyvämmiin esille sitä, miten keskeisesti luterilainen arvopohja on edelleen yhteiskuntajärjestyksemme taustalla.

Vaikka päällisin puolin yhteiskuntamme näyttää maallistuvan, luterilaisen kirkkomme viisitatavuotisen opetuksen mukaisten perusarvojen kannatus on edelleen hyvin vahva. Sote-uudistusta Luther nousisi Nykäsen mukaan vastustamaan ankarasti. Luther nostaisi metelin esimerkiksi siitä, että vanhusten palveluilla tehdään bisnestä. Eipä sitä taida hyväksyä valtaosa nykypäivän suo-

malaisistakaan, vaikka poliittinen ohjaus vie kehitystä voimakkaasti pois päin luterilaisuuden keskeisiin arvoihin perustuvan pohjoismaisesta hyvinvointivaltiomallista.

Julkisella sektorilla on näihin päiviin asti ollut Suomessa keskeinen asema hyvinvoinnin turvaamisessa. Kunnallisten palvelujen kehittyessä evankelisluterilaisen kirkon diakonia on jatkuvasti muuttanut muotoaan, etsinyt uusia toimintatapoja ja usein eturintamassa reagoinut uudenlaisiin avuntarpeisiin. Yksi mielenkiintoisimmasta viime vuosikymmenten kysymyksistä liittyy ruokaan. Kun 1990-luvun lama iski, kirkko perusti ruokapankkeja. Olin osaltani mukana tekemässä tutkimusta Lahdessa toimivasta ruokapankista, ja ajattelin tuolloin ilmiön olevan väliaikainen. Nyt parikymmentä vuotta myöhemmin ruoalla on kuitenkin edelleen tärkeä sija seurakuntien toiminnassa. Ei vain evankelisluterilaisen kirkon, vaan myös sen ulkopuolisten uskonnollisen yhteisöjen työssä. Kävellessäni Kalliossa Helsinginkatua pitikin, en voi olla huomaamatta pitkää jonoa, jossa ruoka-apua odottavat ihmiset seisovat odottamassa jakelun alkamista. Aina se hieman hämmentää ja herättää ristiriitaisia tunteita.

1990-luvulla ajateltiin helposti ruoka-avun olevan reagointia suoranaiseen nälkään, nyt vallalla on aiempaa enemmän ajatus siitä, että ruoka-apu ei ole suoranaista hätäapua, vaan pikemminkin tukea pienituloiseen talouteen kokonaisuudessaan. Tämä tuli tosin jos esille ruoka-avun käyttäjien haastattelussa 1990-luvulla ruokapankkitoiminnan alkaessa. Nälkää ei nähty, mutta kun ruokaa sai kassillisen, säästy pienituloisella ihmisellä hieman rahaa johonkin muuhun tarpeelliseen.

Anna Sofia Salonen pohtii tässä numerossa julkaistussa artikkelissaan ruoka-avun institutionalisoitumista ja uskonnon paikkaa ruoan jakamisen yhteydessä vertailemalla suomalaista ja kanadalaista esimerkkiä. Suomessa ruoka-apu ei ole institutionalisoitunut siinä määrin kuin Kanadassa, jossa sen voidaan nähdä olevan tarveharkintaan perustuva etuus. Suomessa ruoka-apu pohjautuu enemmän lahjan logiikkaan, mikä tekee myös sen jakamisen muodoista ja uskonnon roolista suhteessa siihen joustavampia. Kuten Salonen toteaa, ruoka on elämän perusedellytys, jolla on myös symbolisia ja yhteisöllisiä ulottuvuuksia. Tällöin voidaan ajatella, että kirkko on aivan elämän peruskysymysten äärellä antaessaan ruoka-apua. Kysymys ei ole kuitenkaan aivan näin yksinkertainen, parhaat käyttöpäivänsä pian ohittavat elintarvikkeet ja

kaduilla nöyrästi jonottavat avun tarvitsijat voi nähdä myös paluuna siihen hyväntekeväisyysajatteluun, josta Luther halusi sanoutua irti.

Siksi viime vuonna käynnistyneet Yhteinen pöytä-hankkeet voidaan nähdä tervetulleena muutoksena kohti tasavertaista jakamista. Ainakin joissakin seurakunnissa ruoka-avun jakelu esimerkiksi ruokakassien muodossa on lopetettu samalla kun on käynnistetty yhteisiä ruokailuja, joihin ihmiset koontuvat syömään ja olemaan yhdessä. Toivottavasti saamme lukea jatkossa myös Diakonian tutkimus -lehdessä tutkimustuloksia siitä, miten yhteinen pöytä -ajattelu käytännössä toimii ja miten yhdessä ruokaileminen on koettu siihen osallistuneiden keskuudessa. Keitä yhteiset ruokailut tavoittavat ja nousevatko yhdessä olemisen hyvinvointivaikutukset keskeiseksi osallistumisen motiiviksi? Syntykö yhteisen pöydän kautta toivottua yhteisöllisyyttä sitä tarvitseville?

➤ Uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suomalaisessa mielenterveytyössä

Tiivistelmä

Tässä artikkelissa tarkastelemme kokemuserustaisella käsitteanalyysillä uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia suomalaisessa mielenterveytytyössä, joka sisältää tässä artikkelissa myös päihdetyön. Tutkimuskysymyksiä ovat: 1) millaisessa suhteessa uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat ovat julkiseen mielenterveytytyöhön ja 2) millaisia eri tavoin julkiseen mielenterveytytyöhön suhteessa olevia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia suomalaisessa mielenterveytytyössä on käytössä. Jaottelemme uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suhteessa julkiseen mielenterveytytyöhön vaihtoehtoisiksi, täydentäviksi ja sisältyviksi, joskin tämä jaottelu on liukuva, ja moni menetelmä ja lähtökohda sijoittuu kategorioiden väliin. Julkiseen mielenterveytytyöhön sisältyviksi uskonnollisiksi menetelmiksi listaamme tässä artikkelissa esimerkiksi kristillisen psykoterapian ja kristillisen alkoholisti- ja narkomaanityön (KAN ry). Julkista mielenterveytytyötä täydentäviä uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia ovat esimerkiksi Unity in Duality -terapia sekä 12 askeleen ohjelmat. Julkiselle mielenterveytytyölle vaihtoehtoisia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia ovat muun muassa eksorsismi, ex-gay-liike ja scientologia/dianetiikka. Analyysimme osoittaa uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien moninaisuuden sekä sen, että niiden asema määrittyy myös sen perusteella, miten avoimesti tai torjuen julkisen mielenterveytytyön puolelta niihin suhtaudutaan.

Johdanto

Monien tutkimusten mukaan uskonnollinen yhteisöllisyys ja elämäntapa vaikuttavat yksilöiden mielenterveyteen lähinnä myönteisesti. Vaikka uskonnollisuuden hyvinvointivaikutuksia koskevat tutkimustulokset eivät aivan yksiselitteisiä olekaan, monia eri tutkimuksia yhteen koonneiden Abu-Raiyan ja Pargamentin (2014) mukaan erityisesti sisäinen uskonnollinen orientaatio lisää ihmisen hyvinvointia. Kun uskonnollinen orientaatio on sisäistynyt, uskontoon on sitouduttu sen itsensä vuoksi, eikä siksi, että sillä tavoiteltaisiin joitakin muita päämääriä (Abu-Raiya & Pargament, 2014:335–338.) Kokonaisvaltaisessa terveyskäsitelyssä tunnustetaan ihmisen uskonnollinen tai henkinen ulottuvuus ja sitä halutaan tukea yhtenä osana hänen terveyttään (ks. esim. World Council of Churches & DIFAEM, 2010:14–18).

Mielenterveystyössä suhtautuminen uskontoon ja henkisyyteen ei kuitenkaan aina ole luontevaa tai yksinkertaista. Mielenterveystyön toimijat eivät aina tiedä, mitä potilaiden tai asiakkaiden uskonnollisista kokemuksista tai pohdinnoista tulisi ajatella: tulisiko niitä aktiivisesti käsitellä vai yrittää jättää huomiotta. (Ks. Lahti, 1998; Sievers 2016.) John Swintonin (2001) mukaan uskonto saatetaan nähdään mielenterveystyössä läsnä olevana ”taustameluna”, mutta sillä ei välttämättä ajatella olevan todellista yhteyttä siihen, mikä on hoidon tehtävä. Vaikka osa mielenterveystyön toimijoista suhtautuukin uskonnollisuuteen ja henkisyyteen vakavasti ja tunnistaa niiden merkityksen myös myönteisinä voimavaroina, Swintonin mukaan psykiatrikunta kokonaisuudessaan suhtautuu uskontoon melko välinpitämättömästi tai näkee sen lähinnä osana mielenterveyden häiriön oireistoa. Monet mielenterveyskuntoutajat kuitenkin toivovat, että heidän uskonnolliset ja henkiset kokemuksensa hyväksyttäisiin todellisiksi ja merkittäviksi asioiksi mielenterveyden hoidossa. (Swinton, 2001:40–41, 135).

Potilaan ja asiakkaan uskonnonvapauden kannalta on kyseenalaista, jos hänen uskonnolliset kokemuksensa ja pohdintansa sivuutetaan tai jos niitä pidetään yksinomaan ei-toivottavina, mielenterveyttä vaarantavina tai mielenterveydenhäiriön oireina. Sekä oikeus uskonnonvapauteen että oikeus mielenterveyteen edellyttävät, että potilas saa riittävästi tukea oman ajattelunsa kehittämiseen, jonka osa uskonnolliset kokemukset ja ajatukset ovat. (Ks. Stenlund, 2014.) Potilaiden/asiakkaiden oikeuksien turvaamiseksi tarvitaan myös välineitä, joiden avulla uskonnon roolista mielenterveyden hoidossa

voidaan käydä niin yhteiskunnallista, akateemista kuin hoidollistakin keskustelua.

Tutkimustehtävä

Tässä artikkelissa tarkastelemme uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia suomalaisessa mielenterveystyössä, joka sisältää tässä artikkelissa myös päihdetyön. Tutkimuskysymyksiä ovat: 1) millaisessa suhteessa uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat ovat julkiseen mielenterveystyöhön ja 2) millaisia eri tavoin julkiseen mielenterveystyöhön suhteessa olevia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia suomalaisessa mielenterveystyössä on käytössä. Tutkimuskysymykseen vastaamalla syntyy yksi väline, jonka avulla uskonnon roolista mielenterveyden hoidossa voidaan käydä yhteiskunnallista, akateemista ja hoidollista keskustelua.

Julkisella mielenterveystyöllä tarkoitamme tässä artikkelissa sellaista mielenterveyden hoitamista ja kuntoutusta, jonka järjestämisvastuussa on kunnan sosiaali- ja terveydenhuolto (SOTE-uudistuksen jälkeen maakunnat), jota ohjaa ja valvoo aluehallintovirasto ja jonka valtakunnallisesta suunnittelusta, ohjauksesta ja valvonnasta vastaa viime kädessä sosiaali- ja terveysministeriö.

Tutkimusmetodi

Tutkimusmetodinä on kokemuserustainen käsiteanalyysi. Kyseessä on uusi ja kehitteillä oleva metodi, jossa yhdistetään filosofista käsiteanalyysin metodia (ks. Hallamaa, 2017: 8–13; 1998) kokemusasiantuntijuuden hyödyntämiseen ja kokemustutkimuksen menetelmiin (ks. Hyväri & Rissanen, 2014). Käsiteanalyysin avulla selvitämme tässä artikkelissa ensinnäkin, millaisessa käsitteellisessä suhteessa uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat ovat julkiseen mielenterveystyöhön. Toiseksi tarkastelemme erilaisiin uskonnollisiin menetelmiin ja lähtökohtiin liittyviä väitteitä ja niiden perusteluja sekä taustaoletuksia, joilla käytännön toimintaa suunnataan.

Kun käsiteanalyysi on kokemuserustaista, tutkimuskysymysten ja aineiston valintaa ohjaa omalta osaltaan kokemusasiantuntijuus. Kokemuksiin perustuvat ajatukset ja huomiot myös ohjaavat sitä, mitä materiaaleja käsiteanalyysiin tietoisesti etsitään ja otetaan mukaan. Tutkimusmetodin käyttämisen tavoitteena on ensinnäkin antaa kokemusasiantuntijoille mahdollisimman

paljon valtaa sen päättämässä, mitä tutkitaan ja mitä tutkimusprosessissa otetaan huomioon. Toiseksi kokemusasiantuntijat voivat auttaa saamaan uutta tietoa kiinnittämällä huomiota sellaisiin kysymyksiin ja ongelmiin, joihin ns. traditionaalinen tutkija ei ilman heitä tarttuisi. (Vrt. Beresford & Salo, 2008: 28–29, 64–65; Faulkner, 2009:19).

Kokemusasiantuntijuuden tutkimuksessa hyödyntämisen taustalla on monia erilaisia tieteenfilosofisia paradigmoja. Nyt käsillä olevassa tutkimusprosessissa läheisimpiä näkökulmia ovat olleet ”sorrettujen pedagogiikka” sekä osallistujakeskeinen demokratia, vaikkakaan näitä paradigmoja ei ole sovellettu kovinkaan radikaalisti, vaan hyvin maltillisesti ja kriittisesti. Vapautuksen teologiasta vaikutteita saaneen sorrettujen pedagogiikan (tai vapautuksen pedagogiikan) perusideana on sorrosta vapautuminen taistelemalla yhdessä niiden kanssa, jotka osoittavat sorretuille solidaarisuutta. Sorrettujen pedagogiikassa on vahva tiedostamisen, reflektiivisyyden, dialogisuuden ja toinen toisensa toimijuuden tunnustamisen pohjavire. Mielenterveyspalveluiden käyttäjien ihmis- ja kansalaisoikeuksien sekä osallistujakeskeisen poliittisen demokratian näkökulmaa on edustanut Suomessa kokemusasiantuntijoiden tutkimukseen osallistamisen pioneeri Markku Salo. (Ks. Beresford & Salo, 2008:7; Freire, 2016; Hannula, 2001; Rissanen, 2015:38–41; Suoranta, 2005:37–48). On kuitenkin huomattava, että näihin paradigmoihin nojaava mielenterveystutkimus on ollut Suomessa aiemmin luonteeltaan empiiristä, kun taas tässä käsillä olevassa tutkimusprosessissa kokemusasiantuntijuutta on hyödynnetty filosofisen metodin osana. Sorrettujen pedagogiikka ja osallistujakeskeinen demokratia näyttävät sopivan kuitenkin myös sosiaalieettiseen käsitetutkimukseen, jossa väistämättä tehdään monia tulkintoja (ks. Hallamaa, 2017:11) ja jossa päämääränä on tarjota välineitä, joiden avulla voidaan Hallamaan (2017:14) mukaan kohentaa ja parantaa ”monella tavalla sotkuista, puutteellista ja vajavaista inhimillistä elämää”.

Tässä artikkelissa kokemuserustaisuus tarkoittaa sitä, että traditionaalinen tutkija on kirjoittanut artikkelin yhteistyössä viidestä mielenterveyden kokemusasiantuntijasta koostuvan konsulttiryhmän kanssa. Konsulttiryhmään kuuluivat Jari Hyytiäinen, Juho Kunsola ja Markus Tuukkanen sekä kaksi konsulttia, jotka eivät halunneet nimeään julkisuuteen. Konsulttiryhmän jäsenet olivat keskenään erilaisissa elämäntilanteissa ja heidän kokemuksensa mielenterveyden ja uskontojen saralla olivat keskenään erilaiset. Artikkelin kirjoittajana ja kirjoittajan valtaa käyttävänä on toiminut traditionaalinen tut-

kija Mari Stenlund. Koska kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä on kuitenkin osallistunut aktiivisesti tutkimus- ja kirjoittamisprosessiin ideoimalla ja palautetta antamalla, on artikkelin kirjoittajaksi nimetty ”Mari Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä”. Esittelemme analyysimme ja pohdintamme tässä artikkelissa me-muodossa lukuun ottamatta viimeisen luvun viimeistä osaa, jonka traditionaalinen tutkija Stenlund on kirjoittanut käytännön syistä yksin (Stenlund lisäsi osan refereelausuntojen jälkeen, jolloin konsulttiryhmän tapaamiset olivat jo päättyneet).

Mari Stenlund alkoi koota mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmää loppukevästä 2016, jolloin hän etsi ilmoituksella uskonnon, mielenterveyden ja ihmisoikeuksien välisistä suhteista kiinnostuneita mielenterveyden kokemusasiantuntijoita mikkelinlaisen mielenterveysyhdistyksen Virike ry:n kautta. Virike ry:n välityksellä löytyi ryhmään kaksi kokemusasiantuntijaa. Yhden kokemusasiantuntijan Stenlund löysi syksyllä 2016 Mikkelin tuomiokirkkoseurakunnan diakoniatyöntekijän avustuksella. Kaksi kokemusasiantuntijaa oli Stenlundille ennestään tuttuja, ja he tulivat mukaan hänen pyynnöstään. Ryhmä kokoontui kuusi kertaa syksyn 2016 ja kevään 2017 aikana. Stenlund oli hakenut ja saanut mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsultointiin apurahan ja maksoi tapaamisista konsulteille 40 euron työkorvauksen ja matkakulut. Kokemusasiantuntijat perehtyivät jokaisesta tapaamisesta ennen Stenlundin toimittamaan kirjalliseen materiaaliin. Alkuvaiheessa materiaali liittyi konsulttiryhmän toimintaan ja artikkelin aiheeseen valintaan ja loppuvaiheessa materiaalina toimi artikkeliluonnos.

Ryhmän ensimmäisessä kahdessa tapaamisessa päätettiin artikkelin aihe. Stenlundin tavoitteena oli antaa konsulttiryhmälle mahdollisimman paljon valtaa päättää, mitä uskonnon, mielenterveyden ja ihmisoikeuksien välisiin suhteisiin liittyvää aihetta olisi tärkeää tutkia. Kahdessa ensimmäisessä tapaamisessa Stenlund poimi ajatuksia aiheeseen ideointia koskevasta vapaasta keskustelusta, ja tutkimusartikkeliksi soveltuva aihe täsmentyi kahden eri äänestyksen avulla. Stenlund ei osallistunut äänestyksiin, mutta käytti asiantuntimustaan muokatessaan kokemusasiantuntijoiden pohdintoja tutkimuskysymyksiksi ja tutkimusartikkelin aiheeksi.

Toisessa tapaamisessa konsulttiryhmän jäsenet valitsivat yksimielisesti artikkelin aiheeksi uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suomalaisessa mielenterveytyksessä. Artikkelin aiheeseen päättämisen jälkeen konsulttiryhmä toimi eräänlaisena tutkimusseminaarina, joka antoi palautetta Stenlundin

kirjoittamaan käsikirjoitukseen. Konsulttien kokemusasiantuntemus ohjasi Stenlundia selvittämään, miten uskonnolliset lähtökohdat ja menetelmät näkyvät mielenterveys- ja päihdetyössä, millaisista lähtökohdista mielenterveystyötä tehdään eri kristillisissä kirkkokunnissa, millaisia riskejä ja mahdollisuuksia uskonnollisiin menetelmiin ja lähestymistapoihin liittyy ja toisaalta, millaisia vakavia epäkohtia liittyy myös ns. valtavirtapsykiatriaan. Lisäksi kokemusasiantuntijat hahmottelivat apukysymyksiä, joiden avulla Stenlund selvitti uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien suhdetta julkiseen mielenterveystyöhön. Kokemusasiantuntijuuteen perustuva käytännön tietotaito (esimerkiksi siitä, mihin palveluihin on mahdollista saada maksusitoumus) ohjasi myös omalta osaltaan Stenlundia selvittämään tiettyihin uskonnollisiin menetelmiin ja lähtökohtiin liittyviä kysymyksiä tarkemmin. Prosessia voidaan kuvata Freiren (2016:86) ilmaisia hyödyntäen kansatutkijuutena, jossa traditionaalinen tutkija tuo konsulteille materiaalia käsiteltäväksi ja arvioi uudelleen omia käsityksiään konsulttien esittämien käsitysten perusteella.

Stenlund on käyttänyt tutkimusprosessissa erityistä valtaa toimimalla varsinaisena artikkelin kirjoittajana. Artikkelin on kuitenkin konsulttiryhmän yhteistyön tulos, sillä Stenlund ei todennäköisesti olisi kirjoittanut tätä artikkelia tästä aiheesta, ellei konsulttiryhmä olisi pohdinnoillaan ideoinut ja ollut kiinnostunut juuri niistä tutkimuskysymyksistä, joihin tässä artikkelissa vastataan. Konsulttiryhmän jäsenet ovat myös huomioillaan vaikuttaneet siihen, mitä näkökulmia Stenlund on tässä artikkelissa päättänyt tarkastella.

Tutkimusaineisto

Kokemusperustaisessa käsitteanalyysissä kokemusasiantuntijat eivät ole tutkimuksen kohde, vaan kansatutkijoita, jotka selvittävät vastauksia tutkimuskysymyksiin yhdessä traditionaalisen tutkijan kanssa. Konsulttiryhmässä ei siis tuotettu empiiristä aineistoa tähän tutkimusartikkeliin, vaan kohdistimme yhdessä huomiota (pääasiassa Stenlundin keräämään ja referoimaan) aineistoon, jonka avulla pystyimme vastaamaan tutkimuskysymyksiin.

Artikkelin aineisto koostuu 1) uskonnon ja mielenterveystyön suhdetta ja erityisesti ns. vaihtoehtohoitoja käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta ja -artikkeleista sekä 2) sellaisesta suomalaista mielenterveystyötä koskevasta aineistosta, jossa käytetään uskonnollisia menetelmiä tai jonka lähtökohdat ovat uskonnolliset (erityisesti tutkimuskirjallisuutta ja muuta keskustelua sekä

internet-sivuja, mutta aineistossa on mukana myös kaksi sähköpostihaastattelua, joiden avulla saimme tarpeellista lisätietoa).

Artikkelin rakenne

Artikkelin ensimmäisessä osassa tarkastelemme lyhyesti aiheeseen liittyviä käsitteellisiä kysymyksiä sekä esittelemme luokittelun, jonka mukaan erilaisia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia voidaan hahmottaa suhteessa julkiseen mielenterveystyöhön. Artikkelin toisessa osassa tarkastelemme kutakin luokkaa erikseen ja selvitämme esimerkein, millaisia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia niihin kuuluu. Lopuksi teemme johtopäätökset.

Uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien käsitteellistä taustaa

Artikkelin aihe ja tutkimuskysymykset liittyvät moniin käsitteellisiin haasteisiin. Uskonnon ja mielenterveystyön välisestä suhteesta keskustellaan kentällä, jossa on useita liikkuvia osia. Liikkuvia osia on jopa niin runsaasti, että herää kysymys, onko aiheen käsitteleminen lainkaan mahdollista. Pyrimme kuitenkin tällä useiden liikkuvien osien kentällä vastaamaan tutkimuskysymyksiin mahdollisimman täsmällisiin määritelmiin pyrkien, vaikka osa rajanvedoista jääkin väistämättä käsitteellisesti hieman epäselviksi.

Uskonnon käsite

Tarkastelemme tässä artikkelissa mielenterveystyön uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia. Kuitenkaan ei ole itsestään selvää, millä perusteella jokin menetelmä tai lähtökohta on uskonnollinen, sillä uskonnon käsite voidaan määritellä eri tavoin tai sen määrittelemisestä voidaan yrittää jopa pidättäytyä. Uskonnon keskustellaan yleensä jaettujen mielikuvien varassa. (Ks. Närvä, 2014.)

Uskonnon käsite voi myös relativisoitua, jolloin sen piiriin otetaan melkein mitä tahansa inhimillistä toimintaa (Närvä, 2014). Yksi esimerkki uskonnon käsitteen relativisoitumisesta on käsitteen käyttäminen retorisenä keinona ilmaistaessa kritiikkiä joitakin ajattelutapoja ja käytäntöjä kohtaan. Esimerkiksi antipsykiatriassa suuntauksessa on esitetty, että psykiatria on us-

kontokunta, jolla on pyhänä symbolina skitsofrenia ja jonka valtaa käyttävänä papistona psykiatrit toimivat (ks. Szasz, 1972, 1979; Puhakainen, 1999:54–60). Tällaisessa kritiikissä uskonto ymmärretään ensisijaisesti irrationaaliseksi ja alistavaksi vallankäyttöksi. Toiseksi uskonnon käsitettä käyttämällä voidaan myös kyseenalaistaa toisen ihmisen arvojärjestys. Jos esimerkiksi väitetään, että jollekulle terveydestä on tullut uskonto, saatetaan tarkoittaa, että henkilö hakee viime käden turvaa väärästä asiasta ja on terveysuskovaisena niin sanottu epäjumalanpalvelija ”oikean tosi jumalan” palvelijan sijaan.

Tässä artikkelissa tarkastelemme uskontoa ja uskonnollisuutta rajatunmin. Ymmärrämme uskonnon Jaakko Närvän (2014) määritelmää osittain hyödyntäen ajatteluna, kokemisena ja käyttäytymisenä, jossa otetaan spontaanisti ja tunneperusteisesti todesta ei-empiirisiä intuitionvastaisia (eli mielen ontologisia kategorioita loukkaavaan ajatteluun perustuvia) olentoja. Uskonnon määritelmä kattaa tässä artikkelissa myös sellaisen kokemisen, ajattelun ja käyttäytymisen, jota toimijat itse kuvaavat henkiseksi tai hengelliseksi eivätkä koe sitoutuneensa jonkun tietyn uskonnon traditioon (ks. Stuber & Horn, 2014:191).

Uskonnollinen menetelmä ja uskonnollinen lähtökohta

Tässä artikkelissa tarkoitamme uskonnollisilla menetelmillä sellaisia edellä kuvattuun uskonnolliseen ajatteluun, kokemiseen ja käyttäytymiseen liittyviä välineitä, joilla tavoitellaan mielenterveyshyötyä tai joilla vastataan mielenterveysongelmiin. On huomattava, että menetelmiä voi käyttää tiettyyn traditioon sitoutunut, mutta myös henkilö, joka ei ota todesta kyseisen uskonnollisen tradition ei-empiirisiä ja intuitionvastaisia olentoja. Esimerkiksi tiettyyn uskonnolliseen traditioon kuuluvan rukouksen lukeminen ei välttämättä edellytä, että sen lukija olisi sitoutunut kyseiseen uskontoon ja siihen liittyviin käsityksiin.

Mielenterveystyön taustalla olevalla uskonnollisella lähtökohdalla tarkoitamme tässä artikkelissa sitä, että tehtävä mielenterveystyö perustuu käsityksiin ja/tai kokemuksiin, joissa otetaan spontaanisti ja tunneperusteisesti todesta ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja. Uskonnollinen lähtökohta voi pitää sisällään esimerkiksi uskonnollisen ihmiskäsityksen ja työn tavoitteen. Välttämättä itse työ ei juuri eroa ilman uskonnollista lähtökohtaa tehtävästä mielenterveystyöstä, mutta jos ihmis- ja terveyskäsityksessä hengellinen ja

mielenterveydellinen ulottuvuus kietoutuvat toisiinsa, on uskonnollisen lähtökohdan luontevana seurauksena myös uskonnollisten metodien käyttö.

Tarkastelemme artikkelissa sekä uskonnollisia menetelmiä että lähtökohtia, jotta pystyisimme tavoittamaan sen moninaisuuden, jolla uskonto on mielenterveystyössä läsnä. Moninaisuudesta kuitenkin seuraa se käsitteelliseen selkeyteen pyrkimisen kannalta valitettava seikka, että osa tarkasteltavista lähtökohdista ja menetelmistä on rajoiltaan epätasällisiä ilmiöitä ja toiset taas selkeästi nimettyjä työmuotoja.

Vaihtoehtoisuus, täydentävyys ja yhdistyminen

Tarkastelemme uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia vaihtoehtoisten tutkimuksissa käytettyjen käsitteellisten erottelujen avulla. Aiemmassa tutkimuksessa on painotettu, että niin vaihtoehtohoidot kuin koululääketiedekin ovat vaikeasti määriteltäviä ja arvolatautuneita käsitteitä. (Luukkanen & Louhiala, 1999; Louhiala, 2016.) Sosiaali- ja terveysministeriön vaihtoehtoisten hoitojen sääntelyn tarve koskevassa selvityksessä korostuvat vaihtoehtoisten hoitojen potilasturvallisuusriskit etenkin mielenterveysongelmista kärsivien kannalta. Selvityksen mukaan vaihtoehtoisin terapioihin hakeutuminen saattaa viivästyttää tai jopa estää tarpeen mukaiseen ja ammatilliseen psykiatriseen hoitoon hakeutumista. (Sosiaali- ja terveysministeriö, 2009:43–46, 61.) Jos uskonnollisessa yhteisössä on pyritty selittämään ja hoitamaan mielenterveysongelmia uskonnollisin menetelmin, on sitä pidetty myös hengellisenä väkivaltana etenkin, jos yhteisön suhtautuminen psykiatriseen hoitoon on kielteinen (Ruoho, 2013:265–268, 275–276; Villa, 2013:36, 93–94, 96–97). On kuitenkin huomattava, että potilasturvallisuusriskeistä puhuttaessa ilmenee melko yksipuolisesti ensinnäkin sellainen käsitys, että mielenterveyskuntoutujat eivät ikään kuin ymmärrä omaa parastaan eivätkä ole siis valintoja tekeviä itseään määrääviä toimijoita. Toiseksi, vaihtoehtoisten hoitojen riskejä koskevassa keskustelussa taustaoletuksena näyttää olevan, että julkinen mielenterveystyö on turvallista ja potilaille hyväksi. Kuitenkin myös julkisessa mielenterveystyössä voidaan valtaa käyttää väärin, valvonta ei toimi ja valitusoikeuskin näyttäytyy potilaalle näennäisenä (ks. esim. Lahdenmäki, 2016).

On selvää, että uskonnollisista lähtökohdista ja uskonnollisin menetelmin tehtävään mielenterveystyöhön liittyy erityisiä riskejä. Kun hyödynnämme lähtökohtien ja menetelmien tarkastelussa vaihtoehtoisten hoitojen tutkimukses-

sa käytettyjä käsitteellisiä erotteluja (Luukkanen & Louhiala, 1999; Louhiala, 2016), huomaamme kuitenkin myös näiden lähtökohtien ja menetelmien moninaisuuden. Moninaisuuden näkeminen puolestaan auttaa huomaamaan, että uskonnollisiin lähtökohtiin ja menetelmiin liittyy riskien lisäksi myös potentiaaleja.

Niin sanottuja vaihtoehtohoitoja on aiemmassa tutkimuksessa tarkasteltu suhteessa koululääketieteeseen tai valtavirtalääketieteeseen, jotka ovat niinkään vaikeasti rajattavia ja epätäsmällisiä käsitteitä (Luukkanen & Louhiala, 1999; Louhiala, 2016). Tässä artikkelissa tarkastelemme uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia laajemmin suhteessa julkiseen mielenterveystyöhön, jota tekevät myös muut ammattiryhmät kuin lääkärit (esimerkiksi psykoterapeutit erilaisine pohjakoulutuksineen, sosionomit ja lähihoitajat).

Julkisella mielenterveystyöllä tarkoitamme tässä artikkelissa sellaista mielenterveyden hoitamista ja kuntoutusta, jonka järjestämisvastuussa on kunnan sosiaali- ja terveydenhuolto (SOTE-uudistuksen jälkeen maakunnat), jota ohjaa ja valvoo aluehallintovirasto ja jonka valtakunnallisesta suunnittelusta, ohjauksesta ja valvonnasta vastaa viime kädessä sosiaali- ja terveysministeriö. Julkiseen mielenterveystyöhön sisältyy siis tämän määritelmän mukaan myös järjestöjen ja yksityisen palvelun tarjoajien mielenterveyspalveluja, mikäli ne kuuluvat (maa)kuntien koordinoimien sosiaali- ja terveydenhuollon palvelujen kokonaisuuteen ja aluehallintoviraston/sosiaali- ja terveysministeriön suunnittelun, ohjauksen ja valvonnan piiriin. (Ks. STM: Mielenterveyspalvelut; Aluehallintovirasto). On huomattava, ettei julkisessa mielenterveystyössä ole kyse yhdenlaisesta mielenterveystyöstä, vaan se sisältää erilaisia painotuksia, koulukuntia ja käytännön työtapoja. Yllä oleva määritelmä kuitenkin täsmentää, mitä kirjavuutta kuuluu julkisen mielenterveystyön sisälle ja mitä sen ulkopuolelle, vaikka julkisen mielenterveystyön rajat liukuvat ovatkin.

Vaihtoehtohoitoja koskevan tutkimuksen perusteella olemme jaotelleet uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suhteessa julkiseen mielenterveystyöhön vaihtoehtoisiksi, täydentäviksi ja sisältyviksi. Menetelmän tai lähtökohdan *vaihtoehtoisuus* viittaa siihen, että se on sellaisessa ristiriidassa valtavirtamielenterveystyön kanssa, että vaihtoehtoisen menetelmän tai lähtökohdan valitseminen sulkee ainakin osittain pois valtavirtamielenterveystyön vastaanottamisen (jos kyseessä on asiakas) tai tarjoamisen (jos kyseessä on palvelun tarjoaja). Menetelmän tai lähtökohdan *täydentävyys* puolestaan viittaa siihen, että menetelmä tai lähtökohta tuo valtavirtamielenterveystyö-

hön jotakin lisää. Se ei kuitenkaan ole välttämättä ristiriidassa valtavirtamielenterveystyön kanssa, vaikkei toisaalta ole sen osakaan. Uskonnolliset menetelmät tai lähtökohdat voivat myös olla julkisen mielenterveystyön osa eli siihen yhdistyviä tai integroituja. Vaihtoehtohoitoja koskevassa tutkimuksessa integratiivisuudella on viitattu näkemykseen, jonka mukaan ns. vaihtoehtoinen lääketiede ja koululääketiede voisivat olla syvämmässä suhteessa toistensa kanssa. (Ks. Luukkanen & Louhiala, 1999; Stuber & Horn, 2014:191–192; Louhiala, 2016.)

Uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien kategoriat

Olemme jakaneet uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat edellä kuvatun erottelun mukaisesti kolmeen eri kategoriaan sillä perusteella, ovatko ne pääasiassa julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyviä, sitä täydentäviä vai sille vaihtoehtoisia menetelmiä ja lähtökohtia. Jaottelu on seuraava:

- Julkiseen mielenterveystyöhön *yhdistyvät* uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat
- Julkista mielenterveystyötä *täydentävät* uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat
- Julkiselle mielenterveystyölle *vaihtoehtoiset* uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat

Jaottelu toimii käsitteellisenä työkaluna, jonka avulla voidaan ymmärtää uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien moninaisuutta ja joka auttaa hahmottamaan auttamisjärjestelmää ja sen rajoja. Kunkin menetelmän ja lähestymistavan paikka luokittelussa liittyy siihen, millainen tila ja paikka sille on yhteiskunnassa ja auttamisjärjestelmässä annettu. Jaottelu tekee pääpiirteittäin näkyväksi inhimillisiä valintoja ja arvostuksia, jotka voisivat olla ainakin periaatteessa ja paikoitellen myös erilaisia. Kategoriat ovat osittain päällekkäisiä ja niiden rajat ovat liukuvat.

Sisällyttämme tässä artikkelissa mielenterveystyöhön myös päihdetyön. Sisällyttäminen on linjassa Kansallisen mielenterveys- ja päihdesuunnitelman (Moring ym. toim., 2011:15–17) kanssa, jossa mielenterveys- ja päihdetyön tiiviimpi toisiinsa kytkeminen nähdään tarpeellisena. Monissa kunnissa mielenterveys- ja päihdepalvelut on organisoitu yhdeksi kokonaisuudeksi (ks. STM: Mielenterveyspalvelut). Tässä artikkelissa päihdetyön sisällyttämistä

mielenterveystyöhön ohjasi myös se, että konsulttiryhmästä löytyi päihdetyöhön liittyvää kokemusasiantuntijuutta.

Kun tarkastelemme erilaisia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia tämän jaottelun avulla, selvitämme niiden yhdistymistä, täydentävyyttä ja vaihtoehtoisuutta seuraavien konsulttiryhmässä hahmottelemiemme ja aikaisempaan tutkimukseen osittain nojaavien apukysymysten pohjalta:

- Palvelun rahoitus: Saako työmuoto rahoitusta (maa)kunnilta/valtiolta? Saavatko palvelujen tarjoajan palkkaa vai onko kyse vapaaehtoistyöstä?
- Palvelun tarjoajien koulutus: Edellyttääkö palvelun tarjoaminen jotakin tiettyä koulutusta? Kuka/mikä kustantaa työntekijöiden koulutuksen? Saavatko työntekijät työnhajausta?
- Ohjaus: Ohjataanko palvelun piiriin julkisen mielenterveystyön taholta?
- Lainsäädäntö ja valvonta: mikä taho valvoo toimintaa? Mitkä lait koskevat palvelun tarjoajia?
- Eettinen orientaatio: Ovatko palvelun tarjoajat sitoutuneet keskeisiin mielenterveystyön eettisiin periaatteisiin, kuten itsemääräämisoikeuden kunnioittamiseen ja väitölovelvollisuuteen?
- Tutkimusperustaisuus: Onko palvelun mielenterveyshyötyä tutkittu? Hyödynnetäänkö hoidossa Käypä hoito -suosituksia tai muita ns. yleisesti hyväksytyjä hoitolinjauksia?
- Palvelun tarjoajien identiteetti ja tavoitteet: halutaanko olla osa julkista järjestelmää vai suhtautua siihen ennen kaikkea kriittisesti? Millaiseen ihmiskäsitykseen heidän käsityksensä mielenterveydestä pohjautuu?

Kolmessa seuraavassa luvussa tarkastelemme kutakin kategoriaa erikseen kartoittamalla erilaisia kategoriaan kuuluvia suomalaisen mielenterveystyön uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia. Olemme pyrkineet kartoituksessa monipuolisuuteen ja mahdollisimman suureen kattavuuteen hyödyntämällä niin traditionaalisen tutkijan kuin kokemusasiantuntijoiden aiempaa tietoa ja hankkimalla sen pohjalta eri menetelmiä ja lähtökohtia koskevaa uutta tietoa. Koska uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien kenttä on laaja ja muuttuvainen, osa menetelmistä ja lähtökohdista jää väistämättä artikkelissa esitetyin kartoituksen ulkopuolelle ja kartoitusta onkin syytä lähestyä esimerkkien esittelynä enemmänkin kuin kattavana listauksena. On myös huomattava, että

moni kartoituksessa mukana oleva lähtökohta tai menetelmä sijoittuu eri kategorioiden väliin.

Tarkasteltavana on ainoastaan sellaisia menetelmiä ja lähtökohtia, jotka esitellään selkeästi mielenterveystyömuotoina tai joilla vastataan sellaisiin ongelmiin, jotka julkista mielenterveystyötä edustavien mukaan kuuluisivat mielenterveystyön alueelle. Olemme siis rajanneet tarkastelun ulkopuolelle sellaiset uskonnolliset toiminnot (esimerkiksi rippikäytäntö tai uskonnolliset pienryhmät), joiden ensisijainen tarkoitus on uskonnollinen, vaikka niillä olisikin myös mielenterveysvaikutuksia. Olemme kuitenkin sisällyttäneet tarkasteluun pahojen henkien karkottamisen eli eksorsismin, koska monien mielenterveyden asiantuntijoiden mukaan tällä toiminnalla pyritään sen uskonnollisesta luonteesta huolimatta hoitamaan mielenterveysongelmia (ks. Ora, 2017). Artikkelin rajauksen haasteena on, että itämaisissa lähestymistavoissa ihmisen fyysisistä, psyykkistä ja hengellistä aspektia ei eroteta toisistaan samalla tavalla kuin länsimaisissa lähestymistavoissa, minkä vuoksi mielenterveyttä ei välttämättä hoideta ihmisen hyvinvoinnin erillisenä osana (ks. Stuber & Horn, 2014:192–193). Olemme tunnistaneeet tämä haasteen ottamalla kartoitukseen mukaan myös ”itämaiset hoidot”.

Julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvät uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat

Julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvät uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat ovat julkisen mielenterveystyön osa. Valtio tai (maa)kunnat rahoittavat niiden käyttämistä ostamalla palveluja tai myöntämällä niistä Kela-korvauksia. Julkista mielenterveystyötä tekevien koulutus on pääosin valtion kustantama tai lailla määritelty. Julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyviä uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia ohjataan ja valvotaan terveydenhuollon lainsäädännöllä (ks. esim. Laki terveydenhuollon ammattihenkilöistä), mikä omalta osaltaan tukee työssä eettistä orientaatiota ja mielenterveystyön keskeisten eettisten periaatteiden noudattamista. Itsemääräämisperiaatteen ja terveyden edistämisen velvoitteen mukaisesti julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyviä uskonnollisia lähtökohtia ja menetelmiä kuvastaa ainakin *periaatteessa* se, että niitä hyödynnettäessä tavoitteena on vastata asiakkaan itse ilmaisemiin hengellisiin tarpeisiin ja edistää niitä hyödyntämällä asiakkaan

mielenterveyttä Käypä hoito -suositusten tai muutoin yleisesti hyväksytyjen linjausten mukaisesti.

Uskonnollisesta identiteetistä käsin toimiminen

Merkittävä osa julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvistä uskonnollisista lähtökohdista lienee luonteeltaan työntekijän tai palvelujen käyttäjän omaan uskonnolliseen vakaumukseen liittyvää henkilökohtaista motivaatiota ja muuta uskonnollisesta identiteetistä käsin toimimista (ks. esim. Batson ym., 2005). Mielenterveystyötä tekevä voi esimerkiksi uskoa, että Jumala on kutsunut hänet tekemään mielenterveystyötä ja on läsnä hänen tekemässään työssä. Mielenterveystyötä tekevä voi myös esimerkiksi rukoilla asiakkaiden puolesta hiljaa mielessään tai meditoida (uskonnollisessa merkityksessä), jotta jaksaisi tehdä työtään. Yhtä lailla mielenterveyspalvelujen käyttäjä voi liittää saamansa palvelut osaksi uskonnollista prosessiaan ja toimintaansa. Tällainen uskonnollisesta identiteetistä käsin toimiminen ei välttämättä näy käyttäjän työssä uskonnollisena eivätkä kanssaihmiset välttämättä ole tietoisia näistä uskonnollisista lähtökohdista, vaikka työntekijä tai palveluiden käyttäjä voikin ilmaista vakaamustaan esimerkiksi käyttämällä uskonnollisia symboleja.

Uskonnolliset lähtökohdat ja menetelmät psykoterapiassa: esimerkinä kristillinen psykoterapia

Valviran ja Kelan hyväksymä ja Kela-korvattava psykoterapia on julkista mielenterveystyötä, vaikka psykoterapeutit ovatkin usein maksaneet psykoterapiakoulutuksensa itse. Valviran ja Kelan hyväksymä psykoterapeutti voi käyttää Kela-korvattavassa psykoterapiassa myös uskonnollisia menetelmiä (esimerkiksi rukousta tai meditaatioharjoituksia) ja olla avoin psykoterapiaan yhdistyvistä uskonnollisista lähtökohdista. Jotkut psykoterapiaan hakeutuvat mielenterveyskuntoutujat haluavat, että psykoterapeutilla on sama uskonnollinen vakaumus kuin heillä itsellään, mutta tiukasti tulkitun abstinenssiperiaatteen mukaan psykoterapeutin tulee pidättäytyä ilmaisemasta omaa uskonnollista vakaamustaan asiakkaalle (Sievers, 2016:17–18). Valvira ei kuitenkaan ilmeisesti edellytä näin tiukasti tulkitun abstinenssiperiaatteen noudattamista. Osalla Valviran hyväksymistä psykoterapeuteista (esimerkiksi evankelis-luterilaisen kirkon papeiksi vihityillä psykoterapeuteilla) on myös niin sanottu julkinen uskonnollinen vakaumus.

Järjestäytyneenä esimerkkinä julkiseen mielenterveystyöhön sisältyvänä uskonnollisista lähtökohdista toimivana psykoterapiana on *kristillinen psykoterapia*. Suomen ACC ry (Association of Christian Counsellors Finland) voi hakemuksesta akkreditoida kristillisen psykoterapian harjoittajaksi henkilön, jolla on Valviran myöntämä psykoterapeutti-nimikkeen käyttöoikeus (tai jolla on todistus riittävän pitkstä psykoterapiakoulutuksesta) ja joka on reflektoinut kristillistä uskoa terapeuttisen työn yhteydessä. (Ks. Suomen ACC: Akkreditointi.) Jos ACC:n akkreditoima psykoterapeutti kuuluu Kelan palveluntuottajarekisteriin, voi hän tarjota myös Kela-korvattavaa psykoterapiaa. (Kela: Kuntoutuspsykoterapia.) Koska kristillisen psykoterapian harjoittajilla on lähtökohtaisesti Valviran (ja mahdollisesti myös Kelan) hyväksyntä, voidaan heidän palvelunsa laskea julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyväksi.

Kristillisen psykoterapian harjoittajia akkreditoivan Suomen ACC:n eettinen ohjeistus sisältää kolme peruseriaatetta, jotka ovat raamatullinen perusta, korkea laatu ja asiakaslähtöisyys. Suomen ACC:n jäsenet sitoutuvat pitämään Raamattua uskon, elämän ja etiikan ylimpänä ohjeena ja toiminnan perustana. Lisäksi he sitoutuvat apostoliseen uskontunnustukseen ja elävät ”henkilökohtaisessa suhteessa Jeesukseen Kristukseen”. (Suomen ACC:n eettinen ohjeistus 2012.) Näyttää siltä, että kristillinen psykoterapia edustaa ns. integraationäkökulmaa evankelikaalisen kristinuskon ja psykologian väliseen suhteeseen. Evankelikaalisesta taustasta käsin kirjoittavan Stanton L. Jonesin (2010) mukaan integraationäkökulmassa psykologia muovataan yhteensopivaksi kristinuskon kanssa ristiriitilanteita nöyrästi ja avoimesti ratkaisten, psykologian ihmiskäsitykseen liittyvät taustaoletukset tiedostaen ja tieteellistä korkeatasoisuutta korostaen. Tällä tavalla kristinuskko voidaan integroida mihin tahansa (muovattuun) psykologiseen teoriaan.

Mindfulness-tekniikka

Mindfulness-tekniikka on hyväksyvään tietoiseen läsnäoloon perustuvaa rentoutusta ja meditaatiota, jossa opetellaan hyväksyvää ja tietoisia läsnäoloa. Mindfulness-tekniikka on tullut julkisen mielenterveystyön (mm. psykoterapian) osaksi muun muassa siksi, että sen käytöstä on tutkimuksin osoitettu olevan mielenterveyshyötyä. Mindfulness-tekniikan hyödyntämistä pidetään yleisesti uskontoneutraalina. On kuitenkin epäselvää, missä määrin mindfulness-tekniikan zen-buddhalaiset juuret näkyvät sen ihmis- ja todellisuus-

käsityksessä ja jos näkyvätkin, missä määrin buddhalainen ihmis- ja todellisuuskäsitys on luonteeltaan uskonnollinen. Tulisiko mindfulness-tekniikan käytön yhteydessä kartoittaa sen maailmankatsomuksellista ja uskonnollista taustaa ja missä määrin? Onko mielenterveystyön toimijoilla riittävästi valmiuksia tunnistaa, missä menee mindfulness-tekniikan uskontoneutraalin harjoittamisen ja buddhalaisen maailmankatsomuksen välinen raja? Jos mindfulness-tekniikan hyödyntämisen yhteydessä pyritään pelkän arjessa pärjäämisen edistämisen sijaan vastaamaan olemassaolon peruskysymyksiin, ollaan tekemisissä uskonnollisen mindfulnessin kanssa. Esimerkiksi ajatukset elämän ilmiöiden pysymättömyydestä ja siitä, ettei ihmisen minuutta ole viime kädessä olemassa, kuuluvat Pekka Hiltusen mukaan buddhalaiseen maailmankatsomukseen. (Ks. Roberts, 2011; Hiltunen; Närvä, 2016.)

Kristillinen alkoholisti- ja narkomaanityö (KAN)

Päihdetyön osalta julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvä työmuoto on kristillinen alkoholisti- ja narkomaanityö (KAN ry). KAN toimii avoimesti uskonnollisista lähtökohdista ja myös tavoitteista käsin. Päihdekuntoutuksen kuvataan olevan kristillistä, ja työn tavoitteena on ”kuntouttaa ja antaa tukea asiakkaan selviämiseksi ihmisarvoiseen, yksilölliseen ja raittiiseen elämään kristillisten arvojen viitekehyksessä”. KAN:issa käytetään ”kristillistä kokonaisvaltaista kuntoutusta”, joka käsittelee myös ihmisen hengellistä osa-aluetta kristinuskon perusteisiin perehtymisen ja sielunhoidon muodossa. Hengellisiä kysymyksiä käsitellään yksilökeskusteluissa sekä terapeuttisissa ryhmissä, joita on useimmissa KAN:in yksiköissä. (Ks. KAN: Visio ja toimintaperiaate, Palvelutuotteemme.)

KAN-työtä voidaan pitää julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvänä ensinnäkin siksi, että suurimmalla osalla asiakkaista on kuntien maksusitoumus (Harju: Henkilökohtainen tiedonanto, 2017). Toiseksi, KAN:in yksiköissä hoidollisella vastuuhenkilöllä on vähintään opisto- tai ammattikorkeakoulutasoinen koulutus. Lisäksi yksiköissä työskentelee mielenterveys- ja päihdetyöhön erikoistuneita lähihoitajia sekä ns. vertaistuellisia päihdetyöntekijöitä. Työntekijöiltä edellytetään hengellisen päihdehoidon erityispiirteiden ymmärtämistä, sillä ”kristillisen päihdetyön erityispiirteet ja hengellinen muutos ovat osa hoitokokonaisuutta”. (KAN: Koulutusvaatimus kristillisessä päihdetyössä.)

Julkista mielenterveystyötä täydentävät uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat

Julkista mielenterveystyötä täydentävät uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat ovat ammatillista tai vertaistukeen perustuvaa tukea, jota (maa)kunnat tai valtio ei tue suoraan taloudellisesti. Täydentävää mielenterveystyötä tekevät ovat kuitenkin saattaneet saada valtion kustantaman (pohja)koulutuksen (esimerkiksi evankelis-luterilaisessa kirkossa työskentelevät diakoniatyöntekijät). Julkista mielenterveystyötä täydentäviä uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohdita kuvastaa se, että ne eivät ole lähtökohtaisesti ristiriidassa julkisen mielenterveystyön kanssa, vaan niihin sisältyvä käsitys hyvästä mielenterveydestä on yhtäläinen (tosin mahdollisesti laajempi) julkisen mielenterveystyön käsitysten kanssa ja julkista mielenterveystyötä lähtökohtaisesti arvostetaan. Tämän vuoksi ei ole periaatteellista ristiriitaa siinä, että henkilö hyödyntää sekä julkisen että sitä täydentävän mielenterveystyön palveluja. Julkista mielenterveystyötä täydentävillä uskonnollisilla menetelmillä ja lähtökohdilla voi myös olla työtä ohjaavia eettisiä ohjeistoja.

Uskonnollisten yhteisöjen täydentävä mielenterveystyö: esimerkkinä evankelis-luterilaisen kirkon työ

Eri uskonnolliset yhteisöt tekevät jäsentensä ja myös yhteisönsä kuulumattomien parissa työtä, josta osa on laskettavissa täydentäväksi mielenterveystyöksi. Rajanveto sen välillä, mikä on uskonnollista toimintaa, jolla voi olla mielenterveysvaikutuksia ja mikä mielenterveystyötä, on kuitenkin hankalaa.

Evankelis-luterilaisen kirkon mielenterveystyötä voidaan pitää julkista mielenterveystyötä täydentävänä, sillä (maa)kunnat eivät joitakin selkeästi rajattuja ostopalvelusopimuksia lukuun ottamatta rahoita sitä. Evankelis-luterilaisen kirkon työntekijöiden ja vapaaehtoistyöntekijöiden vaitiolovelvollisuutta ohjaa kirkkolain lisäksi myös muut lait, joissa vaitiolovelvollisuudesta säädetään. (Kirkkohallitus, 2011:19–44; Kirkkohallitus, 2016.)

Mielenterveystyö toteutuu diakoniatyönä, jota kuvataan aktiivisena tukemisena ja arvostamisena (ns. rinnalla kulkemisena) ja joka sisältää muun muassa palveluihin ohjaamista ja kotikäyntityötä. Osa seurakunnista tai seurakuntayhtymistä järjestää myös mielenterveyskuntoutujien vertaisryhmiä tai sisäiseen paranemiseen tähtäviä Kristus-keskeisiä toipumisryhmiä. (Kan-

san Raamattuseura: Krito-ryhmä – vertaisryhmä; Suomen ev.lut. kirkko/Sakasti: Mielenterveystyö on rinnalla kulkemista.) Diakoniatyö kulkee käsi kädessä sielunhoitotyön kanssa, jossa keskustelutuen avulla tarkastellaan ja etsitään vastauksia ihmisen elämänkatsomuksellisiin, hengellisiin ja henkisiin kysymyksiin. Sielunhoidossa voidaan hyödyntää myös rukousta, Raamatun tekstejä, musiikkia, ehtoollista ja sielunhoitoon tulleen henkilön siunaamista. Sielunhoidossa ihmistieteiden ymmärrystä yhdistetään kirkon traditioon. Sielunhoitotyötä tekevät muun muassa psykiatrisissa sairaaloissa työskentelevät sairaalapapit ja -sielunhoitajat, mutta periaatteessa tehtävä kuuluu kaikille seurakunnan jäsenille. Kirkon järjestämään sairaalasielunhoidon erikoistumiskoulutukseen sisältyy psykoterapeuttisten valmiuksien opintokokonaisuus, joka toteutetaan yhteistyössä psykoanalyttisesti suuntautuneen Therapiea-säätiön kanssa. (Suomen ev.lut. kirkko: Sielunhoito on toista ihmistä varten olemista; Suomen ev.lut. kirkko/Sakasti: Sairaalasielunhoitajan erikoistumiskoulutuksen opintojaksot; Therapiea-säätiö: Etusivu.)

Evankelis-luterilainen kirkko järjestää myös perheneuvontaa, jonka perustehtävänä on ”tarjota ammatillista keskustelua parisuhteen ja perheen kysymyksissä sekä elämän kriisitilanteissa”. Kirkon näkökulmasta perheneuvonta on osa kirkon hengellistä perustehtävää eikä sitä ole haluttu määritellä terveyden- ja sairaanhoidoksi. Tästä johtuen kirkon perheneuvonta ei voi tarjota palveluitaan (julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvänä) psykoterapiana eivätkä kirkon perheneuvojien koulutuksen läpikäyneet voi enää nykyisin hakea psykoterapeutin ammattinimikettä. Osa kunnista kuitenkin ostaa kirkon perheasianeuvottelukeskuksilta perheasian sovittelupalvelun, jonka järjestäminen on kunnan tehtävä. (Kirkkohallitus, 2016: 12–13, 25; Suomen ev.lut. kirkko/Sakasti: Perheneuvonta; STM: Kasvatus- ja perheneuvonta, Perheasioiden sovittelu.)

Myös muut kristilliset kirkkokunnat tekevät seurakunnissaan mielenterveystyötä, joskin muun muassa kirkkokuntien koosta johtuen pienimuotoisempaa ja osittain järjestöjen kautta tapahtuvaa (ks. esim. Helsingin ortodoksinen seurakunta: Karjalan valistajien kirkko; Loponen, 2016). Kristillisillä kirkkokunnilla on myös auttavia puhelimia, joissa kriisiapua tarjoavat tehtävään koulutetut vapaaehtoistyöntekijät ja/tai kirkkojen työntekijät (Kirkon keskustelua; Auttava puhelin).

Kristillinen sielunhoitoterapia

Viime vuosina Suomessa on käynyt läpi ammatillistumisprosessia evankelikaaliseen kristillisyyteen pohjautuva terapiatyö, jota kutsutaan sielunhoitoterapiaksi. Eri kristillisiin kirkkokuntiin ja yhteisöihin kuuluvia sielunhoitoterapeutteja kokoaa yhteen Suomen sielunhoitoterapeutit ry -niminen yhdistys. Sielunhoitoterapiaprosessissa yhdistyvät psykologinen ja hengellinen näkökulma ja sillä pyritään vastaamaan asiakkaiden tarpeisiin psykoterapian ja kristillisen sielunhoidon välimaastossa. Uskonnollisilta lähtökohdilta sielunhoitoterapia vastaa kristillistä psykoterapiaa, mutta sen tarjoajilla ei ole psykoterapeutin pätevyyttä. Sielunhoitoterapiaa harjoittavien auttajien määrä on kristillistä psykoterapiaa tarjoavien auttajien määrää suurempi. Suomen ACC:n akkreditoimilla sielunhoitoterapeuteilla on sielunhoitoterapeutin koulutus, joka sisältää vähintään 300 tuntia teoriaa, 150 tuntia työnohjattua yksilöasiakastyötä sekä 40 tuntia omaa sielunhoitoterapiaa.

Sielunhoitoterapeuttina toimimiseen kuuluu työnohjaus, ja toimintaa ohjaa Suomen ACC:n eettinen ohjeistus. Sielunhoitoterapiaa voidaan pitää julkista mielenterveystyötä täydentävänä toimintana, sillä sitä ei koordinoida tai rahoiteta julkisen mielenterveystyön taholta, ja sielunhoitoterapian alan toimijat lähtökohtaisesti arvostavat julkista mielenterveystyötä ja heitä ohjataan ymmärtämään oman osaamisensa rajat. Sielunhoitoterapian teologisia taustaoletuksia on kuitenkin myös kritisoitu etenkin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimijoiden taholta, mutta on epäselvää, missä määrin sielunhoitoterapiaa kohtaan osoitetut epäilykset palautuvat teologisiin erimielisyyksiin ja missä määrin on syytä epäillä, että sielunhoitoterapia olisi asiakkaille haitallista. (Pykäläinen, 2010; Stenlund, 2017; Suomen ACC: Akkreditointi; Suomen sielunhoitoterapeutit ry: Etusivu.)

Unity in Duality -terapia

Unity in Duality -terapia on tiibetiläiseen filosofiaan ja psykologiaan perustuva hoitomuoto, jossa pyritään syvän rentoutuksen kautta tavoittamaan ihmisen tunnemaailman kipukohtia ja eheyttämään niitä. Unity in Duality -terapian tutkimuksesta ja koulutuksesta vastaa kansainvälinen Tarab Institute International (Tarab Instituutti). Instituutti järjestää neljän vuoden mittaista täydennyskoulutusta, jonka suorittamalla terveydenhuollon pohjakoulutuk-

sen omaava henkilö saa ammattipätevyyden Unity in Duality -terapian harjoittamiseen. Tällä hetkellä terapiaa tarjoaa Suomessa vain Cecilia Innanen. (Innanen: Henkilökohtainen tiedonanto, 2017; Innanen: Taustatietoa; Innanen: Terapia.)

Unity in Duality -terapiakoulutuksessa on samoja elementtejä kuin niin sanotussa länsimaisessa terapeuttikoulutuksessa (mm. asiakasraportit, työnohjaus ja oma terapia), minkä vuoksi Valvira ei ole suhtautunut terapiamuotoon kielteisesti, vaikkei terapiamuodolle ollakaan Suomessa saatu Valviran hyväksyntää. Innasen mukaan vuorovaikutus ”valtavirtapsykoterapeuttien” kanssa on ollut rikastuttavaa. Unity in Duality -terapian mielenterveyskäsityksessä on Innasen mukaan paljon samaa julkiseen mielenterveystyöhön sisältyvien näkemysten kanssa. Innasen kokemuksen mukaan etenkin syvempien mielenterveysongelmien hoitamisessa on hyödyllistä tuntee länsimaista psykiatria, jota voi täydentää buddhalaisella ihmiskäsityksellä sekä mielen ja todellisuuden luomista koskevalla ymmärryksellä. Terapiamuodolla on Innanen mukaan paljon yhteistä kognitiivisen psykoterapian sekä hypnoterapian kanssa, ja se liittyy vahvasti myös mindfulness-tekniikan käyttöön. (Innanen: Henkilökohtainen tiedonanto, 2017.)

Innanen itse ei pidä Unity in Duality -terapiaa niinkään uskonnollisena kuin filosofisena ja onkin syytä kysyä, onko terapiasuuntaus syytä laskea lainkaan uskonnollisista lähtökohdista tehtävän mielenterveystyön joukkoon. Uskontotieteellisessä keskustelussa on yhtäältä esitetty, ettei buddhalaisuudessa periaatteessa uskota henkiin tai jumaliin eli siinä ei oteta spontaanisti ja tunneperusteisesti todesta ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja. Toisaalta tällaisten olentojen olemassaolon kieltäminen tai ohittaminen on käytännössä harvinaista buddhalaisissa perinteissä, minkä vuoksi Unity in Duality -terapian voi ainakin katsoa liittyvän uskonnolliseen perinteeseen, vaikkei sen lähtökohtia voitaisikaan pitää uskonnollisina sinänsä. (Närvä, 2014; Innanen: Henkilökohtainen tiedonanto, 2017.)

12 askeleen ohjelmat: AA ja NA

Nimettömien alkoholistien (AA) ja nimettömien narkomaanien (NA) vertaisryhmien mahdollisesta uskonnollisesta luonteesta on keskusteltu runsaasti. AA:n ja NA:n 12 askeleen ohjelmassa terveyden palautumista odotetaan ”itseä suuremmalta voimalta” ja oma tahto ja elämä luovutetaan ”Jumalan huomaan

– sellaisena kuin Hänet käsitimme”. Omien värienteojes todellinen luonne myönnetään niin ikään Jumalalle, jonka annetaan nämä heikkoudet poistaa. 12 askeleen ohjelmaan sekä AA:n ja NA:n vertaistapaamisiin sisältyy myös rukousta. AA ja NA ovat kuitenkin aatteellisesti, uskonnollisesti ja poliittisesti sitoutumattomia. Vaikka ne rohkaisevat jäseniään hengelliseen heräämiseen, tämän heräämisen ei tarvitse olla NA:ta tutkineen Elina Kotovirran (2009) mukaan ”uskonnollinen”. Vaikka NA ei Kotovirran mukaan ole uskonto, se voi toimia uskonnon tavoin orientoitumisjärjestelmänä, jonka avulla rakennetaan suhdetta itseen, muihin ja ympäröivään maailmaan. Toisaalta, vaikka AA:n ja NA:n toiminnassa korostetaan, että Jumalan voi käsittää yksilöllisellä tavallaan, näyttää siltä, että tähän oman käsityksen mukaiseen Jumalaan kohdistetaan sellaisia odotuksia, joita Närvän määritelmän mukaisesti voitaisiin pitää uskonnollisina. (Kotovirta, 2009: 22–24; 2012; 17; Närvä, 2014, Nimettömät alkoholistit: Etusivu; Nimettömät alkoholistit: 12 askelta; Nimettömät narkomaanit: NA:n 12 askelta.) 12 askeleen ohjelmien pohjalta on myös kehitetty AA:ta ja NA:ta yksiselitteisemmin uskonnolliset Kristus-keskeiset toipumisryhmät eli Krito-ryhmät. Krito-ryhmät ovat sielunhoidollisia vertaisryhmiä sisäistä paranemista toivoville. Krito-materiaalin perusteella Krito-ryhmät sopivat erityisesti elämänkriiseistä toipuville sekä masennus- ja ahdistusoireita kokeville (Kansan Raamattuseura: Kansan Raamattuseuran uutisia, Krito-työtä 20 vuotta; Kansan Raamattuseura: Krito-aineistoa).

AA:n ja NA:n vertaisryhmiä voidaan pitää julkista mielenterveystyötä täydentävänä uskonnollisista lähtökohdista tehtävänä ja uskonnollisia menetelmiä hyödyntävänä toimintana. Ryhmät ovat periaatteessa julkiseen mielenterveystyöhön nähden sitoutumattomia, vaikkakin käytännössä niitä voi kokoontua julkiseen mielenterveystyöhön laskettavien yksikköjen tiloissa. Ryhmiin myös ohjataan julkisen mielenterveystyön taholta, ne mainitaan Käypä hoito -suosituksissa ja ohjelmia hyödynnetään myös osana Myllyhoitoa, johon voi saada maksusitoumuksen. Käytännössä 12 askeleen ohjelmaa noudattavissa ryhmissä voi olla myös julkiselle mielenterveystyölle vaihtoehtoisia piirteitä lääkityksen käytön osalta. Vaikka 12 askeleen ohjelmassa ei kielletä lääkärin määräämän lääkkeen ohjeenmukaista käyttöä, voi joidenkin toiminnassa mukana olevien tiukka huumaavien lääkkeiden käytön torjunta johtaa Kotovirran mukaan myös masennuslääkityksestä kieltäytymiseen. Kotovirran mukaan on myös ollut tapauksia, joissa NA:ta kohtaan koettu lojaalisuus on estänyt tai viivytttänyt ryhmän ulkopuolisen ja tarpeenmukaisen avun

hakemista. (Kotovirta, 2009:104–110; Kotovirta, 2012:19–21; Käypä Hoito: Huumeongelman hoito; Myllyhoito: Myllyhoitoklinikat.)

Julkiselle mielenterveystyölle vaihtoehtoiset uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat

Julkiselle mielenterveystyölle vaihtoehtoisia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia kuvastaa ristiriita suhteessa julkiseen mielenterveystyöhön. Vaihtoehtoisissa uskonnollisissa menetelmissä ja lähtökohdissa tarjotaan mielenterveyden ongelmille julkiseen mielenterveystyöhön sisältyvistä terveys-, sairaus- ja hoitokäsityksistä poikkeava selitys ja apu. Näyttää siltä, että osa vaihtoehtoisten menetelmien ja lähtökohtien parissa toimivista pitää toimintaansa julkista mielenterveystyötä täydentävänä, mutta julkisen mielenterveystyön taholta suhtautuminen toimintaa kohtaan on siinä määrin torjuvaa, että vuoropuhelun suhteen avoin menetelmä ja lähtökohta päättyy vaihtoehtoisuuden kategoriaan. Kun puhutaan vaihtoehtoisten riskiestä, suurin kritiikki kohdistuu yleensä tähän kategoriaan.

Itämaisets hoidot (new age -hoidot)

Niin sanotuilla itämaisilla hoidoilla tai new age -hoidoilla voidaan pyrkiä vastaamaan myös mielenterveysongelmiin osana ihmisen kokonaisuhyvinvointia. Kyseessä on laaja kirjo erilaisia lähestymistapoja, hoitoja ja toimijoita (mm. ns. perinteinen kiinalainen lääketiede, reiki, rosen-terapia). Itämaisten hoitojen tarkempi erittely mielenterveyden hoidon kannalta ei ole tässä yhteydessä mahdollista, mutta kiinnitämme huomiota tämän artikkelin kannalta kahteen käsitteelliseen haasteeseen.

Ensinnäkään ei ole selvää, milloin itämaisessa hoidossa on kyse julkisen mielenterveystyön suhteen vaihtoehtoisesta, milloin sitä täydentävästä ja milloin siihen sisältyvästä hoidosta. Osa itämaisten hoitojen tarjoajista on sitä mieltä, että esimerkiksi joidenkin psykenlääkkeiden käyttö jarruttaa itämaisen hoidon vaikutusta, jolloin kyse on julkisen mielenterveystyön suhteen vaihtoehtoisesta lähestymistavasta (ks. Hytönen, 2011). Osa toimijoista tarjoaa täydentävää mielenterveyshäiriöiden tukihoitoa esimerkiksi ahdistus- ja masennustiloihin lääketieteellisen hoidon tueksi (ks. Inhimillinen vastaanotto; Ikira: Energiahoito – Koulutukset).

Periaatteessa ns. perinteiseen kiinalaiseen lääketieteeseen sisältyvä akupunktio voisi olla myös julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvä menetelmä, sillä Maailman terveysjärjestön (WHO) mukaan akupunktion teholle muun muassa masennuksen ja päihderiippuvuuden hoidossa on tieteellisiä todisteita (WHO, 2003). Suomessa akupunktiohoitoja käytetään myös julkiseen mielenterveystyöhön sisältyvinä menetelminä esimerkiksi päihdetyössä. Toisaalta akupunktio perustuu käsitykseen meridiaaneista, jolle ei Osmo Saarelman (2017) mukaan ole vastinetta länsimaisen käsityksen mukaisessa lääketieteessä. Saarelman mukaan akupunktiohoidon tehosta mielenterveyden ongelmien hoidossa ei myöskään ole tieteellistä näyttöä. (Vrt. Stuber & Horn, 2014:195; Saarelma, 2017. Ks. myös Alho, 2015.)

Toiseksi on epäselvää, milloin itämaisissa hoidoissa on kyse uskonnollisten menetelmien ja lähtökohtien käytöstä. Närvän (2014) mukaan new age -ajatteluun sisältyvässä käsityksessä kaiken taustalla ja kaikessa vaikuttavasta energiasta voidaan havaita uskontoisuutta. Stuberin ja Hornin (2014) mukaan itämaisiin hoitoihin sisältyvä terveys- ja ihmiskäsitys on syvästi henkinen. Voidaan kuitenkin kysyä, onko vaikkapa stressin lievittäminen akupunktion avulla väistämättä uskonnollista vai voiko kyse olla myös uskonnollisesti neutraalista toiminnasta.

Eksorsismi: esimerkkinä katolisen kirkon Isä Sgreva

Osassa uskonnollisista yhteisöistä mielenterveyden ongelmat ymmärretään hengellisiksi ongelmiksi ja niihin tarjotaan hoidoksi esimerkiksi rukousta tai pahojen henkien pois ajamista (ks. Ruoho, 2013; Villa, 2013). Suomen monikulttuuristuessa pahoja henkiä koskevat uskomukset tulevat myös enemmän esiin psykiatriassa, kun hoidettavana on potilaita, joiden traditioon usko pahojen henkien toimintaan kuuluu (ks. Pakaslahti, 2010). Jotkut yhteisöt harjoittavat järjestelmällisesti pahojen henkien pois ajamista eli eksorsismia. Eksorsismi kuuluu esimerkiksi katolisen kirkon toimintaan. Katolisen kirkon mukaan paholaisen valtaamaksi tuleminen (possessio) on harvinaista, mutta siihen auttaa vain eksorsismi, jota harjoittaa Suomessa Isä Gianni Sgreva. Sgreva kuvaa eksorsismia tapahtumaksi, jonka aikana paholaisen possessoima henkilö on tiedottomassa tilassa. Eksorsisti keskustelee konkreettisesti ”itse saatanan kanssa”, mutta henkilö, josta paholaista pois ajetaan, ei jälkikäteen muista tilanteesta mitään. Eksorsismin kautta avun saaneen ihmisen tulee

Sgrevan mukaan säilyttää henkinen yhteys Jumalaan, jottei paha saa ihmisessä uudestaan valtaa. Sgreva asuu ja työskentelee Stella Maris -pyhäkössä ja hengellisessä keskuksessa Lohjalla. (Katolinen kirkko Suomessa: Eksorsismi katolisessa kirkossa Suomessa; Ora, 2017.)

Näyttää siltä, että Sgrevan (ja katolisen kirkon) suhtautuminen julkiseen mielenterveystyöhön on myönteinen ja hän kertoo tekevänsä tarvittaessa ja mielellään yhteistyötä psykologien, psykiatrien ja lääkäreiden kanssa. Sgrevan mukaan ennen eksorsismia on paholaisen riivaamaksi itsensä tuntevan varmistettava lääketieteen asiantuntijoilta, ettei kyse ole psyykkisestä ongelmasta. Tästä näkökulmasta katsottuna katolisen kirkon harjoittamassa eksorsismissa ei siis ole kyse mielenterveystyöstä, vaan sellaisesta hengellisestä avusta, jota tarjotaan psykiatrian ulkopuolelle jääviin ongelmiin. Sgrevan mukaan eksorsismia harjoitetaan ainoastaan sen kohteena olevan suostumuksella. (Ahosniemi, 2015; Ora, 2017.)

Ongelmallista on kuitenkin se, että julkista mielenterveystyötä edustavat asiantuntijat (mm. Hasse Karlsson ja Tuomo Tikkanen) näyttävät suhtautuvan eksorsismiin erittäin torjuvasti ja mieltävät Sgrevan toimivan sellaisten ihmisten parissa, jotka tarvitsisivat psykiatrista apua (Ora, 2017). Osa asiantuntijoista (mm. Antti Pakaslahti) kuitenkin näyttää edustavan avoimempaa suhtautumista eksorsismia harjoitettaviin kohtiin. Pakaslahti (2010) korostaa, että psykiatrian parissa työskentelevien ammattiauttajien olisi syytä pyrkiä ”sekä että” -neutraalisuuteen henkiä ja eksorsismia koskevien näkemysten suhteen. Pakaslahden mukaan tulisi kiinnittää huomiota niihin merkityksiin, joita potilas kuvaa kokiessaan hengen valtaavan hänet ja rakentamaan potilasta auttavaa dialogia myös eksorsismia tai muuta uskonnollista auttamista harjoittavien kanssa.

Ex-gay-liike

Julkiselle mielenterveystyölle vaihtoehtoisten uskonnollisten lähtökohtien ja menetelmien joukkoon voidaan lukea myös niin kutsuttu ex-gay-liike, jossa tuetaan ihmisiä, jotka uskonnollisen vakaumuksensa vuoksi toivovat seksuaalisen suuntautumisensa muutosta. Sen jälkeen, kun homoseksuaalisuus on poistunut psykiatrisista tautiluokituksista, käsitys homoseksuaalisuudesta seksuaalisena rikkinäisyytenä, josta voi eheytyä, on julkiseen mielenterveystyöhön vaihtoehtoisessa suhteessa. (Ks. Puonti, 2010; Lumikallio, 2012.)

Ex-gay-liikkeessä siis nähdään rikkinäisyydeksi sellainen asia, jossa ei julkisen mielenterveystyön näkökulmasta ole mitään sairasta. Tosin diagnoosiluokitus ICD-10:ssä (1992) tunnustetaan itseä häiritsevä seksuaalinen suuntautuminen (F66.1) ja amerikkalaisessa DSM-diagnoosiluokitukseen (2013:725) sisältyy luokka V65,49 Sex Counseling, jota käytetään esimerkiksi silloin, jos henkilö kokee oman seksuaalisen suuntautumisen ongelmaksi ja hakee siihen apua. Kyseiset diagnoosiluokitukset eivät kuitenkaan pidä seksuaalista suuntautumista sinänsä ongelmallisena eivätkä määrittele myöskään avun tarvetta seksuaalisen suuntautumisen käsittelyyn mielenterveydenhäiriöksi.

Suomessa ex-gay-liikkeenä toimii erityisesti kirkkokuntiin sitoutumaton kristillinen palvelujärjestö Elävät vedet ry (entinen Aslan ry), jonka tarkoituksena on ”rohkaista seurakuntaa osallistumaan Kristuksen parantavaan työhön, jotta tunne-elämältään ja ihmissuhteissaan rikkinäiset uudistuisivat ja eheytyisivät”. Esimerkiksi yhdistyksen Armon matka -kursilla voi työstää ei-toivottua samaan sukupuoleen kohdistuvaa seksuaalista kiinnostustaan. (Ks. Elävät vedet ry: Etusivu; Elävät vedet ry:Kursit.) Yksilöterapiaa Elävät vedet ry ei järjestä, mutta ilmeisesti seksuaalisen suuntautumisen muutosta toivovat ohjataan hajanaisella kentällä toimivien terapeuttien ja sielunhoitajien luo. Elävät vedet ry on tehnyt yhteistyötä eri seurakuntien kanssa, ja toiminnalla on ollut ainakin henkilötasolla yhteyksiä kristillisestä lähtökohdista Tampereella vaikuttavaan kristilliseen terapiakeskukseen sekä yhteistä julkaisutoimintaa joidenkin Suomen ACC:n jäsenjärjestöjen kanssa. (Lumikkallio, 2012.) Elävät vedet ry on myös Suomen ACC:n jäsen (Suomen ACC: Linikit). Järjestöjen ja henkilöiden yhteyksistä johtuen on mahdollista, että julkisen mielenterveystyön suhteen vaihtoehtoinen homoseksuaalien eheytymistä tavoitteleva lähestymistapa vaikuttaa myös julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvissä (kristillinen psykoterapia) ja sitä täydentävissä (sielunhoitoterapia) lähestymistavoissa.

Suhtautuminen ex-gay-liikkeeseen on ollut julkisen mielenterveystyön taholta pääsääntöisesti erittäin kriittinen ja torjuva. Eheytymishoitajien harjoittajia on kritisoitu muun muassa valikoivasta tieteelliseen näyttöön vetoamisesta ja poliittisista pyrkimyksistä. Toisaalta Suomen ACC:n jäsenjärjestönä Elävät vedet ry on sitoutunut ACC:n eettiseen ohjeistukseen, joka sisältää muun muassa asiakaslähtöisyyden periaatteen. Toimintaa on myös pidetty hyvää tarkoittavana ja vilpittömänä. Näyttää siltä, että keskustelu seksuaalisen suuntautumisen muuttumisen mahdollisuudesta ja sen yrittämisen

mahdollisesta vahingollisuudesta on vaikeaa näin konfliktierkällä alueella. Ex-gay-liikkeessä mukana olleilla on myös erilaisia kokemuksia liikkeessä saadun ohjauksen merkityksestä. (Ks. Suomen ACC:n eettinen ohjeistus 2012; Drescher, 2012; Lumikallio, 2012; Puonti, 2010. Ks. myös Kurvinen, 2017.)

Kristillinen tiede

Kansainvälisen ja myös Suomessa toimivan Kristillisen Tieteen yhdistyksen mukaan kaikki sairaudet johtuvat vääristä mielikuvista, peloista ja jumalasuhteen ongelmista. Myös mielenterveydenongelmissa on yhdistyksen mukaan kyse hengellisistä haasteista. Yhdistys tarjoaa parannuskeinona mielenterveydenongelmiin kurinalaista rukousta toisten tukemana eikä lääkityksen tai psykoterapian tehoon mielenterveysongelmien hoidossa uskota. Kristillisen tieteen yhdistyksen mukaan lääketieteellisestä hoidosta tulisi pidättäytyä henkisten parannusmenetelmien ajaksi, joskin valinta hoitomuodosta jätetään ainakin periaatteessa hoidettavalle itselleen. Kristillisen tieteen yhdistyksestä on keskusteltu varsin runsaasti Yhdysvalloissa, jossa liikkeen toiminta ja vaikutusvalta on huomattavasti laajempaa kuin Suomessa. (Ks. Stuber & Horn, 2014; Uskonnot.fi: Kristillisen Tieteen Yhdistys - Christian Science ry; Christian Science Monitor, 2008.)

Dianetiikka/Scientologia

Voimakkaasti psykiatriaa kritisoiva Scientologia-kirkko perustuu dianetiikkaksi kutsuttuun menetelmään, jonka tarkoituksena on kehittää ihmisen psyyketä. Scientologia-kirkon perustaja L. Ronald Hubbardin kehittämä dianetiikka pyrkii muun muassa selittämään, mistä kaikki mielen sairaudet johtuvat ja miten niitä voidaan parantaa ja ennaltaehkäistä scientologian teknologian mukaisella auditoinnilla. Auditointi on terapiaa, jossa pyritään tiettyä sääntökokoelmaa noudattamalla siihen, että ihminen pystyisi katsomaan omaa olemassaoloaan ja sitä, mitä ja missä hän on. (Ks. Hubbard, 1981:4–7, 472; Uskonnot.fi: Suomen Scientologia-yhdistys ry; Lahden dianetiikkakeskus.)

Scientologia-kirkon yhteydessä on keskusteltu siitä, onko kyseessä pohjimmiltaan lainkaan uskonto vai onko toiminnassa pikemminkin kyse ihmisten tietoisesta harhaan johtamisesta ja taloudellisesta hyväksikäytöstä. Kirkko

on ollut osallisena useissa oikeusjutuissa. Suomessa Scientologia-kirkko ei ole hakemuksistaan huolimatta saanut uskonnollisen yhdyskunnan asemaa. (Ks. Matilainen, 2012; Rainey ym., 2014:412–413.)

Johtopäätökset

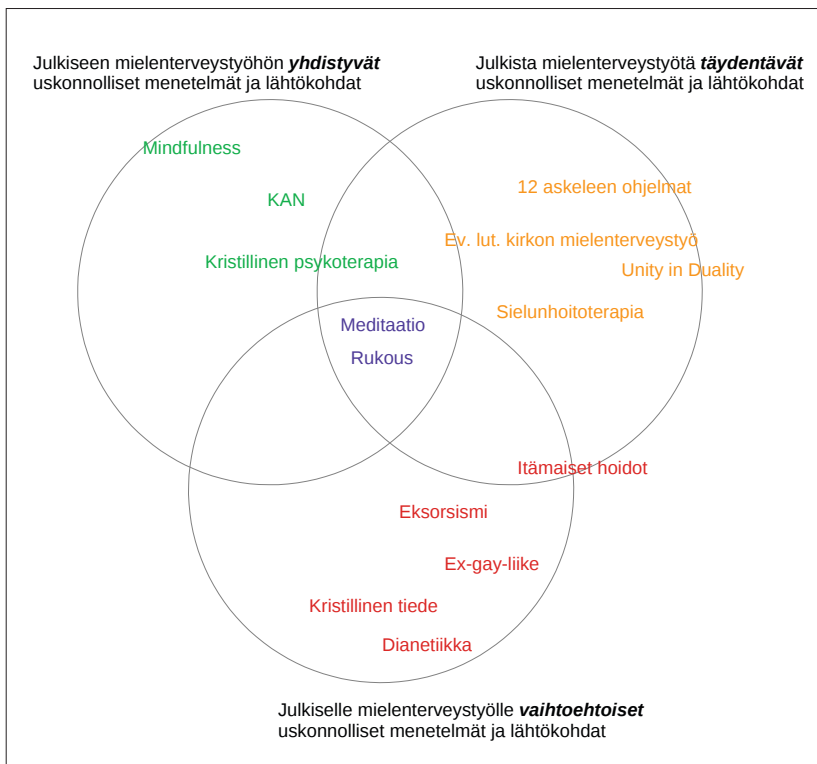
Olemme tässä artikkelissa tarkastelleet uskonnollisia lähtökohtia ja menetelmiä suomalaisessa mielenterveystyössä jakamalla ne julkisen mielenterveystyöhön yhdistyviksi, julkista mielenterveystyötä täydentäviksi ja julkiselle mielenterveystyölle vaihtoehtoisiksi lähtökohdiksi ja menetelmiksi. Tällaiseen jaotteluun perustuvaa tarkastelua voidaan käyttää yhtenä välineenä, kun uskonnon roolista mielenterveystyössä käydään yhteiskunnallista, akateemista ja hoidollista keskustelua. Analysimme osoittaa uskonnollisten lähtökohtien ja menetelmien moninaisuuden ja auttaa ymmärtämään, miksi näistä lähtökohdista ja menetelmistä ei voida puhua ikään kuin yhtenä ilmiönä, johon muodostetaan jokin tietty kanta. Kyse on monista erilaisista lähtökohdista ja menetelmistä, joiden suhde julkiseen mielenterveystyöhön vaihtelee ja joiden asemaa määrittää myös se, miten avoimesti tai torjuen julkisen mielenterveystyön taholta niihin suhtaudutaan.

Yhteenvetona olemme sijoitelleet tässä artikkelissa kartoitettuja uskonnollisia lähtökohtia ja menetelmiä oheiseen kaaviokuvaan (kuva 1).

Konsulttiryhmän huomioita ja jatkotutkimuksen aiheita

Uskonnolliset lähtökohdat ja menetelmät herättävät valtavasti mielipiteitä ja hämmennystäkin. Olemme tässä artikkelissa pyrkinneet tarkastelemaan eri lähtökohtia ja menetelmiä ytimekkäästi, mutta silti eri näkökulmia huomioon ottaen. Esitämme seuraavaksi kolme analyysiimme liittyvää huomiota ja niihin liittyviä kysymyksiä, joita voisi jatkotutkimuksessa selvittää.

Ensinnäkin, periaatteessa hyvä vuorovaikutussuhde ja mielenterveyttä suojaava kriittisyys voi toteutua tai olla toteutumatta niin julkisen mielenterveystyöhön yhdistyvissä, sitä täydentävissä ja sille vaihtoehtoisissa menetelmissä ja lähtökohdissa. Kuitenkin on huomattava, että mitä lähempänä julkista mielenterveystyötä tai mitä vuorovaikutteisemmassa suhteessa uskonnollinen lähtökohta tai menetelmä siihen on, sitä paremmin nuo lähtökohdat ja menetelmät ovat myös valvonnan piirissä ja sitä paremmin mielenterveyspalvelui-



Kuva 1. Kaavio artikkelissa kartoitetuista uskonnollisista lähtökohdista ja menetelmistä.

ta käyttävän asiakkaan tilannetta voidaan ymmärtää. Herääkin kysymys, miten julkisen mielenterveystyön puolelta osoitettu torjuva suhtautuminen sitä täydentäviä tai sille vaihtoehtoisia uskonnollisia menetelmiä ja lähtökohtia kohtaan vaikuttaa mielenterveyspalveluita tarvitsevan ihmisen tilanteeseen. Kuinka paljon mielenterveyspalveluiden käyttäjät torjuntaa pelätessään salaa-vat tai peittelevät sitä, miltä eri tahoilta he apua hakevat? Millaisella hoitoyh-teistyöllä voidaan käytännössä saavuttaa paras ja palveluja käyttävän oikeuksia kunnioittava mielenterveyshyöty?

Toiseksi, mitä eettisiä tai ihmisoikeuksiin liittyviä haasteita ja mahdolli-suuksia erilaisiin uskonnollisiin lähtökohtiin ja menetelmiin liittyi? Millaisil-

la järjestelyillä voidaan tukea mielenterveyskuntoutujan valinnanvapautta samalla, kun häntä suojellaan mielenterveyttä vakavasti uhkaavalta toiminnalta ja toimijuutta kaventavalta vallankäytöltä?

Kolmanneksi, tässä artikkelissa esitetyn kartoituksen perusteella näyttää siltä, että uskonnollisista lähtökohdista ja uskonnollisin menetelmin toteutettuun päihdetyöhön suhtaudutaan julkisen mielenterveystyön taholta myönteisemmin kuin muuhun uskonnollisista lähtökohdista ja uskonnollisin menetelmin toteutettuun mielenterveystyöhön. Arvioimme ja tunnistimme konsulttiryhmän tapaamisissa kokemuserustaisesti, että suhtautuminen uskontoon on päihdetyössä erilaista kuin muussa mielenterveystyössä. Päihdetyössä uskontoon liittyvä peruskertomus kuuluu seuraavasti: ”Käytin päihteitä, tulin uskoon ja raitistuin”. Muussa mielenterveystyössä tutumpi kertomus lienee seuraava: ”Koin kovia uskonnollisessa yhteisössä ja tulin hulluksi.” Olisi kiinnostavaa tietää, heijastavatko nämä konsulttiryhmän tunnistamat peruskertomukset laajemmin palvelujen käyttäjien kokemuksia tai päihdetyön ja muun mielenterveystyön erilaisia suhtautumistapoja uskontoon.

Metodin käytön arviointia (kirjoittanut traditionaalinen tutkija Mari Stenlund)

Tämä artikkeli on syntynyt uuden ja kehitteillä olevan tutkimusmetodin eli kokemuserustaisen käsiteanalyysin avulla. Ajattelen, että kokemuserustainen käsiteanalyysi ei pohjimmiltaan eroa niin sanotusta perinteisestä käsiteanalyysistä kovinkaan paljon. On nimittäin selvää, että myös niin sanotun perinteisen käsiteanalyysin toteuttamisessa tutkijan omat kokemukset ja aikaisemmat pohdinnat vaikuttavat siihen, mitä näkökulmia hän analyysissaan tuo esiin ja mitä kysymyksiä hän ylipäättään lähtee selvittämään. Jos tutkija tekee työtään osana tutkimusseminaaria, myös toiset seminaariin osallistujat tuovat hänen analyysiinsa omiin kokemuksiinsa ja aikaisempiin pohdintoihinsa liittyviä huomioita. Kokemuserustaisen ja perinteisen käsiteanalyysin ero näyttää olevan siinä, millaisissa raameissa analyysia tehdään. Kokemuserustaisen käsiteanalyysin metodi on kuitenkin (aivan kuten perinteinenkin käsiteanalyysi) filosofinen ja tarkastelutapa käsitteellinen, ei empiirinen.

Tässä vaiheessa kokemuserustaisen käsiteanalyysin kehittämistä ajattelen, että kokemuserustainen käsiteanalyysi eroaa perinteisestä käsiteanalyysistä kahdella tavalla. Ensinnäkin kokemuserustaisessa käsiteanalyysissa

sanoitetaan perinteistä käsiteanalyysia enemmän sitä kokemusta ja niitä pohdintoja, jotka analyysin suorittamiseen vaikuttavat. Tämän artikkelin viimeistelyvaiheessa jäin miettimään (referee-arvioijan esittämän huomion pohjalta), olisiko prosessiin osallistuneiden kokemusasiantuntijoiden taustoista ollut syytä kertoa enemmän. Olisiko heidän lähtökohtiensa selvittäminen tehnyt tästä tutkimuksesta luotettavamman? Kokemusasiantuntijoiden yksityisyyden suojelemiseksi en ole kuvannut tässä artikkelissa heidän kokemuksiaan ja taustojaan kovinkaan seikkaperäisesti, mutta mietin myös, onko sellainen ylipäättään tarpeen, jos metodi on filosofinen. Eiväthän perinteistä käsiteanalyysia toteuttavatkaan kerro seikkaperäisesti omista lähtökohdistaan eikä sillä yleensä ajatella olevan merkitystä analyysin luotettavuuden kannalta. Mutta olisiko taustojen seikkaperäisemmällä avaamisella merkitystä kokemuserustaisessa käsiteanalyysissa? Tätä jään pohtimaan, kun kehitän ja hyödynnän metodia jatkossa.

Toiseksi perinteisen ja kokemuserustaisen käsiteanalyysin ero on siinä, *keneltä tai keiltä* traditionaalinen tutkija *ensisijaisesti* pyytää tukea aiheen valintaan ja palautetta analyysiin ja millaisen merkityksen hän antaa saamalleen avulle ja tuelle. Perinteisessä käsiteanalyysissa tutkija pyytää palautetta ensisijaisesti niin sanotulta traditionaaliselta tutkimusyhteisöltä. Kokemuserustaista käsiteanalyysia toteuttaessa ensisijainen tuki ja palaute tulee ihmisiltä, joilla on henkilökohtaista tarttumapintaa tutkimuksen aiheeseen. Perinteisessä käsiteanalyysissa tutkijalla ei välttämättä ole velvollisuutta ottaa huomioon saamaansa palautetta (ainakaan jos kyse ei ole ohjaussuhteesta), vaan hän voi ottaa saamastaan palautteesta huomioon sen, minkä hyväksi katsoo. Kokemuserustaisessa käsiteanalyysissa lähtökohta on siinä mielessä erilainen, että traditionaalinen tutkija haluaa antaa kokemusasiantuntijoille valtaa ja vaikuttamismahdollisuuden. Itse olen ainakin kokenut tätä tutkimusmetodia käyttäessäni velvollisuudekseni sisällyttää kokemusasiantuntijoiden huomioita analyysiin parhaani mukaan. Vaikken olekaan pystynyt ottamaan kaikkea huomioon, suhtautumiseni palautteeseen on ollut erilaista kuin perinteisen käsiteanalyysin mukaisessa tutkielmaseminaarissa, jossa kenelläkään ei periaatteessa tarvitsekaan olla valtaa siihen, miten toteuttamani analyysini etenee. Tällainen vallan antamisen asenne on myös peruste siihen, miksi tämän artikkelin kirjoittajana on ”Mari Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä”. Jos kyseessä olisi perinteinen käsiteanalyysi ja tutkielmaseminaari, ei seminaaria mainittaisi artikkelin kirjoittajana.

On vaikeaa sanoa, mikä merkitys konsulttiryhmällä on tämän artikkelin kirjoittamisprosessissa ollut, sillä yhtäältä ajattelen, ettei tätä artikkelia olisi lainkaan syntynyt ilman konsulttiryhmää ja toisaalta hahmotan, että edelleenkin olen käyttänyt artikkelin kirjoittajana pääasiallista valtaa sen suhteen, miten tutkimustehtävä on toteutettu. Koska konsulttiryhmässä tuli esiin hyvin vähän sellaisia näkemyksiä, jotka olisivat merkittävästi kyseenalaistaneet kirjoittamaani tekstiä, on kirjoittamisprosessissa ollut osaltaan kyse siitä, että artikkeli on läpäissyt kokemusasiantuntijoiden laadunvalvonnan tai ”seulan”. Prosessin lopussa hahmotankin asian niin, että kokemusasiantuntijat ovat käyttäneet tässä tutkimusprosessissa valtaa aiheen muotoilemisessa ja valinnassa (traditionaalisen tutkijan tukemana), esittämällä omista kokemuksistaan ja ajattelustaan kumpuavia huomioita (joita traditionaalinen tutkija on yrittänyt parhaansa mukaan ottaa huomioon analyysissa ja sen esittämisessä) sekä antamalla artikkelille hyväksyntänsä. Periaatteessa kokemusasiantuntijat voisivat käyttää valtaa myös aktiivisina tiedon etsijöinä käymällä läpi tutkimusaineistoja ja analyysin suorittajina tekstiä konkreettisesti kirjoittamalla, jolloin kyse olisi vahvemmassa mielessä kanssatutkijuuudesta tai siitä, että kokemusasiantuntijat ottavat tutkimustoiminnan kontrollin omiin käsiinsä (ks. Beresford & Salo 2008: 43–44; Rissanen 2015:44). Yksittäisen traditionaalisen tutkijan on kuitenkin käytännössä hyvin vaikeaa luoda sellaisia rakenteita ja löytää sellaisia resursseja, joita tällainen kokemusasiantuntijoiden vallankäytön lisääminen edellyttäisi.

Kiitokset:

Kiitos dosentti Pekka Louhialalle tämän artikkelin käsikirjoitukseen annetuista tärkeistä kommentteista, TM Karoliina Ahoselle, jonka antama informaatio auttoi määrittelemään julkisen mielenterveystyön tämän artikkelin tarpeisiin, TT Eetu Kejoselle, joka auttoi löytämään ex-gay-liikettä käsittelevää aineistoa sekä kahdelle referee-arvioijalle, joiden kommentit auttoivat artikkelin viimeistelyssä.

Tutkimustyötä ovat rahoittaneet Suomen kulttuurirahasto (Stenlundin henkilökohtainen apuraha) sekä Kirkon tutkimuskeskus (kokemusasiantuntijoiden konsultointi).

Kirjallisuus

- Abu-Raiya, H., Pargament, K. I. (2014). On the links between religion and health: what has empirical research taught us? – M. Cobb, C. M. Puchalski, B. Rumbold (toim.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. New York: Oxford University Press, 333–339.
- Ahosniemi, J. (2015). Manaaja. *Vartija*, 8.5.2015. <http://www.vartija-lehti.fi/manaaja/> – Viitattu 24.5.2017.
- Alho, H. (2015) Akupunktuuri alkoholi-riippuvuuden ja alkoholin vieroitusoireiden hoidossa. *Käypä hoito.fi*, <http://www.kaypahoito.fi/web/kh/suosituksset/suositus;jsessionid=0A30891047DE9D-D26E9AB5F6F955385C?pid=nak04668> – Viitattu 5.6.2017.
- Aluehallintovirasto. <https://www.avi.fi/web/avi/avien-toiminta-ja-tehtavat#.WS-KXukcvBh> – Viitattu 22.5.2017.
- Auttava puhelin. <https://hos.fi/fi/diakonia/auttava-puhelin> – Viitattu 23.5.2017.
- Beresford, P, Salo, M. (2008). *Kokemuksen muodonmuutos. Kohiti palveluiden käyttäjien omaa tutkimustoimintaa*. Helsinki: Mielenterveyden keskusliitto.
- Batson, C. D., Anderson, S. L., Collins, E. (2005). Personal religion and prosocial motivation. – SA Karabenick, ML Maehr (toim.), *Motivation and Religion*. Amsterdam: JAI Press Inc, 151–185.
- Christian Science Monitor. (2008). *Mental disorders – the burden must lift*. <http://www.csmonitor.com/Commentary/A-Christian-Science-Perspective/2008/0729/p18s01-hfcs.html> – Viitattu 24.5.2017.
- Drescher, J. (2012). Seksuaalisuuden muutosterapioista. – L. Tuovinen, O. Stälström, J. Nissinen, J. Hentilä. *Saanko olla totta? Sukupuolen ja seksuaalisuuden moninaisuus*. Helsinki: Gaudeamus, 302–318.
- DSM-5. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Fifth Edition. Washington DC, London: American Psychiatric Association.
- Elävät vedet ry: Etusivu. <http://elavatedet.fi/> – Viitattu 24.5.2017.
- Elävät vedet ry: Kurssit. <http://elavatedet.fi/category/kurssit/> – Viitattu 24.5.2017.
- Faulkner, A. (2009). Principles and Motives. – M. Amering, J. Wallcraft, B Schrank. *Handbook of Service User Involvement in Mental Health Research*. Chichester: Wiley-Blackwell, 13–24.
- Freire, P. (2016). *Sorrettujen pedagogiikka*. Tampere: Vastapaino.
- Hallamaa, J. (2017). *Yhdessä toimimisen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hannula, A. (2001). Paulo Freire – Kriittien ja toivon pedagogi. *Niin ja näin*, 2/2001, 64–70.
- Helsingin ortodoksinen seurakunta: Karjalan valistajien kirkko. <http://hos.fi/fi/lohan-kirkko> – Viitattu 23.5.2017.
- Hiltunen, P.Y. *Kristillistä mindfulnessiä?* [http://sakasti.evli.fi/sakasti.nsf/0/EF5138F3D-7BAE5CBC2257718003C8E85/\\$FILE/Kristillist%E4%20mindfulnessiako.pdf](http://sakasti.evli.fi/sakasti.nsf/0/EF5138F3D-7BAE5CBC2257718003C8E85/$FILE/Kristillist%E4%20mindfulnessiako.pdf) – Viitattu 23.5.2017.
- Hubbard, L. R. (1981). *Dianetiikka. Nykyajan tiede mielen terveydestä. Dianetiikkamenetelmän käsikirja*. Kööpenhamina: New Era.
- Hytönen, E. (2011). *Masennus kiinalaisen ja länsimaisen lääketieteen silmin*. <http://www.elinahytonen.fi/2011/08/masennus-kiinalaisen-ja-lansimaisen-laaketieteen-silmin/> – Viitattu 24.5.2017.
- Hyväri, S., Rissanen, P. (2014). *Kuntoutujien kokemustutkimuksen menetelmät. Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti*, 2014:51, 289–300.
- ICD-10. (1992). *Classification of mental and behavioural disorders. Clinical descriptions and diagnostic guidelines*. Geneva: World Health Organization.
- Ikira. Energiahoito – Koulutukset. <https://ikira.fi/energiahoitokoulutukset.html> – Viitattu 24.5.2017.
- Inhimillinen vastaanotto. <https://www.inhimillinenvastaanotto.fi/pkl.php> – Viitattu 24.5.2017.
- Innanen, C. Taustatietoa. http://www.ceccilainnanen.fi/_pages/taustatietoa.htm – Viitattu 24.5.2017.

- Innanen, C. Terapia. http://www.ceciliainnanen.fi/_pages/terapia.htm – Viitattu 24.5.2017.
- Jones, S. L. (2010). An Integration View. – E. L. Johnson (toim.), *Psychology & Christianity. Five views*. Second edition. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 101–128.
- KAN: Koulutusvaatimus kristillisessä päihde-työssä. http://www.kan.fi/visio_2/koulutus – Viitattu 15.6.2017.
- KAN: Palvelutuotteemme. http://www.kan.fi/visio_2/palvelutuotteemme – Viitattu 23.4.2017.
- KAN: Visio ja toimintaperiaate. http://www.kan.fi/visio_2 – Viitattu 23.5.2017.
- Kansan Raamattuseura: Kansan Raamattuseuran uutisia, Krito-työtä 20 vuotta. Krito-työtä 20 vuotta http://www.kansanraamattuseura.fi/sinulle/uutishuone/kansan_raamattuseuran_uutisia/krito-tyota_20_vuotta.8654.news?37_o=20 – Viitattu 30.8.2017.
- Kansan Raamattuseura: Krito-aineistoa. http://www.kansanraamattuseura.fi/sinulle/toiminta/elamanvaiheissa/kristillinen_toipumistyo_krito/krito-aineistoa – Viitattu 30.8.2017.
- Kansan Raamattuseura: Krito-ryhmä – vertaisryhmä. http://www.kansanraamattuseura.fi/sinulle/toiminta/elamanvaiheissa/kristillinen_toipumistyo_krito/krito-ryhma – Viitattu 30.8.2017.
- Katolinen kirkko Suomessa: Eksorsismi katolisessa kirkossa Suomessa. <http://katolinen.fi/?p=2461> Julkaistu 26.5.2010. – Viitattu 15.6.2017.
- Kela: Kuntoutuspsykoterapia. <http://www.kela.fi/kuntoutuspsykoterapia> – Viitattu 5.9.2017.
- Kirkkohallitus. (2011). *Aika puhua – aika vaieta. Rippisalaisuus ja vaitiolovelvollisuus kirkossa*. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2011: 2. Helsinki. http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/ACF-637516B7AC0A8C2257E2E0012D-4D6/%24FILE/Aika_puhua_NET.pdf – Viitattu 26.6.2017.
- Kirkkohallitus. (2016). *Kirkko ja julkiset palvelut*. Kirkko ja julkiset palvelut -ohjausryhmän mietintö 2016. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/B6FC645E0A9BA451C-2257FB0003E1A03/\\$FILE/kirkko_ja_julkiset_palvelut.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/B6FC645E0A9BA451C-2257FB0003E1A03/$FILE/kirkko_ja_julkiset_palvelut.pdf) – Viitattu 23.5.2017.
- Kirkon keskusteluapua. <http://www.kirkonkeskusteluapua.fi>. – Viitattu 23.5.2017.
- Kotovirta, E. (2009). *Huumeriippuvuudesta toipuminen Nimettömien Narkomaanien toveriseurassa*. Helsinki: Terveyden ja hyvinvoinnin laitos.
- Kotovirta, E. (2012). *NA huumeongelmaisen toipumisen tukena*. – J Moring, A Martins, A Partanen, E Nordling, V Bergman (toim.), *Kansallinen mielenterveys- ja päihdesuunnitelma 2009–2015. Kehittyviä käytäntöjä 2011*. RAPORTTI 46/2012. Terveyden ja hyvinvoinnin laitos, 16–22.
- Kurvinen, V. (toim.) (2017). ”Koin etten kuulu sukupuoleeni”. *Uusi tie*, 27.9.2017. <https://uusitie.com/koin-etten-kuulu-sukupuoleeni/> – Viitattu 30.10.2017.
- Käypä Hoito. Huumeongelmaisen hoito. <http://www.kaypahoito.fi/web/kh/suosittukset/suositus?id=hoi50041#NaN> – Viitattu 5.6.2017.
- Lahden dianetiikkakeskus. <http://yliins.suntuubi.com/?cat=1> – Viitattu 24.5.2017.
- Lahdenmäki, A. Osasto G1. *Longplay.fi*. <https://longplay.fi/single/osasto-g1> – Viitattu 28.11.2016.
- Lahti, P. (1998). Tarinan merkitys. – E. Ojanen (toim.), *Tuhkaa ja Linnunrata. Henkisyys mielenterveytyössä*. Helsinki: Suomen mielenterveysseura, 21–25.
- Laki terveydenhuollon ammattihenkilöistä 28.6.1994/559. <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1994/19940559> – Viitattu 5.9.2017.
- Loponen, S. (2016). Mielenterveyden ensiapu on kansalaistaito. *Ristin voitto*, 40/2016. http://www.ristinvoitto.fi/ristin_voitto/muut/mielenterveyden_ensiapu_on_kansalaistaito/?numero=40/2016. – Viitattu 23.5.2017.
- Louhiala, P. (2016). Complementary and Alternative Medicine (CAM) and Its Relationship to Western Medicine. – T.

- Schramme, S. Edwards (toim.) *Handbook of the Philosophy of Medicine*. Dordrecht: Springer, 927–936.
- Lumikallio, K. (2012). Konversioideologiat Suomessa. – L. Tuovinen, O. Ståhlström, J. Nissinen, J. Hentilä (toim.), *Saanko olla totta? Sukupuolen ja seksuaalisuuden moninaisuus*. Helsinki: Gaudeamus, 283–301.
- Luukkanen, P., Louhiala, P. (1999). *Vaihtoehtohoidot ja etiikka. Suomen lääkärilehti*, 31/1999, 3887–3889.
- Matilainen, V. (2012). Viekö skientologia suomalaisten rahat ja tahdon? *Yle.fi*. <http://yle.fi/aihe/artikkeli/2012/08/28/vieko-skientologia-suomalaisten-rah-at-ja-tahdon> Julkaistu 28.8.2012, päivitetty 6.10.2015. – Viitattu 24.5.2017.
- Moring, J., Martins, A., Partanen, A., Bergman, V., Nordling, E., Nevalainen, V. (toim.). (2011). *Kansallinen mielenterveys- ja päihdesuunnitelma 2009–2015. Toimeenpanosta käytäntöön*. Raportti 6/2011. Terveyden ja hyvinvoinnin laitos.
- Myllyhoito: Myllyhoitoklinikat. <https://www.myllyhoito.fi/myllyhoitoklinikat> – Viitattu 6.6.2017.
- Nimettömät alkoholistit: 12 askelta. <http://www.aa.fi/index.php?type=0&cid=38§ion=3> – Viitattu 24.5.2017.
- Nimettömät alkoholistit: Etusivu. <http://www.aa.fi/> – Viitattu 24.5.2017.
- Nimettömät narkomaanit: NA:n 12 askelta. <http://www.nasuomi.org/tietoja-nastan-12-askelta/> – Viitattu 24.5.2017.
- Närvä, J. (2014). *Ratkaisuehdotus uskonnon määrittelykysymykseen. Uskonnontutkija 2/2014*. <http://uskonnontutkija.fi/2014/12/06/ratkaisuehdotus-uskonnon-maarittelykysymykseen-jaakko-narva/> – Viitattu 12.4.2017.
- Ora, J. (2017). Pahan pauloissa. *Psykologi*, 1/2017, 14–19.
- Pakaslahti, A. (2010). Kun potilas puhuu hengistä. – A. Pakaslahti, M. Huttunen (toim.), *Kulttuurit ja lääketiede*. Helsinki: Duodecim, 380–407.
- Puhakainen, J. (1999). *Persoonan kieltäjät. Ihmisen vapaus ja vastuu aivotutkimuksen ja lääketieteen puristuksessa*. Helsinki: Like.
- Puonti, A. (2010). *Subteesta siunaukseen – Homoseksuaalisuus, terapeutin selunhoito ja Raamattu*. Helsinki: Kustannus Oy Uusi tie.
- Pykäläinen, V. (2010). *Sielunhoitoterapian perusteet*. Hämeenlinna: Päivä.
- Rainey, B., Wicks, E., Ovey, C. (2014). *Jacobs, White & Ovey. The European Convention on Human Rights*. Sixth Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Rissanen, P. (2015). *Toivoton tapaus? Autoetnografia sairastumisesta ja kuntoutumisesta*. Helsinki: Kuntoutussäätiö.
- Roberts, H. (2011). Tuoko mindfulness hengellisyden psykoterapiaan? *Teologia.fi*, <https://www.teologia.fi/tutkimus/uskontojen-valiset-suhteet/691-tuoko-mindfulness-hengellisyden-psykoterapiaan> – Viitattu 23.5.2017.
- Ruoho, A. (2013). *Päästä meidät pelosta. Hengellinen väkivalta uskonnollisissa yhteisöissä*. Helsinki: Nemo.
- Saarela, O. (2017). Akupunktio (akupunktuuri). *Duodecim terveyskirjasto*. http://www.terveyskirjasto.fi/terveyskirjasto/tk.koti?p_artikkeli=dlk00062 Julkaistu 8.5.2017. – Viitattu 5.6.2017.
- Sievers, P. (2016). *Uskonnollisten ja hengellisten kysymysten käsittely suomalaisissa psykoterapioissa*. Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities, and Theology. No 89. Itä-Suomen yliopisto.
- Sosiaali- ja terveysministeriö. (2009). *Vaihtoehtohoidojen sääntelyn tarve. Vaihtoehtohoidoja koskevan lainsäädännön tarpeita selvittäneen työryhmän raportti*. Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksiä 2009:17. <https://julkari.fi/bitstream/handle/10024/112500/URN%3aNB%3afi-fe201504225671.pdf?sequence=1> – Viitattu 7.7.2016.
- Stenlund, M. (2014). *Freedom of Delusion. Interdisciplinary views concerning freedom of belief and opinion meet the individual with psychosis*. Diss. Helsingin yliopisto.
- Stenlund, M. (2017). Sielunhoitoterapian asema terapian kentällä ja evankelis-luterilaisessa kirkossa. *Diakonian tutkimus* 1/2017, 54–66.

- STM: Kasvatus- ja perheneuvonta, perheasioiden sovittelu. <http://stm.fi/kasvatus-perheneuvonta> – Viitattu 23.5.2017.
- STM. *Mielenterveyspalvelut*. <http://stm.fi/mielenterveyspalvelut> – Viitattu 9.8.2017.
- Stuber, M. L., Horn, B. (2014). Complementary, alternative, and integrative medicine. – M. Cobb, C. M. Puchalski, B. Rumbold (toim.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. New York: Oxford University Press, 191–195.
- Suomen ACC: Akkreditointi. <http://www.accfinland.org/?sid=7> – Viitattu 23.5.2017.
- Suomen ACC: Linkit. <http://www.accfinland.org/?sid=16> – Viitattu 29.5.2017.
- Suomen ACC:n eettinen ohjeistus 2012. http://www.accfinland.org/filearc/1004_SAE0%20versio%201.1%20fv.pdf – Viitattu 23.5.2017.
- Suomen ev.lut. kirkko. Sakasti: Mielenterveytyö on rinnalla kulkemista. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp3?open&cid=Content2CCE12> – Viitattu 23.5.2017.
- Suomen ev.lut. kirkko/Sakasti: Perheneuvonta. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content3574EC> – Viitattu 23.5.2017.
- Suomen ev.lut. kirkko/Sakasti: Sairaalasielunhoidajan erikoistumiskoulutuksen opinnot. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content28DC68> – Viitattu 30.10.2017.
- Suomen ev. lut. kirkko: Sielunhoito on toista ihmistä varten olemista. <https://evl.fi/apua-ja-tukea/henkinen-hyvinvointi/sielunhoito> – Viitattu 30.10.2017.
- Suomen sielunhoitoterapeutit ry: Etusivu. <http://www.suomensielunhoitoterapeutit.fi/> – Viitattu 24.5.2017.
- Suoranta, J. (2005). *Radikaali kasvatus*. Helsinki: Gaudemus.
- Swinton, J. (2001). *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a 'Forgotten' Dimension*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Szasz, T. S. (1972). *The myth of mental illness. Foundations of a theory of personal conduct*. London: Paladin.
- Szasz, T.S. (1979). *The theology of medicine. The political-philosophical foundations of medical ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Therapeia-säätiö: Etusivu. <https://www.therapeia-saatio.fi/> – Viitattu 30.10.2017.
- Uskonnot.fi: Kristillisen Tieteen Yhdistys - Christian Science ry. <http://www.uskonnot.fi/yhteisot/view.php?orgId=121> – Viitattu 24.5.2017.
- Uskonnot.fi: Suomen Scientologia-yhdistys ry. <http://www.uskonnot.fi/yhteisot/view.php?orgId=587> – Viitattu 24.5.2017.
- Villa, J. (2013). *Hengellinen väkivalta*. Helsinki: Kirjapaja.
- WHO. (2003). *Acupuncture: Review and analysis of reports on controlled clinical trials*. Geneva: World Health Organization.
- World Council of Churches (WCC) and DIFAEM, Study Group on Mission and Healing (2010). *Witnessing to Christ Today: Promoting Health and Wholeness for All*. Geneva: WCC; Tübingen: DIFAEM.

Julkaisemattomat

- Harju, I. (2017) Henkilökohtainen tiedonanto. Sähköpostivastaus viestiin ”Kysymys maksusitoumuksista kuntien kanssa” 9.5.2017. Kirjoittajan hallussa.
- Innanen, C. (2017) Henkilökohtainen tiedonanto. Sähköpostivastaus viestiin ”Kysymys Unity in duality -terapia ja ns. valtavirtapsykoterapian välisestä suhteesta”. 14.5.2017. Kirjoittajan hallussa.

☞ Ruoka-avun institutionalisoituminen ja uskonnon paikka: Suomen ja Kanadan vertailua

Tiivistelmä

Ruoka-apua jakavat sekä Suomessa että maailmalla suuressa määrin uskonnolliset toimijat. Silti uskonnollisuuden ilmenemismuodoista toiminnan käytännöissä tiedetään toistaiseksi hyvin vähän. Tässä artikkelissa tutkin ruoka-avun institutionalisoitumisen vaikutusta uskonnon paikkaan osana ruoka-apua Suomesta ja Kanadasta kerättyjen esimerkkiaineistojen valossa. Tutkin kuinka ruoka-avun tarjoajien uskonnollisuus näkyy käytännössä, ja miten yhteiskunnallinen konteksti vaikuttaa uskonnon ilmenemiseen. Kanadan tapauksessa, jossa ruoka-aputoiminta on järjestäytyntä, uskonnollisten elementtien julkinen esiintuomista avun yhteydessä on voimakkaasti rajoitettu. Uskonnolla on silti tärkeä asema toimintaa motivoivana tekijänä. Suomen esimerkki sen sijaan osoittaa, että kun uskonnollisuuden ilmauksia ei ole ulkopuolelta säädelty, eri toimijoiden välillä on vaihtelua siinä, kuinka nämä tuovat ilmi uskonnollista identiteettiään ja integroivat uskonnollista toimintaa osaksi auttamistyötään. Tulokset haastavat pohtimaan ruoka-aputoiminnan luonnetta sekä uskonnon roolia sen yhteydessä, ja tarjoavat näkökulmia suomalaisen ruoka-avun kehityksen arvioimiseen.

Johdanto

Kirkot ja uskonnolliset yhteisöt ovat auttaneet köyhiä ihmisiä läpi vuosisatojen, avun saadessa kulloisenkin muotonsa yhteiskunnallisessa ja historiallisessa tilanteessa. Vaikka uskonnon yhteiskunnallinen merkitys on viime vuosikymmeninä joillakin yhteiskunnan osa-alueilla verrattain vähentynyt, on uskonnollisilla yhteisöillä yhä keskeinen rooli hyvinvointityössä. Kirkot

ovat nyky-Suomessa edelleen merkittäviä toimijoita erityisesti paikallistasolla ja epävirallisen aineellisen auttamistyön kentällä (kts. esim. Lehtinen, 2013; Pöyhönen, 2015). Pitkittyneen taloudellisen laskusuhdanteen ja hyvinvointivastuiden uudelleenmäärittelyn johdosta niiden roolin tarkastelu on edelleen hyvin ajankohtainen kysymys.

Yksi auttamistoiminnan ala, jossa uskonnolliset yhteisöt ovat erityisen vahvasti läsnä, on ruoka-apu: ruoan antaminen ilmaiseksi heikossa taloudellisessa tilanteessa oleville ihmisille (Salonen, 2016a). Ruoka-apua jakavat toimijat ovat sekä Suomessa että maailmalla suuressa määrin, vaikka eivät toki ainoastaan, uskonnollisia toimijoita: kirkkoja, seurakuntia, tausta-aatteeltaan uskonnollisia järjestöjä ja uskonnollisesti motivoituneita yksilöitä ja ryhmiä. Uskonnollisilla yhteisöillä on vahva rooli ruoka-avun kentällä esimerkiksi Yhdysvalloissa (Poppendieck, 1999), Hollannissa (Noordegraaf, 2010) ja Iso-Britanniassa (Lambie-Mumford & Jarvis, 2012). Uskonnolliset yhteisöt eivät ole mukana toiminnassa sattumalta, vaan ruoka-aputoimintaa sanoitetaan ja tuodaan aktiivisesti esiin juuri uskonnollisille yhteisöille sopivana toimintana. Esimerkiksi Iso-Britanniassa nopeasti laajeneva ruoka-aputoimija Trussell Trust ilmoittaa internet-sivuillaan näyttävästi, että joka kirkon tulisi harkita ruokapankin perustamista (Trussell trust, 2016).

Uskonnollisten yhteisöjen läsnäolo ruoka-avun kentällä ei ole yllättävää. Ruoka on elämän perusedellytys, jolla on myös sosiaalisesti ja uskonnollisesti merkittävät symboliset ja yhteisöä rakentavat ulottuvuutensa. Yhteinen ateria sekä ruoan jakaminen vähäosaisille ovat olleet uskonnollisten yhteisöjen toiminnan keskiössä kautta aikojen. Mutta vaikka nykyinenkin ruoka-avun kenttä on uskonnollisten toimijoiden läpitunkema, tiedetään uskonnollisuuden ilmenemismuodoista tämän toiminnan käytännöissä toistaiseksi hyvin vähän. Suomalaisessa tutkimuskentässä uskonnon roolia ruoka-aputoiminnassa ovat lähestyneet lähinnä sellaiset diakonian tutkimuksen näkökulmat, jotka ovat tarkastelleet esimerkiksi kirkkojen historiallista tai yhteiskunnallista hyvinvointiroolia ja niiden sosiaalista opetusta sekä diakonian teologiaa (esim. Hiilamo, 2012; Malkavaara, 2002; Malkavaara & Ryökäs, 2015). Aihe on kuitenkin kiinnostava myös siitä näkökulmasta, kuinka uskonto ilmenee ruoka-aputoiminnan käytännöissä.

Tässä artikkelissa tarkastelen ruoka-avun institutionalisoitumisen vaikutusta uskonnon paikkaan ruoka-avun osana Suomessa ja Kanadassa. Käytän esimerkkinä kahta tutkimusta kahdesta kaupungista – Torontosta ja Tam-

pereelta – ja tutkin näiden esimerkkien avulla erityisesti sitä, millä tavoin uskonnon rooli aineellisessa auttamistoiminnassa on sosiaalisen kontekstin ehdollistamaa. Kysyn, kuinka ruoka-avun tarjoajien uskonnollisuus näkyy käytännössä, ja miten paikallinen yhteiskunnallinen konteksti vaikuttaa uskonnon ilmenemiseen. Vaikka kysymys on käytännöllinen, sillä on tärkeä teoreettinen ulottuvuutensa. Viimeaikaiset uskontososiologiset tutkimukset ovat haastaneet sekularisaatioteorian yksioikoisen oletuksen, jonka mukaan uskonnon yhteiskunnallinen merkitys vähenee modernisaation myötä. Sen tilalle on tarjottu vuorovaikutuksellisempia näkökulmia, jotka ottavat huomioon myös uskonnollisten yhteisöjen ja niiden uskonnollisuuden aktiivisen vaikutuksen yhteiskunnalliseen toimintaan ja instituutioiden väliseen yhteistyöhön (esim. Kallunki 2010). Osallistuessaan hyvinvointityöhön uskonnolliset yhteisöt tulevat toiminnallaan piirtäneeksi legitiimin uskonnollisuuden rajoja. Samalla niiden on määriteltävä identiteettiään suhteessa yhteisönsä jäseniin ja yhteiskuntaan (Hjelm, 2014:215-216). Toisin sanoen, samalla kun uskonnolliset yhteisöt vaikuttavat toiminnallaan yhteiskuntaan, vaikuttaa yhteiskunta vastavuoroisesti yhteisöjen uskonnollisuuteen.

Ruoka-avun kehitys Suomessa ja Kanadassa

Suomen ja Kanadan välinen vertailuasetelma on kiinnostava, sillä ruoka-avun kehityksen alkutaival näyttäytyy molemmissa maissa hyvin samanlaisena, vaikkakin eriaikaisena. Suomalainen hyvinvointiyhteiskunta kehittyi toisen maailmansodan jälkeen siten, että uskonnollisten yhteisöjen vastuu hyvinvoinnin tuottamisesta väheni samalla, kun julkinen sektori otti vastatakseen hyvinvointipalveluista. Syntyi suomalainen, pohjoismaista mallia mukaileva hyvinvointivaltio. Tämä kehitys katkesi yllättäen 1990-luvun alun lamaan. Kirkko, seurakunnat ja kolmannen sektorin toimijat saivat näkyvämmän roolin hyvinvoinnin kentällä erityisesti viimesijaisen aineellisen avun tarjoajina, josta konkreettisena esimerkkinä olivat ruokapankit ja muut elintarvikeavun muodot. Ruoka-apu tarkoitettiin väliaikaiseksi hätäavuksi, jonka oli määrä loppua, kunhan laman kurimuksesta selvittäisiin. Toisin kävi. Ruoka-apu väkiintui pysyväksi, joskin melko sääntelemättömäksi osaksi heikossa asemassa olevien suomalaisten viimesijaista aineellista turvaa (esim. Hiilamo, 2012; Karjalainen, 2000; Malkavaara, 2002; Silvasti & Karjalainen, 2014; Silvasti, 2015).

Kanadaan ruoka-apu levittäytyi vuosikymmen Suomea aiemmin, 1980-luvulla. Taloudellinen taantuma sekä muutokset sosiaaliturvajärjestelmässä synnyttivät kasvavan joukon työttömiä ja muita heikossa taloudellisessa ja sosiaalisessa asemassa olevia ihmisiä, jotka tarvitsivat ripeästi apua. Ensimmäiset ruokapankit perustettiin vastaamaan tähän tarpeeseen. Kuten Suomessakin, ruokapankkien oli määrä toimia väliaikaisena hätäapuna, ja kuten Suomessakin, myös Kanadassa kävi toisin (Riches, 1986; Riches, 2002; Riches & Tarasuk, 2014). Katsaus kansainväliseen tutkimukseen paljastaa, että ruoka-avun luonnetta kuvaa paitsi sen reaktiivisuus, joka on seurausta kansalaisjärjestöjen, kolmannen sektorin ja kirkkojen kyvystä vastata nopeasti vallitsevan tilanteen muutoksiin, myös avun taipumus vakiintua pysyväluonteiseksi, järjestäytyneeksi kansalaisyhteiskunnan toiminnaksi (Silvasti & Riches, 2014).

Väliaikaiseksi hätäavuksi alun perin perustetut kanadalaiset ruokapankit ovat viime vuosikymmeninä vakiintuneet maassa pysyväksi osaksi heikossa taloudellisessa tilanteessa olevien ihmisten toimeentulon turvaa. Riches (2002; 2008) kuvaa ruoka-avun institutionalisoitumisen prosessin kolmessa vaiheessa. Ensinnäkin ruokapankit alkoivat organisoidua perustaen paikallisia ja valtakunnallisia kattojärjestöjä toimintaa koordinoimaan. Toiseksi nämä organisaatiot ryhtyivät yhteistyöhön elintarviketuottajien ja ruokayhtiöiden kanssa muun muassa ylijäämän käyttämiseksi hyväntekeväisyyteen, ja elintarvikeyritysten edustajia nimettiin ruoka-apuorganisaatioiden hallituksiin. Kolmantena osana prosessia on yhteistyö hyväntekeväisyysjärjestöjen ja julkisen sektorin toimijoiden kanssa.

Nykyään ruoka-apua koordinoi laaja hyväntekeväisyyteen perustuva verkosto, joka on julkisen vallan ruokaturvaan liittyvien politiikkatoimien puuttuessa vakiintunut ensisijaiseksi tavaksi vastata ruokaturvan ongelmiin Kanadassa (Riches & Tarasuk, 2014; Tarasuk, Dachner, & Loopstra, 2014). Ruoka-avun ympärille on muodostunut hyväntekeväisyyskulttuuri, jota leimaa näyttävät julkisuuskampanjat. Ruoka-aputoiminta on kirvoittanut paljon tutkimusta (esim. Loopstra & Tarasuk, 2012; McIntyre ym., 2016; Riches, 1986; Riches & Tarasuk, 2014; Riches, 2002; Rideout ym., 2007; Tarasuk & Eakin, 2003; Tarasuk & Eakin, 2005; Tarasuk et al., 2014), joista monet haastavat avustussjärjestelmän toimivuuden. Apu ei näytä tavoittavan kaikkia sen tarvitsijoita, ja se on monin tavoin riittämätöntä. Tästä huolimatta toiminta kukoistaa. Tutkimus viidessä kanadalaisesta kaupungissa osoitti, että yli puolet ruoka-apua jakavista ruohonjuuritason organisaatioista on uskonnollisia yhteisöjä, ja että uskonnolliset

yhteisöt jakavat valtaosan jaetusta ruoasta (Tarasuk et al., 2014). Kaupunkien välillä oli jonkin verran vaihtelua, mutta yhtä kaikki tulosten mukaan uskonnolliset yhteisöt ovat maassa tärkeitä toimijoita ruoka-avun kentällä.

Kuten Kanadassa, myös Suomessa ruoka-apu on vakiintunut varsin pysyväksi avustusmuodoksi. Ruoka-apua jaetaan ympäri Suomen arviolta yli 200 kunnassa, yli 20,000 ihmisille viikoittain (Ohisalo ym., 2013). Kuten Kanadassa, myös Suomessa suuri osa ruoka-avun jakajista on uskonnollisia, käytännössä kristillisiä toimijoita. Ohisalon ym. (2013) selvityksen mukaan 30 % kentän toimijoista on evankelis-luterilaisen kirkon seurakuntia, ja 28 % muita hengellisen tausta-aatteen omaavia toimijoita. Uskonnolliset yhteisöt näyttävät myös olevan Suomessakin Kanadan tapaan aktiivisia avustustyössä. Kuvaavaa on, että siinä missä 90 % Mannerheimin lastensuojeluliiton paikallisjärjestöistä jakoi vuonna 2013 ruoka-apua kerran vuodessa, evankelis-luterilaisen kirkon seurakunnista 74 % jakoi sitä kerran viikossa.

Suomen ruoka-apukenttä kuitenkin poikkeaa Kanadan vastaavasta eräissä merkittävässä seikoissa. Kanadassa ruoka-apu paikantuu selkeämmin hyväntekeväisyystalouden ja virallisen köyhyyspolitiikan osaksi (Riches, 2002), kun taas Suomessa ruoka-apua ei ole julkisen vallan toimesta tunnustettu osaksi sosiaalipolitiikkaa, vaikka EU:n ruoka-apuohjelmalla on ollut ruoka-avun vakiintumisessa merkittävä rooli (Ohisalo, 2013). On kiintoisaa, että vaikka ruoka-aputoiminta on Suomessa viime vuosikymmeninä vakiintunut väliaikaisesta hätäavusta pysyväksi avun muodoksi, se on toimintaorganisaatioiltaan yhä vähäisessä määrin institutionalisoitunut. Verrattuna edellä mainittuun Richesin (2002) kuvaukseen ruoka-avun institutionalisoitumisen prosessista Kanadassa, Suomessa ei ole erityisesti ruoka-apuun keskittyneitä valtakunnallisia katto- tai jakelujärjestöjä, jotka koordinoisivat toimintaa, vaan sellaiset valtakunnalliset toimijat kuten Kirkkopalvelut, Työttömien valtakunnallinen yhteistoimintajärjestö (TVY), Mannerheimin lastensuojeluliitto (MML), Pelastusarmeija ja Suomen Vapaakirkon ViaDia ry, harjoittavat avustustyötä muun toimintansa ohella. Ruoka-apua ei ole tunnustettu osaksi hyvinvointijärjestelmää ja siten yhteistyö julkisen sektorin toimijoiden kanssa on satunnaista. Yhteistyö ruoka-avun jakajien ja elintarvikejärjestelmän toimijoiden välillä perustuu pääasiassa paikallisiin kahdenvälisiin suhteisiin. Paikallistasollakin yhteistyö ja organisoituminen ovat tähän asti olleet vähäisiä, joskin esimerkiksi Turussa ja Vantaalla harjoitetaan ruoka-aputoimijoiden keskinäistä sekä kunta-, yritys- ja vapaaehtoissektorin välistä yhteistyötä.

Aineistot

Tutkimuksen aineistoina toimivat kaksi alun perin eri tutkimuksia varten keräämääni laadullista aineistoa, toinen Torontosta, toinen Tampereelta. Toronton aineiston muodostavat yhdeksän ruoka-aputoiminnasta vastaavan henkilön kanssa tekemäni avainhenkilöhaastattelut, jotka keräsin kahdeksassa eri ruokapankissa kevättalvella 2014, sekä täydentävänä aineistona sähköpostikeskustelut kahden suuren ruoka-avun kattojärjestön, Second Harvestin ja Daily Breadin, edustajan kanssa ja heidän toiminnastaan tarjoama suppea dokumenttiaineisto (ohjeistukset ruoan jakajille, kumppanuussopimukset). Haastattelut kohdennettiin sellaisiin ruokapankkeihin, jotka olivat aloittaneet toimintansa vuosien 2005 ja 2011 välillä. Tarkoituksena oli tarkastella kohtuullisen uusia toimijoita, joilla oli jo jokin verran kokemusta ruoka-avustustyöstä. Tutkittavat organisaatiot valittiin alueella 2010-2011 tehdyn määrällisen tutkimuksen perusteella (Tarasuk et al., 2014), keskittyen toimijoihin, jotka palvelivat suurinta asiakaskuntaa. Aineiston tarkoituksena oli selvittää, kuinka ruokapankkien johtajat ymmärsivät toimintansa luonteen ja yhteisönsä roolin avustustoiminnassa. Haastatteluisia kysyttiin myös avustustahon uskonnollisen tai muun aatteellisen taustan merkityksestä toiminnalle. Aineiston keruun ja analyysin kulku sekä tutkimuksen keskeiset tulokset on raportoitu aiemmin toisessa artikkelissa (Salonen, 2016b).

Tampereen osalta käytössä on etnografinen aineisto, jonka keräsin vuosina 2012 ja 2013 neljästä matalan kynnyksen ruoka-apupaikasta. Aineisto koostuu osallistuvan havainnoinnin perusteella kirjoitetuista havaintomuisiinpanoista seitsemän kuukauden ajalta, 25 ruoka-avun asiakkaan haastattelusta sekä tutkittujen yhteisöjen tuottamasta kirjallisesta materiaalista, kuten tilastoista, toimintakertomuksista, mainoslehtisistä ja lehtileikkeistä. Aineistonkeruun päätarkoituksena oli selvittää millaisena ruoka-aputoiminta näyttäytyy avun vastaanottajien näkökulmasta. Yhtenä tarkastelun kohteena oli toiminnan uskonnollisuuden ilmeneminen toiminnan käytännöissä. Aineiston keruu ja analyysi on raportoitu yksityiskohtaisesti ja uskonnon roolia koskevat tulokset on julkaistu aiemmin väitöskirjassa ja kahdessa artikkelissa (Salonen, 2016a, 2016c, 2016d).

Nämä kaksi aineistoa tarjoavat kiehtovan vertailuasetelman uskonnon ilmenemismuotojen yhteiskunnallisen vaihtelun tarkasteluun ruoka-avun yhteydessä valaisemalla sitä, kuinka ruoka-apua jakavat toimijat tuovat ilmi

uskonnollisuuttaan kahdessa erilaisessa kontekstissa. Aineistojen osalta on huomioitava niiden erilaiset kontekstit sekä alkuperäinen käyttötarkoitus ja näistä johtuvat erot niiden keräämistavassa, fokuksessa ja luonteessa. Toronton aineistossa korostuvat pääasiassa ruoka-aputoimijoiden näkökulmat, kun taas Tampereen osalta käytössä on laajempi havainnointimateriaali, joka on alun perin kerätty avun vastaanottajien näkökulmien tarkastelua varten, mutta joka sisältää myös keskusteluja ruoka-avun tarjoajien kanssa. Tässä tutkimuksessa tukeudun erityisesti havaintomateriaaliin sekä ruoka-avun tarjoajien havainnoinnin aikana sekä kirjallisissa dokumenteissaan ilmaisemiin näkemyksiin toimintansa luonteesta. Aineistojen analyysi keskittyy siihen, kuinka uskonnollisuus paikantuu ruoka-aputoiminnan käytännöissä havaintoaineistossa, dokumenteissa sekä toimijoiden omissa kuvauksissa. Aineistojen erilaisuudesta johtuen en vertaile niitä suoraan, vaan tarkastelen kahta kontekstia erikseen tutkimalla, kuinka ne kumpikin tahollaan valottavat tarkastelun kohteena olevaa toimintaa ja sitä, miten uskonto näyttäytyy toiminnan osana kummassakin tarkasteltavassa tapauksessa. Kummastakin aineistoista nousee kuitenkin uskonnon rooliin liittyviä huomioita, joita on kiinnostavaa keskusteluttaa keskenään. Kahdesta erilaisesta aineistosta ja kontekstista nousevien havaintojen pohjalta pohdin lopuksi sitä, miten yhteiskunnallinen konteksti ja sääntely vaikuttavat uskonnon ilmenemiseen ruoka-aputoiminnan kokonaisuudessa ja millaisia kysymyksiä ja haasteita tulokset herättävät.

Kanadan esimerkki: Uskonto auttamistoiminnan näkyvämmänä motivaationa

Torontossa keräämäni aineiston alkuperäisenä tarkoituksena oli tarkastella sitä, miten ruokapankkien johtohenkilöt – siis sellaiset henkilöt, jotka vastasivat paikallistason ruoka-aputoiminnasta yhteisössään, ja joilla oli myös käytännön ymmärrystä avustustyöstä – näkivät ruoka-aputoimintansa tarkoituksen ja millaisia kysymyksiä toimintaan heidän näkökulmastaan liittyi. Tutkittavista yhteisöistä kuusi oli tausta-aatteeltaan uskonnollisia: yksi oli islamilainen järjestö ja viisi eri tunnustuskuntiin kuuluvia kristillisiä seurakuntia. Ruokapankkien johtajat paikansivat uskonnollisuuden toiminnan osaksi eri tavoin, mutta kaikilla yhteisöillä uskonnollisuus sai keskeisen sijan toiminnassa.

Ensinnäkin uskonto tarjosi teologisen perustan toiminnalle. Eräs haasteltava vastasi kysymykseen siitä, miksi he ajattelivat juuri ruoan antamisen

olevan tärkeää, kuvaamalla ensin ruoan merkitystä perustarpeena. Sitten hän jatkoi: ”Jeesuksen tärkein huolenaihe oli ruoka. Ja hän tuli ruoaksi ihmisille. Tässä kohden teologia tulee mukaan kuvioon.” Tämä uskonnollinen yhteisö halusi seurata Jeesuksen esimerkkiä köyhien ruokkimisesta, ja perusteli toimintaansa tästä teologisesta lähtökohdasta.

Jeesuksen antaman esikuvan seuraamisen lisäksi ruoka-avun harjoittaminen on tapa osoittaa lähimmäisenrakkautta käytännössä, ja toimia esimerkiksi seurakunnalle. Eräs haastateltava muotoili asian kertomalla heidän seurakuntansa haluavan ”ilmaista Jumalan rakkautta ihmisille, avun tarpeessa oleville. Ja tämä on jotain, minkä seurakunnan jäsenet ymmärtävät.” Ruoka-avun tarjoaminen on siis paitsi tapa auttaa, myös keino toteuttaa lähimmäisenrakkautta sellaisella konkreettisella tavalla, jonka yhteisön jäsenet kokevat mielekkääksi. Avulla on siten myös yhteisöä rakentava, kasvattava ja kommunikatiivinen ulottuvuutensa.

Toiset haastateltavista näkivät auttamistoimintansa mutkattoman myönteisenä keinona auttaa apua tarvitsevia ihmisiä yhteisönsä arvoihin ja periaatteisiin sopivalla tavalla. Jotkut haastateltavista kuitenkin näkivät aineellisessa auttamistyössä myös ongelmia. Eräs haastateltava huomautti:

Jollakin tapaa me laastaroimme sosiaalisen ongelman, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ongelman, vastaamalla välittömiin tarpeisiin. Siten hallituksen ei tarvitse ratkaista ongelmaa, koska me huolehdimme siitä. Mutta silti meidän on huolehdittava siitä.

Sama haastateltava kuvasi motivaatiotaan jatkaa työtä ongelmista huolimatta:

Jumalan kutsu elämässämme vastaamaan uskonnollisina ihmisinä Jumalan meitä kohtaan osoittamaan anteliaisuuteen, [tämä on] varmasti ytimessä. Ihmisyytemme ja tunne etuoikeudesta, ja siksi vastuumme ihmisinä, joilla on tarpeeksi selvitäksemme tässä maailmassa. Me, koko ihmiskunta, olemme veljiä ja sisaria, ja siksi meidän on tehtävä mitä voimme vastataksemme läheistemme välittömiin tarpeisiin. Vertaus laupiaasta samarialaisesta [on] hyvin tärkeä. Laupias samarialainen ei pelastanut maailmaa, mutta vastasi kohtaamansa ihmisen ilmeisiin tarpeisiin. Hyvin tärkeää. Joten teologisessa mielessä emme voi olla [auttamatta].

Tässä tapauksessa uskonnolliset näkökulmat toimivat ongelman ratkaisuna. Vaikka haastateltava huomioi yhteisönsä toiminnan ongelmallisuuden, eivät he hänen mukaansa teologisista syistä voineet lakata auttamasta. Konkreettinen uskonnollinen ja inhimillinen velvoite auttaa lähimmäistä ajaa ohi ruoka-avun rakenteellisten ongelmien ja näyttäytyy siten apua vakiinnuttavana tekijänä.

Haastatteluissa ruoka-apua motivoivat siis uskonnollisten yhteisöjen taolta voimakkaasti teologiset näkökulmat, Jumalan rakkauden käytännön ilmaisu sekä uskonnollinen velvoite auttaa köyhää lähimmäistä. Uskonnollinen motivaatio ei kuitenkaan välttämättä tarkoita uskonnollisuuden näkymistä toiminnan käytännössä (vrt. Sider & Unruh, 2004). Toronton tapauksessa ruoka-avun organisoinnista vastasivat suuret ruoka-avun jakelujärjestöt, jotka huolehtivat toiminnan organisoinnista, esimerkiksi tiedottamisesta, yhteistyöverkostoista, yhteiskunnallisesta vaikuttamistyöstä sekä jaettavien ruokatarvikkeiden hankinnasta, varastoinnista ja toimittamisesta paikallisiin avustuspaikkoihin. Kukin näiden jakelujärjestöjen toimintaan osallistuvista paikallisyhteisöistä harjoitti toimintaa omissa tiloissaan oman henkilökuntansa ja vapaaehtoistyöntekijöidensä voimin, palvelen kattojärjestön määrittämän alueen sisällä asuvia henkilöitä niine avun saamisen ehdoin, jotka jakelujärjestö oli määrittänyt. Näin tekivät myös tähän tutkimukseen osallistuvat yhteisöt.

Tiedustelin kahdelta sellaiselta Toronton alueen suurelta ruoka-avun jakelujärjestöltä, joiden kanssa tutkimani yhteisöt olivat yhteistyössä, miten he suhtautuivat uskonnollisiin yhteisöihin ruoka-avun jakajina ja millaisia reunaehtoja he asettivat uskonnollisen toiminnan liittämiseksi ruoka-avun jakamisen yhteyteen. Kummankin järjestön kanta oli selkeä. Yhtäältä ruoka-avun jakajien uskonnollinen tausta ja siitä kumpuava motivaatio tunnustettiin ja sitä arvostettiin, mutta uskonnon esiintuominen käytännössä oli yksiselitteisesti kielletty. Jakelujärjestöjen linjaukset ovat merkittäviä, sillä ne sitovat järjestöjen piirissä toimivia paikallisia ruoka-avun jakajia.

Toisen järjestön ohjeissa toiminnan tarkoituksiksi ja tavaksi määriteltiin ”ruoan jakaminen ilman maksua tai velvoitetta”. Lisäksi eksplisiittisesti edellytettiin, että ”ruoan myöntämistä ei saa ehdollistaa uskonnolliseen tai muihunkin toimintaan osallistumiseen”. Ohjeiden mukaan ruoka on jaettava ilman syrjintää, tasa-arvoisesti, ja suosimatta keitään erityisiä yksilöitä tai ryhmiä.

Toisen järjestön edustaja kirjoitti:

Vaikka etsivä työ ja tuki voivat olla suuressa roolissa siinä, miksi uskonnolliset organisaatiot jakavat ruokaa, ne eivät pakota uskomuksiaan niille, jotka osallistuvat toimintaan saadakseen ruokaa. Teemme hyvin selväksi, että ruoka-apuohjelmissa osallistujien ei sovi missään nimessä olettaa osallistuvan minkäänlaiseen uskonnolliseen aktiviteettiin ruoan saamisen ehtona.

Ohjeiden perusteella eksplisiittisesti uskonnollinen toiminta ja aineellinen avustustyö siis erotettiin selkeästi toisistaan. Suurin osa haastatelluista ruokapankkien johtajista oli omaksunut tämän ajatuksen, eikä uskonnonharjoitus toiminnan osana noussut esiin enemmistössä haastatelluista. Muutamissa haastatelluissa kuvattiin kuitenkin rajankäyntiä tämän linjauksen suhteen.

Yksi haastateltava kuvasi, kuinka heidän seurakunnassaan kehitettiin ruoka-avun yhteyteen hengellinen osuus, joka alkoi alun perin tarpeesta tarjota ajanvietettä ruokaa odottaville ihmisille. Haastateltava kertoi seurakuntalais-ten tuumineen: ”Jos heillä ei ole mitään tekemistä, vähintä mitä voimme tehdä on laulaa heille!” Seurakunnan vapaaehtoiset alkoivat kutsua ruokaa odottavia ihmisiä kuuntelemaan uskonnollisia lauluja, ja pikku hiljaa tilaisuus kehittyi yhteislaulutuokioksi, jossa osallistujat oppivat seurakunnan lauluja. Haastateltava korosti, että osallistuminen tähän tilaisuuteen oli täysin vapaaehtoista:

Täällä on ihmisiä myös muista uskonnoista. Joten emme pakota ketään. Emme sano mitään kenellekään. Mutta me kutsumme heidät, sanomme ”me aiomme laulaa virsiä, haluatteko tulla sisään? Tulkaa sisään.” Joten siinä ei ole mitään sellaista. Ja kuka tahansa joka haluaa tulla sisään, voi tulla sisään. Ja kuka tahansa joka haluaa oppia, voi tulla sisään. Ja tällä tavoin, monet täällä käyvät ihmiset ovat itse asiassa kristittyjä. Joten joitakuuta ei haittaa, he haluavat oppia. He tulevat.

Haastateltava tähdensi näin uskonnollisen ohjelman asiakaslähtöisyyttä, vapaaehtoisuutta ja erillisyyttä ruoka-aputoiminnasta.

Myös toisessa tutkimuksen kohteena ollessa kirkossa järjestettiin hengellinen tilaisuus ruoka-apua odottaville ihmisille. Haastateltava kuvaa varsin hienovaraisesti jännitteitä siinä, minkälaista toimintaa seurakunnan vapaaeh-

toistyöntekijät halusivat kirkon tekevän, ja mikä oli ruoka-apuohjelman puitteissa mahdollista. Kuten ohjeet ilmentävät, ruokapankkitoiminta tuli pitää erillään seurakunnan uskonnonharjoituksesta. Tässä kirkossa vapaaehtoiset olivat kuitenkin motivoituneita evankelioimistyöhön. Haastateltava kuvasi sittemmin loppunutta ruokapankkitoimintaa:

Meillä oli kirkosta vapaaehtoisia, jotka tulivat kerran kuussa tai muutaman kuukauden välein ja hoitivat, joko jakoivat ruokaa, tai sitten, tehdäkseen siitä enemmän evankelioivaa. Me emme voineet, ruokapankin yhteydessä me emme saaneet – se oli siis ei-tunnustuksellista, täysin kirkosta irrallaan. Mutta ennen ruoanjakoa meillä oli auditoriossamme tilaisuus, jota kutsuimme Jeesus-kahvilaksi, johon kutsuttiin sisään ihmisiä, jotka odottivat ruokapankin aukeamista. Me tarjosimme heille kahvia ja pikkupurtavaa. Siellä oli musiikkia, usein lyhyt ohjelma. Ja jälkikäteen oli tilaisuus istua sisällä lämpimässä jos oli talvi tai satoi, ihan vain odotella ruokapankin aukeamista. Tämä oli sellaista, mitä kirkkomme teki, ja monet, suurin osa vapaaehtoisista halusi tehdä tätä, ja he olivat mukana tässä osuudessa.

Tässä tapauksessa toiminta näyttäytyi jännitteisenä suhteessa toisaalta kattojärjestön uskonnollisen toiminnan kieltävään ohjeistukseen, toisaalta vapaaehtoisten evankelioivaan motivaatioon. Kaiken kaikkiaan toiminta näyttäytyi kuitenkin pääsääntöisesti molemmille osapuolille hedelmällisenä. Eräs haastateltava kuvasi, kuinka kattojärjestön ja kirkon tarpeet kohtasivat ikään kuin sattumalta, kun eräs toinen lähiseudulla toiminut kirkko päätti lopettaa ruokapankkinsa:

Ruoka-apuorganisaation suhdekoordinaattori alkoi kuljeskella naapurustosta ja koputtaa kirkkojen oviin nähdäkseen keillä olisi sopivat tilat, aikaa ja halua [alkaa pyörittää ruokapankkia]. Joten pyyntö tuli kylmiltään. Ja kirkkomme oli juuri tehnyt tutkimuksen vieraanvaraisuudesta. Joten tiettyllä tavalla ajoitus oli täydellinen. Ja kun kerran kirkollamme on tietynlainen kenttätöön mentaliteetti muutoinkin.

Haastattelujen ja dokumenttien perusteella on selvää, että Toronton tapauksessa uskonnolla on ruoka-avun kontekstissa voimakas rooli toiminnan motivaationa, ja että ruoka-avun jakelujärjestöt todella kohdistivat toimintaa

uskonnollisille yhteisöille ja pitivät näitä hyvinä kumppaneina – kunhan eksplisiittisesti uskonnollinen toiminta rajattiin avun ulkopuolelle.

Suomen esimerkki: Uskonnollinen toiminta ruoka-avun osana, ongelmana ja lisäarvona

Kuten edellä mainitsin, vaikka Suomen ja Kanadan ruoka-aputoiminnalla on yhtymäkohtia, poikkeaa suomalainen ruoka-apukenttä kuitenkin Kanadan vastaavasta erityisesti avun institutionalisoitumisen näkökulmasta. Suomessa toistaiseksi matalana pysynyt järjestäytymisen aste ilmenee vähäisenä koordinaationa toiminnan käytännöissä. Tämä koskee myös uskonnollisuuden ilmenemismuotojen vähäistä ulkopuolista sääntelyä. Yksittäisillä organisaatioilla voi toki olla omia käytänteitä, joilla ne linjaavat paikallisten toimijoiden työtä. Esimerkiksi Vapaakirkon ruoka-apuohjeistuksessa ilmoitetaan, että ”[j]akotilanteissa saa pitää hartauksia ja julistaa evankeliumia, mutta osallistuminen hartauteen ei saa olla ehto kassin saamiselle” (ViaDia, 2015). Suomalaisella ruoka-apukentällä ei kuitenkaan vallitse samanlaista yleistä ja virallista uskonnollisen neutraalisuuden vaadetta kuin Kanadassa. Sen sijaan ruoka-aputoimijat voivat päättää itsenäisesti missä määrin ja miten he tuovat esiin uskonnollista identiteettiään ja integroivat uskonnollista toimintaa avustustoiminnan oheen. Suomalaiset ruoka-avun tarjoajat näyttävät käyttävän tätä vapauttaan hyväkseen. Kyselyn mukaan 53 % kyselyyn osallistuneista ruoka-apupaikoista tarjosi hengellistä tukea, kuten sielunhoitoa tai hartauksia, ruoka-apuasiakkaille (Ohisalo et al., 2013). Kyseinen selvitys ei tosin tarkastellut lähemmin, mitä tämä hengellinen tuki on ja miten se on integroitunut aineelliseen auttamistyöhön.

Tutkimuksen Tampereen aineiston kaikki neljä ruoka-avun jakajaa olivat taustaltaan kristillisiä yhteisöjä: Yksi avun tarjoajista oli evankelis-luterilainen seurakunta, kaksi edusti eri vapaiden suuntien seurakuntia ja yhden avustuspaikeen toiminnasta vastasi yhteiskristillinen vapaaehtoisten joukko. Kuten Toronton aineistossakin, uskonto nähtiin auttamistyön motivaationa. Kaikki neljä ruoka-aputoimijaa jakoivat ajatuksen, että heidän toimintaansa motivoi kristillinen lähimmäisenrakkaus tai velvollisuus auttaa hädässä olevia lähimmäisiä. Esimerkiksi yhden avustuspaikeen esitteessä kuvattiin, että yhteisö toimii kristillisen lähimmäisen rakkauden pohjalta, mutta auttaa kaikkia tarvitsevia valikoimatta autettaviaan. Käytäntöjen näkökulmasta tarkastellen uskonnolla voi-

daan tästä vinkkelistä nähdä olevan auttamistyötä motivoiva välinearvo, joka saattaa toiminnan käyntiin, muttei ole sen itsetarkoitus. Aineiston perusteella paikalliset ruoka-aputoimijat toivat kuitenkin esiin uskonnollista taustaansa ja liittyivät uskonnollisia elementtejä avustustoimintaan hyvin eri tavoin, riippuen siitä kuinka ne käsittivät toimintansa tavoitteet ja luonteen.

Toimijoiden välillä oli eroja siinä, missä määrin uskontoon liittyvät seikat näyttäytyivät toiminnan päämäärissä, tarkoituksessa ja tavoitteissa. Yhtäältä ruoka-avun tavoitteena saattoi olla aineellisen avun tarjoaminen sekä mahdollisesti esimerkiksi yhteisöllisyyden tai voimaantumisen kokemusten vahvistaminen asiakaskunnassa. Tällaisia tavoitteita korostettaessa uskonnollisuuden eksplisiittinen kytkeytyminen aineellisen avun osaksi saatettiin kokea potentiaalisesti ongelmaksi, ja siksi se tuli häivyttää toiminnan käytännöistä. Näin oli erityisesti yhdessä vapaiden suuntien kristillisyyttä edustavassa avustuspaikassa. Suhtautumistapa ilmeni paitsi työntekijöiden lausumissa, myös esimerkiksi tilaratkaisuissa, joilla vältettiin korostamasta avustavan tahon uskonnollisuutta ja sen sijaan pyrittiin mahdollisen uskonnollisen toiminnan tarkkarajaiseen erottamiseen ruoka-avustustilaisuuksista. Käytännössä eroa korostettiin sillä, että ruoan jako tapahtui erillään kirkkorakennuksesta. Muissa kolmessa paikassa ruoan jako sen sijaan toteutettiin samassa tilassa jossa järjestettiin myös uskonnollista toimintaa, mutta kahdessa tapauksessa asiakkailla oli mahdollisuus odottaa ruoan jakoa uskonnollisen tilaisuuden aikana toisessa huoneessa tai ulkona.

Enimmäkseen uskonnollisuuden katsottiin palvelevan avustustoimintaa. Uskonnollinen toiminta näyttäytyi lisäresurssina, jonka avulla on mahdollista kohdata ja voimaannuttaa avun tarvisijoita pelkkää aineellista auttamista konkreettisemmin. Tällaisessa katsantokannassa ei-uskonnolliset ja uskonnolliset tavoitteet lomittuivat. Erään paikan tavoitteena oli esimerkiksi tarjota uskonnollista ohjelmaa ruokaa odottaville asiakkailleen, koska heidän katsottiin toivovan ja kaipaavan sitä. Toisaalta uskonnollista toimintaa voitiin pitää koko auttamistyön keskeisenä päämääränä, jolloin tavoitteena oli ruoan vastaanottajan uskonnollisuuden tai uskonnonharjoituksen tukeminen tai hengellisen elämän muutos. Eräs ruoka-aputoiminnasta vastaava henkilö kuvasi, että heille tärkeintä on saada julistaa evankeliumia. Tästä näkökulmasta ruoka saa välinearvon, joka kokoaa ihmiset yhteen ja saa heidät avoimiksi hengelliselle sanomalle. (Asiakkaiden suhtautumisesta uskonnollisiin tilaisuuksiin: kts. Salonen, 2016d.)

Kaikkein ilmeisimpiä uskonnollisuuden ilmenemismuotoja olivat hartaustilaisuudet, joita järjestettiin kolmessa neljästä tutkimuksen kohteena olleesta paikasta. Yhdessä paikassa lyhyt hartaushetki järjestettiin vain toisinaan. Osallistuminen oli vapaaehtoista, eikä tilaisuuden yhteys avustustoimintaan ollut kovin ilmeinen. Yhdessä paikoista hartaustilaisuus järjestettiin aina ruoanjaon yhteydessä siten, että asiakkaat saivat valita osallistuivatko he tilaisuuteen vai odottivatko tilaisuuden ajan ulkona. Yhdessä paikoista uskonnollinen tilaisuus järjestettiin aina ruoanjaon yhteydessä. Kaikkien odotettiin osallistuvan sekä hengelliseen, että avustusosuuteen.

Uskonnollisten tilaisuuksien merkityksestä osana toimintaa kertoo osaltaan niiden järjestämisen tiheys: Viikon aikana näissä kolmessa paikassa oli mahdollista osallistua yhteensä viiteen hartaustilaisuuteen neljänä eri viikonpäivänä. Seitsemän kuukauden havainnointijakson aikana osallistui tutkijana noin 60 hartaustilaisuuteen. Näiden lukujen valossa uskonnollinen toiminta oli siten huomattavassa määrin läsnä ruoka-avun arjessa.

Kuten tämä lyhyt katsaus osoittaa, suomalaisessa ruoka-avussa uskonnolla ei ole yhtä säänneltyä, selvästi ositettua paikkaa, vaan riippuu ruoan jakajasta, minkä roolin uskonto toiminnan kontekstissa saa. Kun uskonnollisuuden ilmenemismuotoja ei ole ulkoa päin rajattu, toiminnan toteutukseen vaikuttavat ja eroja selittävät sääntelyn sijaan esimerkiksi avustavien tahojen itseyttäminen ja niiden historiallisesti rakentuneet ja tunnustuskunnittain eriytyneet käsitykset evankelionin ja lähimmäisenrakkauden suhteista sekä erityisesti paikallistasolla toimintaan osallistuvien yksilöiden ja paikallisyhteisöjen painotukset. Toiminnan irrallisuus virallisesta köyhyyspolitiikasta sallii avun tarjoajille mahdollisuuden toiminnan omaehtoiseen toteuttamiseen, mikä tässä tutkimuksessa johti uskonnollisuuden esiintuomisen suhteen hyvin vaihteleviin käytäntöihin ja ilmiuskonnollisen toiminnan verrattain laajaan esiintyvyyteen. Toisin kuin Kanadan esimerkin kohdalla, Suomen kontekstissa ruoka-avun tarjoajien ei ole tarpeen reflektoida toimintaansa kenties liittämäänsä uskonnollisia elementtejä yhtä suuressa määrin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan, vaan ennemminkin suhteessa oman yhteisönsä itseymmärrykseen ja avustustoimintansa ensisijaisiin tavoitteisiin.

Kanadan esimerkin edustama sääntely heijastaa näkemystä, jossa uskonto kuuluu yksityiseen elämänalaa ja erityisesti eksplisiittinen uskonnollinen toiminta pyritään häivyttämään auttamistoiminnassa taka-alalle. Suomalainen alhaalta käsin ohjautuva ruoka-aputoiminta sen sijaan antaa avustusta-

hoille tilaa harjoittaa toimintaansa omista lähtökohdistaan käsin. Toisin kuin julkinen hyvinvointijärjestelmä, suomalainen ruoka-apu on lahjan, eikä oikeuksien kenttä (Silvasti, 2015:480). Sillä ei ole samanlaista tunnustettua roolia köyhyyteen ja ruokaturvaan liittyvien kysymysten ratkaisijana, joka ruoka-apujärjestelmälle on annettu Kanadassa (Riches & Tarasuk, 2014; Tarasuk et al., 2014). Kun avun tarjoajilla on vapaus toteuttaa avustustoimintaansa haluamallaan tavalla, ne näyttävät käyttävän tätä vapautta monin eri tavoin tavoitteistaan riippuen. Suomalaisen ruoka-avun kentällä ei vallitse yhtä uskonnon paikantumisen eetosta, vaan sitä luonnehtii ennemminkin monimuotoisuus. Ruoka-aputoimijoiden itseymmärryksellä on suuri vaikutus siihen, millaiseksi aineellinen avustustoiminta muotoutuu käytännössä.

Pohdinta ja johtopäätökset

Ruoka-avusta puhutaan ilmiönä pääosin sekulaarissa viitekehyksessä sosiaalipolitiikan, köyhyyden ja huono-osaisuuden kehyksissä. Edellä esitettyjen tulosten perusteella sillä on kuitenkin myös uskontoon liittyvä ulottuvuutensa, joka näyttäytyy vaihtelevilla tavoilla kontekstista riippuen. Ensinnäkin uskonnolliset toimijat ovat vahvasti mukana toiminnassa ruohonjuuritasolla. Eri yhteiskuntien välillä on kuitenkin ruoka-aputoiminnan institutionalisoinnin asteesta riippuen vaihtelua siinä, kuinka nämä toimijat voivat tuoda ilmi uskonnollista identiteettiään toiminnan käytännöllisellä tasolla. Kuten Toronton esimerkki osoittaa, jakelujärjestöt tunnustavat uskonnollisuuden merkityksen toiminnalle, ja sen ilmenemistä pyritään virallisin normein kontrolloimaan. Huolimatta siitä, että uskonnollisuuden julkinen esiintuminen on kielletty, uskonnolla on silti tärkeä asema toimintaa motivoivana tekijänä. Toisaalta, kuten Tampereen esimerkki osoittaa, kun uskonnollisuuden ilmauksia ei ole ulkopuolelta säädelty, eri toimijoiden välillä on vaihtelua siinä, kuinka nämä pyrkivät tuomaan ilmi uskonnollista identiteettiään ja integroimaan uskonnollista toimintaa osaksi auttamistyötä. Toimijasta riippuen uskonnollisuus voidaan nähdä ruoka-avun kontekstissa joko potentiaalisena ongelmana tai yhtenä toiminnan tavoitteena.

Kumpikin esitetystä ruoka-aputoiminnan toteuttamisen tavoista herättää kysymyksiä. Suomea koskien voidaan perustellusti kysyä, mistä ruoka-aputoiminnassa on pohjimmiltaan kyse. Tässä tutkimuksessa tarkastelun kohteina olleita paikkoja yhdisti toisaalta se, että he halusivat antaa ruokaa köyhille, ja

toisaalta se, että niitä kaikkia motivoi tähän toimintaan kristillinen lähimmäisenrakkaus. Se rooli, jonka uskonto ja ruoka näissä paikoissa saivat toisaalta välineinä, toisaalta päämäärinä, vaihteli kuitenkin paljon vaikuttaen myös toiminnan kokonaisuuteen. Mikäli tämä moninaisuus kuvaa suomalaista ruoka-avun kenttää laajemminkin, herää kysymys, mistä viimekädessä ruoka-apuun viittaessamme puhumme, kun kyseessä on käytänteiltään niin merkittävästi vaihteleva toiminta. Tulokset herättävät myös pohtimaan, kuinka uskonnollisuuden liittäminen toimintaan vaikuttaa avustustoiminnan valtasuhteisiin, ja kysymään, miten käy suomalaisen uskonnollisuuden moninaistuesssa, yhteiskunnan maallistuessa tai ruoka-avun institutionalisoituessa: Johtaako Suomen kehitys lopulta Kanadan lailla uskonnollisuuden ilmenemismuotojen rajaamiseen toiminnan ulkopuolelle ja mitä seurauksia sillä on toiminnalle?

Toisaalta myöskään Kanadan esimerkissä kuvattu jakelujärjestöjen ja näiden ohjeistusten taholta säännelty uskonnollisuuden ilmenemismuotojen rajoittaminen ei ole ongelmatonta, vaikka sen herättämät kysymykset ovat hiukan toisenlaisia. Ensinnäkin, on perusteltua kysyä, miten uskonnollisuuden ilmentämisen sääntely vaikuttaa uskonnollisten yhteisöjen haluun osallistua hyväntekeväisyyteen ja auttamistoimintaan? Entä kuinka uskonnollisuuden pitäminen taka-alalla vaikuttaa avustustoimintaan osallistuvien yhteisöjen identiteettiin (vrt. Hjelm, 2014)? Kuinka kirkot ja muut uskonnolliset yhteisöt neuvottelevat toimintatavoista toisaalta oman yhteisönsä, toisaalta laajemman yhteiskunnan suuntaan? Jos ja kun institutionalisoitumisella on sekularisoiva vaikutus, marginalisoidaanko samalla joidenkin yhteisöjen auttamistyötä tai suljetaanko joitakuita yhteisöjä auttamistoiminnan ulkopuolelle? Toronton aineisto antaa viitteitä siitä, ettei aihe ole täysin ongelmaton uskonnollisten yhteisöjen sisällä. Näiden kysymysten lähempi tutkiminen vaatisi tarkastelemaan myös niitä uskonnollisia yhteisöjä, jotka eivät (enää) tarjoa ruoka-apua, ainakaan vakiintuneiden jakeluorganisaatioiden toiminnan puitteissa.

Yhteiskunnallinen konteksti määrittää uskonnollisten yhteisöjen liikkumavaraa suhteessa uskonnollisuutensa ilmi tuomisen käytänteisiin. Toisaalta uskonnolliset yhteisöt myös vaikuttavat toimillaan yhteiskuntaan ja tulevat toiminnallaan piirtäneeksi legitiimin uskonnollisuuden rajoja. Tutkimusaineistossa yhteisesti jaettu, hyväksyttävä uskonnollisuus ilmeni lähimmäisenrakkauden motivoimana auttamisena. Ruoka-aputoimintaan ja muuhun hyväntekeväisyys- ja auttamistyöhön osallistumalla uskonnollisten yhteisöjen voidaan katsoa ottavan paikkansa yhteiskunnassa vastuullisina toimijoina.

Edellä esitetyn tarkastelun perusteella on selvää, että ruoka-avun yhteiskunnallisella roolilla ja toiminnan institutionalisoitumisen asteella on vaikutuksensa uskonnon näkyvyyteen ja paikkaan toiminnan käytännössä. Kanadassa ruoka-apu on tunnustettu osa sitä poliittista keinovalikoimaa, jolla pyritään vastaamaan ruokaturvan ongelmiin. Sellaisena se tarjoaa monille uskonnollisille yhteisöille luontevan tavan yhteiskunnalliseen osallistumiseen. Toisaalta ruoka-avun institutionalisoituminen on yhdenmukaistanut periaatteita, joiden mukaisesti uskonto voi ilmetä avustustoiminnan osana. Käytännössä tämä tarkoittaa uskonnollisten toiminnan voimakasta rajoittamista. Vallitsevana näkökulmana näyttäytyy aineellisen avun asiakkaiden suojeleminen uskonnolle altistumiselta, samalla kun uskonnollisten yhteisöjen motivaatio vähäosaisten auttamiseen tunnustetaan, ja se halutaan hyödyntää mahdollisimman laajasti. Tämä on linjassa esimerkiksi yhdysvaltalaisten tutkimusten kanssa, joiden mukaan julkisella yhteistyöllä ja rahoituksella näyttää olevan voimakas uskonnollisten yhteisöjen auttamistoimintaa sekularisoiva vaikutus (Bielefeld & Cleveland, 2013). Kuten Toronton esimerkki osoittaa, sellaisten uskonnollisten yhteisöjen, jotka mielivät toteuttaa lähimmäisenrakkauteen perustuvaa aineellista auttamistoimintaa vakiintuneen ruoka-apuinstituution sisällä, on mukauduttava näihin odotuksiin. Niissä yhteisöissä, joissa on tahtoa uskonnollisuuden esiintuomiselle, tämä saattaa joko johtaa luoviin ratkaisuihin, tai aiheuttaa jännitteitä yhteisön sisällä ja vaikuttaa epäsuotuisasti vapaaehtoisten motivaatioon.

Malkavaara ja Ryökäs (2015) ovat todenneet, että kirkon diakonia-apu näyttäytyy yhä enenevässä määrin julkisiin hyvinvointipalveluihin vertautuvana oikeutena. Toistaiseksi tämän kaltainen kehitys ei ole suuressa määrin koskenut suomalaista ruoka-aputoimintaa, joka yhä paikantuu sosiaalisten oikeuksien sijaan enimmäksä määrin vapaaehtoisen, hyväntekeväisyyteen perustuvan lahjan logiikan piiriin. Muutoksen tuulia on kuitenkin jo ilmassa, kun uudenlaiset yhteisöllisyyden ja ruokahävikin ympärille rakentuvat yhteistoiminnan muodot, kuten vaikkapa Vantaan kaupungin ja seurakuntien hallinnoima Yhteinen pöytä -verkosto (Yhteinen pöytä, 2016) tai Sosiaali- ja terveystieteiden Yhteinen keittiö -hanke (STM, 2016) muokkaavat ruoka-avun kenttää ja tuovat siihen Richesin (2002) kuvaaman institutionalisointikehityksen piirteitä. Suomalainen ruoka-aputoiminta on kehittynyt viime vuosikymmeninä hätäavusta vakiintuneeksi, laajalti uskonnollisten toimijoiden harjoittamaksi aineelliseksi avuksi, joka ei näytä olevan katoamas-

sa. Suomen tilanteen vertailu Kanadaan, jossa ruoka-avun kehitys on ollut Suomeen nähden hyvin samanlaista, joskin edennyt vuosikymmenen Suomea edellä, voi tarjota näkökulmia ruoka-avun tulevaisuuden kehityksen pohtimiseen. Vertailun avulla ja muista konteksteista oppien voidaan varautua tulevaan ja ottaa huomioon ja arvioida kehityskulkujen toivottavuutta ja seuruksia.

Kirjallisuus

- Bielefeld, W., & Cleveland, W. S. (2013). Defining faith-based organizations and understanding them through research. *Non-profit & Voluntary Sector Quarterly*, 42(3), 442–467.
- Hiilamo, H. (2012). Rethinking the role of church in a socio-democratic welfare state. *The International Journal of Sociology and Social Policy*, 32(7), 401–414.
- Hjelm, T. (2014). Understanding the new visibility of religion. Religion as problem and utility. *Journal of Religion in Europe*, 7(3–4), 203–222.
- Kallunki, V. (2010). *Yhteisön ja yhteiskunnan ehdoilla. Seurakuntien ja kuntien yhteistyö vuorovaikutuksen näkökulmasta*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Karjalainen, J. (2000). Ruokapankkien paikallinen vaikuttavuus. – M. Heikkilä, J. Karjalainen & M. Malkavaara (toim.), *Kirkonkirjat köyhyydestä*. Helsinki: Kirkopalvelut, 267–287.
- Lambie-Mumford, H., & Jarvis, D. (2012). The role of faith-based organisations in the big society: Opportunities and challenges. *Policy Studies*, 33(3), 249–262.
- Lehtinen, S. (2013). *Julkisen sektorin apulaiset, kansalaisyhteiskunnan talkoolaiset: Suomen evankelis-luterilaiset seurakunnat euroopan sosiaalirahaston projekteissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Loopstra, R., & Tarasuk, V. (2012). The relationship between food banks and household food insecurity among low-income Toronto families. *Canadian Public Policy*, 28(4), 497–514.
- Malkavaara, M. (2002). Nälkä ja köyhyys kirkon asiaksi. Näkökulmia laman ja markkinakilpailun aikaan. – V. Mäkinen (toim.), *Lasaruksesta leipäjonoihin. köyhyys kirkon kysymyksenä*. Jyväskylä: Atena, 283–312.
- Malkavaara, M., & Ryökäs, E. (2015). Diakonia-apu oikeutena - suomalaisen ajattelutavan kehittyminen. *Diakonian Tutkimus*, (2), 107–127.
- McIntyre, L., Tougas, D., Rondeau, K., & Mah, C. L. (2016). “In”-sights about food banks from a critical interpretive synthesis of the academic literature. *Agriculture and Human Values*, 33(4), 843–859.
- Noordegraaf, H. (2010). Aid under protest? Churches in the Netherlands and material aid to the poor. *Diaconia*, 1(1), 47–61.
- Ohisalo, M. (2013) EU:n ruoka-apuohjelman vaikutus ruoka-avun vakiintumiseen Suomessa. – M. Niemelä & J. Saari (toim.) *Huono-osaisten hyvinvointi Suomessa*. Helsinki: Kela. 146–170.
- Ohisalo, M., Eskelinen, N., Laine, J., Kainulainen, S., & Saari, J. (2013). *Avun tilkkutäkki. Suomalaisen ruoka-apukentän monimuotoisuus*. Helsinki: RAY.
- Poppendieck, J. (1999). *Sweet charity? Emergency food and the end of entitlement*. New York: Penguin Books.
- Pöyhönen, P. (2015). *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon rooli vanhustyössä*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Riches, G. (1986). *Food banks and the welfare crisis*. Ottawa: Canadian Council on Social Development.

- Riches, G. (2002). Food banks and food security: Welfare reform, human rights and social policy. Lessons from Canada? *Social Policy and Administration*, 36(6), 648–663.
- Riches, G. (2008). Ruokapankit ja oikeus ruokaan. – S. Hänninen, J. Karjalainen, K. Lehtelä & T. Silvasti (toim.), *Toisten pankki. Ruoka-apu hyvinvointivaltiossa*. Helsinki: Stakes, 23–43.
- Riches, G., & Tarasuk, V. (2014). Canada: Thirty years of food charity and public policy neglect. –G. Riches, & T. Silvasti (toim.), *First world hunger revisited. Food charity or the right to food?* (2. painos). Basingstoke: Palgrave MacMillan, 42–56.
- Rideout, K., Riches, G., Ostry, A., Buckingham, D., & MacRae, R. (2007). Bringing home the right to food in Canada: Challenges and possibilities for achieving food security. *Public Health Nutrition*, 10(6), 566–573.
- Salonen, A. S. (2016a). *Food for the soul or the soul for food: Users' perspectives on religiously affiliated food charity in a Finnish city*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Salonen, A. S. (2016b). Lifelong Emergency? The food bank in an era of institutionalized food charity in Toronto. *Diaconia. The Journal for the Study of Christian Social Practice* 7(1), 27–42.
- Salonen, A. S. (2016c). Locating religion in the context of charitable food assistance: An ethnographic study of food banks in a Finnish city. *Journal of Contemporary Religion*, 31(1), 35–50.
- Salonen, A. S. (2016d). 'You can vote with your feet if you want.' Users' responses to religious services in the context of food charity in a Finnish city. *Social Compass*, 63(1), 109–124.
- Sider, R. J., & Unruh, H. R. (2004). Typology of religious characteristics of social service and educational organizations and programs. *Nonprofit & Voluntary Sector Quarterly*, 33(1), 109–134.
- Silvasti, T., & Karjalainen, J. (2014). Hunger in a Nordic welfare state: Finland. – G. Riches, & T. Silvasti (toim.), *First world hunger revisited. Food charity or the right to food?* (2. painos). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 72–86.
- Silvasti, T., & Riches, G. (2014). Hunger and food charity in rich societies: What hope for the right to food? – G. Riches, & T. Silvasti (Toim.), *First world hunger revisited. Food charity or the right to food?* (2. painos). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 191–208.
- Silvasti, T. (2015). Food aid - normalising the abnormal in Finland. *Social Policy and Society*, 14(3), 471.
- STM. (2016). *Edistetään terveyttä ja hyvinvointia sekä vähennetään eriarvoisuutta –kärkibanke*. (Sosiaali- ja terveystieteiden raportteja ja muistioita No. 42). Helsinki: Sosiaali- ja terveystieteiden ministeriö.
- Tarasuk, V., Dachner, N., Hamelin, A., Ostry, A., Williams, P., Bosckei, E., Raine, K. (2014). A survey of food bank operations in five Canadian cities. *BMC Public Health*, 14, 1–11.
- Tarasuk, V., Dachner, N., & Loopstra, R. (2014). Food banks, welfare, and food insecurity in Canada. *British Food Journal*, 116(9), 1405–1417.
- Tarasuk, V., & Eakin, J. M. (2003). Charitable food assistance as symbolic gesture: An ethnographic study of food banks in Ontario. *Social Science and Medicine*, 56(7), 1505–1515.
- Tarasuk, V., & Eakin, J. M. (2005). Food assistance through "surplus" food: Insights from an ethnographic study of food bank work. *Agriculture and Human Values*, 22(2), 177–186.
- Trussell trust. (2016). <https://www.trusselltrust.org/get-involved/start-a-foodbank/> – Viitattu 1.12.2016.
- ViaDia. (2015). Suomen vapaakirkon EU-ruoka-aputyön ohjeistus ja vähävaraisten avun toimenpideohjelman ohjeistus 2015. http://www.viadia.fi/wp-content/uploads/2014/06/ohjeet_eu-ruoka-apu.pdf – Viitattu 1.12.2016.
- Yhteinen pöytä. (2016). <http://www.yhteinenpoyta.fi/> – Viitattu 1.12.2016.

📖 Hyveet ja käytännöllinen viisaus Sananlaskujen kirjassa

Tiivistelmä

Käsitys teologian luonteesta käytännöllisenä viisautena on ollut esillä tuoreessa tutkimuksessa, joka ammentaa Aristoteleen filosofiasta. Mitä annettavaa Vanhalla testamentilla on tälle keskustelulle? Tässä artikkelissa tarkastellaan Sananlaskujen kirjan käsitystä viisauden ja hyveiden välisestä suhteesta. Viisaus esitetään teoksessa korkeimpana hyvänä, joka sisältää muut hyveet, kuten ymmärryksen, tiedon, oikeamielisyyden, rehtyyden ja harkinnan. Ajatus viisauden eletystä ulottuvuudesta on siten keskeinen myös muinaisessa heprealaisessa ajattelussa, joka voi klassisten kreikkalaisten lähteiden tavoin tarjota virikkeitä nykyteologiaan.

Jos elät viisaasti, hyödyt viisaudestasi itse, holtittomasta elämästä kärsit itse. (Sananl. 9:12)

Viisaan viisaus on elämäntaitoa, tyhmän tyhmyys itsensä pettämistä. (Sananl. 14:8)

Länsimainen hyvepuhe tänään

Sana ”pahe” istuu luontevasti nykysuomalaisen suuhun, mutta miten on sen vastinparin laita? Vaikka viittaukset ”hyveisiin” (kr. ἀρετή; lat. *virtus*) eli moraalisesti arvokkaisiin luonteenpiirteisiin¹ ovat melko harvinaisia populaarissa keskustelussa (Harris, 2006:210), humanististen ja yhteiskuntatieteiden parissa tutkitaan hyveitä, joilla on keskeinen rooli niin antiikin etiikassa kuin 2000-lu-

vun positiivisessa psykologiassa.² Myös teologit ovat kiinnostuneet aiheesta uudelleen. Vaikka keskiajalla viljellyt seitsemän hyvettä ja kuolemansyntiä ovat jääneet keskustelussa sivuun, hyveellisyys on nostettu esiin erilaisia moraalisia kysymyksiä pohdittaessa (Harris, 2006:210–211). Tässä artikkelissa haastetaan aihetta koskeva ”eksegeettinen hiljaisuus” ja pohditaan, mitä annettavaa Vanhan testamentin viisauksenteillä ja erityisesti Sananlaskujen kirjalla on hyvekeskustelulle. Artikkelissa osoitetaan, että Sananlaskujen hyvepuhe ilmentää viisauden käytännöllistä olemusta ja elettyä ulottuvuutta. Hyve-eettinen lähestymistapa voi tarjota virikkeitä tuoreeseen keskusteluun, jossa on pohdittu teologian ja käytännöllisen viisauden välistä yhteyttä, mutta myös edellytyksiä eri elämäntilanteiden ryhmien välillä käytävään dialogiin.

Hyveiden relevanssista kertoo niiden esilläolo laajemmassa yhteiskunnallisessa keskustelussa. Tutkija-kirjailija Jari Ehrnrooth pohti taannoin, kuinka suomalaislapsia opastettiin ennen palvelemaan totuutta, kauneutta, hyvyttä ja oikeamielisyyttä, kun taas nykykulttuurista on kadonnut usko sivistyksen ja moraalien tavoitteluun. Ihminen kuitenkin tarvitsee arvot, jotka antavat pohjan elämän tarkoituksellisuuden tunteen syntymiselle (Lyytinen, 2015). Kirjailija-toimittaja David Brooks (2015) puolestaan on tarkastellut ”ansioluettelohyveiden” ja ”eulogia-hyveiden” välistä eroa. Vaikka länsimaalainen yhteiskunta ja koulutusjärjestelmä painottavat uramenestykseen tähtääviä taitoja, yksilöt ja kulttuurit eivät voi kukoistaa ilman sisäisten ominaisuuksien ja luonteen harjoittamista. Vaarana on se, että ulkoisiin saavutuksiin keskittyessä ihmiselle ei kehity ”moraalista sanavarastoa”, minkä seurauksena hän lipsahtaa ”moraalisen keskinkertaisuuden” tilaan, jossa hän ei suoraan vahingoita ketään, mutta elää samalla tiedostamattomassa tylsyydessä.

Ehrnrooth viittaa totuuteen, kauneuteen, hyvyteen ja oikeamielisyyteen, kun taas Brooks puhuu ystävällisyydestä, rohkeudesta, rehellisyydestä ja uskollisuudesta. Samantapaisia hyveitä mainitaan positiivisessa psykologiassa, joka korostaa hyveajattelun universaalia luonnetta. Teorian pioneeri Martin Seligman (2008) viittaa kuuteen eri hyveeseen tai hyvepariin, joita arvostetaan laajalti eri kulttuurien parissa: viisaus ja tieto, rohkeus, rakkaus ja inhimillisyys, oikeudenmukaisuus, kohtuullisuus sekä henkisyys ja transsendenssi. Katherine Dahlsgaard (2004:48) on edelleen esitellyt näiden hyveiden historiallista ja yleismaailmallista ulottuvuutta. Hän mainitsee ohimennen, kuinka hyveitä käsitellään myös juutalaisessa perinteessä ja erityisesti Sananlaskujen kirjassa.

Kuten Dahlsgaardin viite osoittaa, Vanhalla testamentilla on annettavaa hyvekeskustelulle. Kyseessä on kokoelma eri aikoina ja eri paikoissa kirjoitettuja tekstejä, mikä heijastuu hyvekeskustelun monimuotoisuutena. Yksittäisten viittausten ohella laajempia hyvelistoja sisältyy erityisesti Sananlaskujen ja Psalmien kirjoihin.³ Jobin kirja, jonka päähenkilö edustaa hyveellistä elämäntapaa, voidaan ymmärtää tutkielmaksi synnin tai paheen ja jumalallisen rangaistuksen välisestä suhteesta, kun taas Saarnaajan kirjassa viitataan ohimennen (mm. 7:8) hyve- ja pahekäsityksiin (Harrington, 2005:114). Lisäksi lakeja, kuten kymmentä käskyä (2. Moos. 20:1–17, 5. Moos. 5:6–21), voidaan lähestyä velvollisuusetiikan sijaan hyveiden näkökulmasta. Mikäli mukaan luetaan kreikankieliseen Septuagintaan päätyneet teokset, juutalaisen hyvekeskustelun rikkaus ja yhteydet kreikkalaiseen kulttuuripiiriin avautuvat yhä selvemmin.⁴

Tässä artikkelissa ei eritellä Vanhan testamentin hyveajattelua kattavasti, vaan paneudutaan Sananlaskujen kirjaan, jossa keskustellaan viisaudesta ja hyveistä ja kehoitetaan tavoittelemaan niitä. Taustaoletuksena ei ole, että juuri Sananlaskujen kirja edustaisi parhaiten muinaista heprealaista hyveajattelua. Sen sijaan artikkeli pyrkii osoittamaan, että teos on erinomainen tapausesimerkki, jonka valossa heprealaista hyveajattelua voidaan lähestyä.⁵

Sananlaskujen ”moraalisen sanavaraston” erittely on sikäli haastavaa, että heprean kielessä ei ole suoraan hyvettä vastaavaa käsitettä.⁶ Spesifin termin puuttuminen ei kuitenkaan tarkoita, että hyveajattelu olisi Vanhalle testamentille vieras asia. Sen sijaan hyvediskurssin tunnistaminen jää tutkijoiden haasteeksi. Esimerkiksi Daniel Harrington huomauttaa, kuinka monet Aristoteleen mainitsemista hyveistä – oikeudenmukaisuus, kohtuullisuus, rehellisyys, ystävällisyys ja harkitsevaisuus – ovat esillä tavalla tai toisella. Toisaalta vähemmälle huomiolle jäävät rohkeus, ylevämielisyys ja ylpeys. Raamatussa esiintyy myös kreikkalaiselle kirjallisuudelle vieraampia hyveitä, kuten nöyryys ja usko Jumalaan ja jumalalliseen rangaistukseen (Harrington, 2005:114).

Tämän artikkelin keskiössä on ajatus hyveistä käytännöllisenä viisautena: miten hyveet ja viisaus kietoutuvat toisiinsa Sananlaskujen opetuksessa? Käytännöllisen teologian professori Elaine Graham (2009; 2011) on lähestynyt niiden välistä suhdetta Aristoteleen näkemysten valossa, mutta seuraava analyysi osoittaa, että Sananlaskujen kirja tulisi ottaa mukaan aiheen käsittelyyn. Ensin on kuitenkin syytä tehdä katsaus hyveisiin ja käytännölliseen viisauteen

Aristoteleen teksteissä ja nykyteologiassa, sillä niiden parissa käyty keskustelu luo taustan tämän artikkelin pohdinnolle juutalaisen viisauksidiskurssin teologisesta potentiaalista.

Hyveet käytännöllisenä viisautena

Antiikin Kreikassa hyve (ἀρετή) nousi filosofisen keskustelun kohteeksi erityisesti Sokrateen sukupolven myötä (Peters, 1967:25).⁷ Klassisen kauden filosofit esittivät hyveiden kuuluvan hyvin elettyyn elämään; hyveellisyys käsitettiin pyrkimykseksi toimia moraalisesti oikein, mihin kuului ihmisluonteen kokonaisvaltainen muovaaminen ja harjaantuminen (Annas, 2000:47).

Erityisesti Aristoteles kehitteli aiempaa keskustelua eteenpäin ja kirjoitti kaksi tutkielmaa aiheesta, ensin Eudemoksen etiikan ja myöhemmin Nikomakhoksen etiikan. Hänen mukaansa ihmisen tulee etsiä korkeinta hyvää, jota kuvaa termi εὐδαιμονία, ”onnellisuus” ja ”hyvinvointi”; muut päämäärät ovat arvokkaita, koska ne edistävät tämän korkeimman hyvän saavuttamista (Kraut, 2016).⁸ Heprealaisessa perinteessä ei ole vastaavaa käsitettä, mutta monet viisauksit sisältävät autuaaksijulistuksia eli jumalallisesta siunauksesta koituvaan onnellisuuteen viittaavia huudahduksia ja toivotuksia. Vaikka asiaa ei esitetä systemaattisesti, taustalla on ajatus viisaudesta välineenä, jonka avulla ihminen voi saavuttaa hyvinvoinnin ja tasapainoisen elämän.⁹

Aristoteleen mukaan εὐδαιμονία on hyveellistä toimintaa. Hän määrittelee hyveen luonteenlaaduksi (ἔξις), joka saa ihmisen olemaan hyvä ja toimimaan hyvin (N.E. 1105b20–1106a25). Hyveet ovat rationaalisia, emotionaalisia ja sosiaalisia taitoja; Aristoteles puhuu intellektin hyveistä, jotka liittyvät sielun rationaaliseen osaan, ja luonteen hyveistä (N.E. 1103a1–10). Hyveellisyys sijoittuu kahden muun tilan – liiallisuuden ja puutteellisuuden – väliin (N.E. 1106a26–b28). Luetellessaan hyveen osia Aristoteles mainitsee oikeudenmukaisuuden, rohkeuden, kohtuullisuuden, runsaskätisyyden, suurisieluisuuden, anteliaisuuden, rauhallisuuden, käytännöllisen viisauden ja viisauden (Retoriikka 1366b1). Tässä asiayhteydessä viittaus käytännöllisen viisautteen (φρόνησις) on erityisen relevantti. Aristoteleen mukaan ”on mahdotonta olla hyvä ihminen ... olematta käytännöllisesti viisas ja käytännöllisesti viisas ilman luonteenhyveitä” (N.E. 1144b31–32).

Abstraktin viisauden (σοφία) rinnalla elää siten hyveelliselle ihmiselle (φρόνιμος) ominainen käytännöllinen viisaus (φρόνησις), jolla on toiminnal-

linen ulottuvuus (*N.E.* 1141a9–1141b23).¹⁰ Jos σοφία edustaa ”kykyä pohdiskella universaaleja totuuksia”, φρόνησις puolestaan ilmentää oikean toiminnan tuottamiseen tähtäävää taitoa (*N.E.* 1141a18–19). Vaikka φρόνησις edesauttaa hyötyjen saavuttamisessa, se ei ole vain mahdollisimman suuren hyödyn tavoittelua, vaan ennen kaikkea hyveiden viljelemistä ja moraaliseen elämään harjaantumista (Graham, 2009:16–17, 19–20).

Antiikin etiikan päämääränä ei siten ole vain yksittäisten hyveiden omaksuminen, vaan laajempi viisaus, johon sisältyy motivaatio moraaliseen toimintaan (Annas, 2000:48). Aristoteles toteaaakin, että ”hyveen mukainen toiminta kuuluu yhteen hyveen kanssa” (*N.E.* 1098b32). Hyveelliseksi harjaantuminen ei ole rutiininomaista, vaan siihen kuuluu jatkuva pyrkimys kehittyä kohti parempaa. Hyve opitaan harjoituksen kautta samoin kuin mikä tahansa konkreettinen taito, esimerkiksi rakentaminen tai lyyran soittaminen (*N.E.* 1103a32–1103b2). Hyveellisyys ei siten ole staattinen tila, jonka saavutettuaan subjekti voi olla piittaamatta hyveistä, vaan se vaatii jatkuvaa edistymistä tai vähintään olemassa olevan hyveellisuuden ylläpitämistä (Annas, 2011:16–17, 25).

Antiikin eettisen ajattelun vahvuus on siinä, kuinka se onnistuu yhdistämään kaksi asiaa: yhtäältä moraalin vaativuuden eli sen tunnustamisen, että eettisillä valinnoilla on todella merkitystä, ja toisaalta moraalin juuret jokapäiväisen elämän kysymyksissä, jotka liittyvät arjen sitoumuksiin ja toimiin vaikkapa perheessä, työelämässä ja ystävyys-suhteissa (Annas, 2000: 53–54). Hyveteoriassa on siten käytännöllistä potentiaalia: se muuntuu käytäntöön, koska keskiössä ei ole abstrakti hyveellisyys vaan partikulaarien hyveiden harjoitus (Harris, 2006:212).

Viime vuosina on kehitelty ajatusta teologian olemuksesta käytännöllisenä viisautena. Näkemys haastaa käsityksen teologian puhtaasti teoreettisesta luonteesta. Taustalla on ajatus siitä, että akateemisen oppiaineen ohella teologia voidaan ymmärtää käytännölliseksi viisaudeksi ja teonsanaksi, jolla tarkoitetaan käytännön ja teorian yhteensovittamista. Tämän seurauksena teologia näyttää käyttävän käytännön ja teorian välisenä vuoropuheluna, jossa yksilöt ja yhteisöt puntaroivat arjesta nousevia haasteita ja kysymyksiä suhteessa arvoihin, ihanteisiin ja tavoiteltuihin hyveisiin. Reflektio johtaa toimintaan, toiminta taas uusiin kysymyksiin ja uuteen reflektioon. Teologisessa reflektiossa toiminnan ja teorian kehä on siten jatkuva ja päättymätön uutta luova prosessi.

Käytännölliseksi viisaudeksi ymmärrettyssä teologiassa on Aristoteleen hyveteoriasta ammentaen painotettu, että viisaus perustuu kaavamaisen sääntöjen noudattamisen ja velvollisuuksien täyttämisen sijaan ajattelun ja tekemisen väliseen monimutkaiseen suhteeseen. Hyvä elämä syntyy moraalista toimijuudesta; hyvä on jotakin, jonka ihminen voi tietoisesti valita (Graham, 2009:16, 20). Ajatus moraalista toimijuudesta esiintyy toki myös Vanhassa testamentissa. Näkemys valinnanvapaudesta muistuttaa erityisesti heprealaisia opetusta kahdesta tiestä, joista ihminen voi vapaasti valita joko hyvän tai pahan (ks. lisää alempana).¹¹

Lisäksi viisautta painottavassa teologiassa on korostettu, että teologia nousee eletystä elämästä. Uskoon liittyvät arkipäiväiset dilemmat synnyttävät tarpeen luoda periaatteita, kertomuksia, kuvia ja arvoja, jotka ohjaavat kristittyjen toimintaa yksilöinä ja yhteisöinä (Graham, 2011:231). Näin muotoutuva käytännöllinen viisaus edustaa yhteisöllisyyden, rituaalin, huolenpidon ja hengellisyuden kautta ilmenevää parantamista, hoivaamista, ylläpitämistä ja muuttamista. Se on toiminnallisen Jumala-puheen muoto ja muodostaa teologian ensisijaisen kielen (Graham, 2009:20).

Aiheen parissa urauurtavaa tutkimusta tehnyt Graham korostaa, että teologia ja jumalapuhe eivät typisty pastoraaliseen hoivaan, etiikkaan ja inhimillisen toimintaan. Sen sijaan käsitys teologiasta käytännöllisenä viisautena haastaa ja hylkää teorian ja praksiksen välisen jaottelun eikä näe niitä toisistaan erillisinä (Graham, 2011:231). Teologian luonne on pohjimmiltaan performatiivinen ja sen anti viisaus, joka toteutuu ja välittyy kristittyjen elämän kautta ja kykenee siten ”lukemaan” yhteisöjen elettyä todellisuutta (Graham, 2009:20–21; vrt. Helmer, 2014:105–106).

Hyve-eettinen lähestymistapa vahvistaa kristillisen teologian kykyä käydä dialogia muiden kanssa, sillä kysymys hyveistä yhdistää paitsi eri kristittyjä myös muita elämäntarkoituksellisia ryhmiä (Garnett ym., 2006:200–201). Graham (2009:17) kysyykin, tarjoaako kristinusko moniarvoisessa yhteiskunnassa kielen vain sisäryhmäläisten arvokäsityksille vai onko sillä annettavaa ”yhteisten hyveiden alkulähteenä”. Tätä voidaan täydentää kysymyksellä, mikä rooli heprealaisella viisauksikirjallisuudella voisi olla keskustelussa, jossa etsitään käytännöllisen viisauden juutalais-kristillisiä juuria. Tapausesimerkkinä analyysin kohteeksi nostetaan Sananlaskujen kirja. Mikä on viisauden ja hyveiden keskinäinen suhde teoksessa? Edustaako sen ilmentämä ajattelu käytännöllistä viisautta? Millaisena viisauden eletty ulottuvuus näyttäytyy Sananlaskuissa?

Viisautta ja minuuden jatkuva liike

Sananlaskujen kirjan luvut 10–29 koostuvat yksittäisistä sanonnoista, jotka ainakin osin edustavat alkuaan suullisessa perinteessä elänyttä kansanomais- ta viisautta; kirjurit kokosivat ne rykelmiksi Babylonian pakkosiirtolaisuuden (586–539/538 eKr.) jälkeen. Kokoelmia kehystävät luvut 1–9 ja 31 sisältävät runoja ja opetuksia, jotka asettavat yksittäiset sananlaskut pedagogiseen asiayhteyteen. Luku 30 sisältää lisäksi Agurin nimiin laitetun puheen, johon kuuluu paitsi kysymyksiä ja puhetta Jumalalle myös perinteisiä sananlasku- ja. Kehysluvat laadittiin persialaisajalla tai varhaisella hellenistisellä kaudella, joskin lopullisen toimitustyön tarkka ajankohta jää epäselväksi (Fox, 2000:6). Niistä voi mahdollisesti kuulua hellenistisen kulttuurin vaikutus, mutta Sananlaskujen ei voida osoittaa lainaavaan tai edes tuntevan kreikkalaisia tekste- jä. Näin ollen on perusteltua käsitellä kirjan viisautta- ja hyvekeskustelua synk- ronisesti eli sellaisena kuin se teoksen lopullisesta muodosta heijastuu. Ei ole syytä olettaa, että Sananlaskujen kiinnostus hyveisiin selittyisi kreikkalaisen kulttuurin vaikutuksella, joskin yleinen *Zeitgeist* mahdollisesti vahvasti juuta- laisten kiinnostusta aiheeseen toisen tempelin ajalla.

Sananlaskujen sisältämä aineisto on kirjallisilta muodoiltaan moninaista. Vaikka sävy on runollinen ja pohdiskelleva, teosta luonnehtii käytännöllinen pohjavire. Sananlaskujen ohjeet ja neuvot eivät yllä yksityiskohtaisuudessaan vaikkapa Sirakin kirjan tasolle, mutta kyse on yleisön kannustamisesta viisau- den tavoitteluun ja toteuttamiseen jokapäiväisessä elämässä. Asettaessaan tie- tynlaiset asenteet tai toimintatavat ihanteiksi teos heijastaa hyveajattelua eli käsityksiä siitä, millaiset luonteenpiirteet ovat moraalisesti arvokkaita. Carol Newsom (2012b) korostaa, kuinka varsinkin luvuista 1–9 ja 31 välittyvä näke- mys, että maailman ja ihmisluonnon rakenteet ovat ihmismielelle ymmärret- täviä ja että onnellisuutta voi tavoitella hyveiden kultivoinnin kautta.

Sananlaskujen kirjaa kutsutaan viisautteiksi. Kyseinen kategoria on monitulkintainen, sillä viisautteet edustavat laavaa perinnettä tarkas- ti määritellyn lajin sijaan. Etuliite ”viisautta” on tässä tapauksessa osuva, sil- lä Sananlaskuissa tarkastellaan viisautteen käsitettä ja hahmoa; termi ”viisautta” (hepr. חכמה, kr. σοφία) esiintyy teoksessa jopa 38 kertaa.¹² Muualla Vanhassa testamentissa heprean kielen sana on eettisesti neutraali ja voi merkitä mo- nenlaista asiantuntemusta, tietoa ja taitoa, mutta Sananlaskuissa viisautta on nimenomaan eettinen hyve ja arvo (Fox, 1999:72; 2000:29). Jumalalta tuleva

(2:6) viisaus on ihmisen arvokkain ominaisuus ja tuo onnen (3:13). Viisauden saavuttaminen johtaa edelleen sosiaaliseen kunniaan:

Hanki viisautta, se on aarteista kallein, hanki ymmärrystä, sijoita kaikki varasi siihen. Vaali sitä, niin se tuo sinulle arvostusta, se vie sinut kunniaan, jos otat sen vierellesi. Se painaa päähäsi ihanan seppeleen, ojentaa sinulle kimaltavan kruunun. (4:7–9)

Viisaus kuvataan myös henkilöitynä naishahmona, joka puhuttelee tekstin vastaanottajia lapsikseen (8:32–36) ja keskustelee ihmisten kanssa kaduilla, toreilla ja markkinapaikoilla (1:20–33). Viisauden sanotaan rakentaneen talon ja valmistaneen siellä aterian, jolle hän kutsuu ymmärtämättömiä (9:1–6), jotta he eläisivät viisaasti ja hyötyisivät viisaudestaan (9:11–12). Viisauden hahmon tehtävä on ennen kaikkea pedagoginen:

Kuinka kauan te tyhmät hellitte tyhmyyttänne, pitkäänkö, kerskujat, kerskutte, hullut vihaatte tietoa? Kääntykää minun puoleeni, minä opetan teitä, saatan teidät tuntemaan opetukseni ja tietoni. (1:22–23)

Vaikka viisaus näyttäytyy arkisena toimijana, toisaalta hän on taivaallinen olento, jolla on erityinen suhde Jumalaan (Fox, 1997: 633). Viisaus kuvataan iankaikkisuudessa alkunsa saaneeksi luomisen esikoiseksi, joka oli läsnä taivaan ja maan luomisessa (8:22–31; vrt. 2:6, 3:19–20). Myös viisauden vastakohta, tyhmyys, kuvataan henkilöitynä hahmona. Hän on häpeämätön ja ymmärtämätön (9:13–18) vieras nainen, joka viettelee hurskaita miehiä ja jota tulisi varoa (2:16–22, 5:1–14, 7:5–27).

Vaikka ”viisauden” (חכמה) ja ”ymmärryksen” (בינה) käsitteet vaikuttavat abstrakteilta, heprealainen viisaukirjallisuus pyrkii siten opastamaan yleisöä niin, että se toimisi hyveellisesti ja moraalisesti arvokkaalla tavalla arkisissa tilanteissa. Luonteenmuovaamista viisauksteissa tarkastellut William Brown (2014:189) huomauttaa, että ihmisen kehittymistä kuvaava prosessi ilmenee erityisesti viisauksteiden tie- ja polkukuvastossa, joka toistuu viittauksissa viisauden tai pahojen ihmisten ”teihin”. Kielikuva olettaa, että viisauden tavoittelu pitää minuuden jatkuvassa liikkeessä.

Heprean termi ”tie” (דרך) sopii funktioltaan ihmisen luonnetta ja toimintaa muovaaviin kirjoituksiin, sillä se voi merkitä käyttäytymistä (vrt. 5. Moos.

30:15–16), mikä näkyy esimerkiksi sananlaskussa ”[o]ikeamielisten tie kiertää pahan kaukaa, henkensä turvaa, joka tietään tarkkaa” (16:17). Oikeamielisten tietä verrataan kirkastuvaan ”aamun kajoon”, kun taas jumalattomien tie on kuin ”synkin yö”, joka saa kompastumaan (4:18–19) ja vie harhaan (12:26). Taustalla on ajatus kahdesta tiestä, joista toinen vie elämään ja toinen tuhoon (mm. 13:6, 15; 28:18). Kirjoittaja opastaa (22:5): ”Okaita ja ansoja on väärämielisen tiellä – karta sitä, jos elämäsi on sinulle kallis!”

Samoin viisaudesta puhutaan tiekuvaston avulla. Jopa viisaus itse kuvataan tienä: ”Sen tiet ovat suloisia teitä, sen polut onnen polkuja” (3:17). Viisauden hahmon kerrotaan seisovan ”kukkulan laella, tien vierellä ... siellä missä polut haarautuvat eri suuntiin” (8:2). Vieraan naisen tie taas kulkee tuonelaan, varjojen maahan ja kuoleman kammioihin (2:18, 7:25–27). Kirjoittaja pyrkii ohjaamaan vastaanottajan ”viisauden polulle” (4:11) ja toivoo viisauden tekemisen samoin: ”Sinut ohjatkoon viisaus oikealle tielle, sille, jota vanhurskaat kulkevat” (2:20).¹³

Viisauden tavoittelu merkitsee teoksen opetuksen vastaanottamista ja sitä seuraavaa ihmisen sisäistä harjaantumista, joka mahdollistaa oikeiden valintojen tekemisen. Harjaantumisen tulee alkaa varhain, ja siihen kuuluu kokeneemman hahmon ja aloittelijan välinen vuorovaikutus: ”Ohjaa lapsi heti oikealle tielle, niin hän vanhanakaan ei siltä poikkea” (22:6). Opastus on tarpeen, sillä ”[m]oni luulee omaa tietään oikeaksi, vaikka se on kuoleman tie” (14:12, 16:25). Näin ihminen voi löytää sisäisen valonsa: ”Käskey on lamppu, opetus on valo, kuri ja kasvatus on elämän tie” (6:23).

Hyveet ja puhe viisaudesta

Mistä viisauden tavoittelussa on kyse? Sen moraalinen ulottuvuus esitellään heti Sananlaskujen kirjan alussa. Teoksen ensimmäisissä jakeissa viitataan viisauteen ja luetellaan muita siihen liittyviä hyveitä, joihin kuningas Salomonin nimiin laitettujen sananlaskujen opiskelun tulisi johtaa:

Opettakoot ne viisautta, kasvattakoot ne ymmärtämään ymmärryksen sanat, johdattakoot hyvään tietoon, oikeudentuntoon ja rehtiin mieleen. Kokeamattomat saakoot niistä viisautta, nuoret tietoa ja harkintaa. Viisaskin viisastuu, kun kuulee niitä, järkeväkin saa opastusta, oppii mietelmiä ja vertauksia, tajuaa viisaiden sanat, avaa arvoitukset. Herran pelko on tiedon perusta, vain hullu halveksii viisautta ja opetusta. (1:2–7)

Teoksen opiskelu on siten osa vastaanottajayleisön matkaa kohti viisautta. Matkan päämäärä, viisaus, ilmenee moraalisesti arvokkaina pidettyjen luonteenpiirteiden kautta: ymmärryksenä, tietona, oikeudentuntona, rehtinä mielenä ja harkintana.

Mainittujen termien hyveluonnetta tukee jakeen 1:8 reseptio. Useimmat Septuagintan käsikirjoitukset kääntävät sen ”Herran pelko on viisauden alku (ἄρχή)” (vrt. 9:10). 400-luvulta jKr. peräisin olevassa Codex Alexandrinuksessa (ja siitä juontuvassa käsikirjoitusperinteessä) kohdassa kuitenkin lukee ”Herran pelko on viisauden hyve (ἀρετή)”, mikä vahvistaa käsitystä siitä, että varhaiset lukijat ymmärsivät tekstin käsittelevän hyveitä (Fox, 2000:67). Molemmat versiot alleviivaavat Herran pelon eli jumaluuden kunnioittamisen merkitystä hyveellisenä asenteena, joka mahdollistaa viisauden (vrt. 2:2–6, 15:33, 22:4).

Jakeissa 1:2–3 mainitut ymmärrys (בינה) ja tieto (דעת) kuuluvat Sananlaskujen ydinkuvastoon. Kun Jobin kirjassa (28:12, 20) ihmetellään, missä ymmärrys asuu, Sananlaskuissa todetaan luottavaisesti: ”Viisaudella talo rakennetaan, ymmärrys (תבונה) on sen perustus” (24:3). Ymmärryksestä käytetään siten termin בינה ohella myös termiä תבונה. Heprean בינה ja תבונה esiintyvät usein synonyymisesti, mutta niiden välillä on hienovaraisia eroja (Fox, 2000: 30, 37). Hieman käsitteellisempi בינה kuvailee ongelmanratkaisussa tarvittavaa järkeä eli kykyä tulkita ja ymmärtää merkityksiä ja asioiden välisiä suhteita, mutta myös toista ihmistä. Sävyltään käytännöllisemmän termin תבונה merkityskenttään kuuluu kyvykkyys; se viittaa toiminnan tasolla operoivaan ymmärtämiseen.

Sananlaskuissa termien merkityskentät kuitenkin risteävät. Sekä תבונה että הניב esiintyvät synonyymeina henkilöidyn viisauden hahmolle (8:1, 14). Kuulijaa opastetaan: ”Herkistä korvasi kuulemaan viisautta, avaa sydämesi ymmärrykselle (הנוכחֵל)” (2:2). Yhtälailla הניב esitetään tavoittelun kohteena: vastaanottajan tulisi sijoittaa ”kaikki varansa” ymmärrykseen (4:7) ja ottaa se ystäväkseen (7:4). Taustamotiivit ovat käytännölliset: ”[i]tseään auttaa, joka ymmärrystään (תבונה) lisää” (19:8), joskin jumalattoman הנוכחֵל osoittautuu turhaksi Jumalan edessä (21:30).

Hyveluettelossa edelleen mainittu ”tieto” (תער) kattaa laajan merkityskentän. Suomen kielen tavoin se voi viitata opittuun tietoon eli joidenkin tosiasioiden tai väittämien tietämiseen, mutta hyveenä eli moraalisesti arvokkaana luonteenpiirteenä תער sisältää myös aktiivisen tietoisuuden ja älylliset

kyvyt (Fox, 2000:31). Lisäksi se voi merkitä taitoa (24:4) tai etenkin Jumalan tuntemista (2:5), mikä muistuttaa taustalla olevan verbijuuren ידע kokemuksesta ulottuvuudesta.

Tiedon sanotaan olevan kultaa tuottoisampi (3:14) viisauden kumppani (8:12), joka täyttää viisauden talon ”kalleuksilla ja kaikella kauniilla” (24:4). Tieto pelastaa oikeamieliset (11:9) ja aukeaa ymmärtäväiselle ihmiselle (14:6). Ymmärryksen ja tiedon symbioottinen suhde käy ilmi seuraavasta katkelmasta:

Silloin ymmärrät, mitä oikeus ja vanhurskaus on, pysyt alusta loppuun oikeamielisten tiellä. Silloin viisaus tulee sydämeesi ja tieto ilahduttaa mieltäsi, maltti on sinun turvanasi, varjelijanasi ymmärrys. Ne pitävät sinut etäällä pahuuden teistä, ihmisistä, jotka viettelevät väärään. (2:9–12)

Niin jakeen 1:3 kuin edellä lainatun katkelman mukaan צדקה/צדק on hyve (vrt. Job 29:14). Heprean termi käännetään yleensä vanhurskaudeksi, mutta sen täsmällinen kääntäminen nykysuomeksi on haastavaa. Sanajuuren erityismerkitys on ”syyttömänä oikeassa oleminen”, ja sopivia synonyymeja ovat oikeus, oikeudenmukaisuus, oikeamielisyys, rehellisyys, syyttömyys, oikein käyttäytyminen, hyvyys, viattomuus ja oikein tuomitseminen (Palola, 2011:5).

Sananlaskujen mukaan oikeamielisyyttä tavoitteleva saavuttaa elämän ja kunnian (21:21); kyseinen hyve ”pelastaa kuolemasta” (10:2, 11:4; vrt. 11:6, 9) ja tuo ilon (29:6). Oikeamielinen henkilö (צדיק) asetetaan vastakkain jumalattoman kanssa: ”Oikeamielinen vihaa valheellisuutta, jumalaton levittää häpeän löyhkää” (13:5; vrt. 10:3, 30; 13:25; 15:28; 29:7). Hurskaudestaan huolimatta oikeamielinen voi toimia eettisesti kyseenalaisella tavalla: ”Oikein tekee oikeamielinen jumalattomille, hän syöksee tuhoon koko joukkion” (21:12).

Lisäksi jakeissa 1:3–4 mainitaan rehtiys (משרים) ja harkinta (מוזה). Vaikka termit esiintyvät Sananlaskuissa harvoin, samoista hyveistä puhutaan eri termejä käyttäen. Tässä rehtiyteen viittaava משרים liitetään oikeaan ja totuudenmukaiseen puheeseen (8:6, 23:16), minkä lisäksi rehtiyteen viitataan termillä תם, joka merkitsee täydellisyyttä, vilpittömyyttä ja nuhteettomuutta (vrt. 11:3). Parempi on köyhä rehtiydessään kuin ”tyhmyys ja totuuden vääristely” (19:1).

Harkinta (מוזה) puolestaan on tarpeen, sillä ”[k]uin muurinsa menettänyt kaupunki on mies, joka ei hillitse itseään” (25:28); harkinnan ja itsehillinnän

välillä on temaattinen yhteys, vaikka termi *מוֹמָה* ei esiinnykään lainatussa ja-keessa. Teoksen vastaanottajaa kehoitetaan säilyttämään harkinta (3:21), joka on hänen turvansa (2:11) ja viisauden kumppani (8:12). Samoin ”sävyisyys (*אֲרֵךְ אַפִּים*) on sankaruutta arvokkaampi, maltti (*בְּרוּחוֹ מִשָּׁל*) enemmän kuin kaupungin valtaus” (16:32; vrt. 19:11). Harkintaan kuuluvat ylimielisyyden välttely ja neuvojen kuunteleminen (13:10, 13). Rehtiyden tavoin se liitetään puheeseen: ”Syvä kuin meri on harkittu puhe, virraksi paisuu viisauden lähde” (18:4; vrt. 5:2). Kirjoittaja tiedostaa sanojen voiman: ”Kielen varassa on elämä ja kuolema” (18:21).¹⁴

Sananlaskujen alussa mainitut moraalisesti arvokkaat luonteenpiirteet – ymmärrys, tieto, oikeudentunto, rehtiyys ja harkinta – tarjoavat oivan yleiskuvan siitä, miten hyveellinen elämäntapa ymmärretään teoksessa. Lisäksi esiin nousevat sellaiset yksilön hyveet kuin nöyryys, laiskuus ja ahkeruus. Ylpeyttä on kartettava, sillä ”nöyrien (*צַנוּעִים*) kumppani on viisaus” (11:2; vrt. 15:33, 18:12). Vaatimatonta elämää suositaan: ”Parempi elää hiljaa köyhien parissa kuin jakaa saalista röyhkeiden kanssa” (16:19; vrt. 12:9). Myös ahkeruuden asiayhteydessä käytetään Sananlaskuille ominaista tiekuvastoa: laiskan (*עֲצֵל*) tie muistuttaa piikkipensaikkaa, kunnollisen polku puolestaan raivattua tietä (15:9). Laiskuutta paheksutaan (10:5), sillä työn karttamista seuraa köyhyys (10:4). Ahkera ihminen (*חֲרוּץ*) taas palkitaan korkea-arvoisella asemalla (12:24) tai aineellisella vauraudella: ”Leivässä pysyy, joka pellollaan pysyy” (12:11; vrt. 21:5, 28:19).

Hyveet sananlaskujen kirjassa – yksilöllistä ja yhteistä

Edellä tarkastellut hyveet esitetään Sananlaskuissa yksilön ominaisuuksina. Hyveiden ajatellaan olevan hyödyllisiä niitä harjoittavalle henkilölle, koska ne luovat turvaa ja takaavat vakaan elämän. Yksilön on syytä kehittää luonnettaan, sillä mielenrauhaa ja iloista sydäntä pidetään terveyden perustana (14:30, 17:22). Hyveet varjelevat ihmistä ja kuljettavat polkua, jonka pohja ei petä:

Säilytä, poikani, harkinta ja maltti, älä päästä niitä silmistäsi, sillä ne ovat sinun elämäsi tae, ne ovat kaulaasi kiertävä koru. Näin kuljet tietäsi turvalisesti, et jalkaasi loukkaa, ja maata mentyäsi nukut rauhallisesti, et mitään pelkää. (3:21–24)

Ennen muuta varjele sitä, mikä on sydämessäsi – – siellä on koko elämäsi lähde. Älä päästä suuhusi petollisia puheita, pidä vilppi loitolla huuliltasi. Katso suoraan ja pälyilemättä, suuntaa katseesi vakaasti eteenpäin. Laske harkiten jalkasi polulle, niin olet varmalla pohjalla, missä ikinä kuljet. Älä poikkea oikealle äläkä vasemmalle, pidä askeleesi kaukana pahasta. (4:23–27)

Hyveellisellä elämällä on vahva yhteisöllinen ja sosiaalieettinen ulottuvuus. Yksilö ei harjaannu tyhjiössä, vaan toiset ihmiset toimivat hänen luonteensa peileinä: ”Veden kalvossa näet kasvosi, lähimmäisessä näet sydämesi” (27:19). Ihmisuus syntyy vuorovaikutuksessa, ja hyveelliseen elämään kuuluvat laupeus ja myötätunto (רחם) köyhiä ja heidän huoliaan kohtaan (29:7). Myötätuntoa seuraa halu auttaa lähimmäistä ja pyrkimys sopuisaan yhteisöön:

Älä kiellä apuasi, jos toinen on avun tarpeessa ja sinä pystyt tekemään hänelle hyvää. Älä sano lähimmäisesellesi: ”Mene nyt ja tule toiste, huomenna minä annan!” – – kun sinulla kuitenkin on mitä antaa. Älä puno juonia naapuriasi vastaan, joka pitää sinua ystävänään. Älä ryhdy kärkeäjäimään, jos toinen ei ole tehnyt sinulle pahaa. (3:27–30)

Hyväsydäminen ”antaa leivästään tarvitsevalle” (22:9). Ihmisten lisäksi myötätunnon tulisi ulottua muuhun luomakuntaan: ”Kunnon ihminen muistaa karjansa tarpeet, jumalaton ei sääliä tunne” (12:10). Sananlaskujen kirjan eetos korostaakin – toisin kuin jotkut positiivisen psykologian suuntaukset – onnellisuuden ja hyvinvoinnin yhteisöllistä ja institutionaalista ulottuvuutta (Newsom, 2012b: 134).

Sananlaskujen viisaukset on käytännöllistä; vaikkapa hyvän hallitsijan tapauksessa hyveellisyys tuo hänelle ihmisten suosion (19:28). Toisaalta sitä motivoivat teologiset tekijät. Varsinkin luvuissa 10–29 esiintyy ajatus, että moraali ja hyveet saavat aikaan Jumalan suosion (Fox, 2007: 86): ”Älä unohda laupeutta, älä uskollisuutta, kiedo ne kaulaasi, kirjoita sydämesi tauluun, niin saat rakkautta ja kiitosta sekä Jumalalta että ihmisiltä” (3:3–4; vrt. 3:32–35, 21:21). Asioita, joita Jumala vihaa eikä voi sietää, ovat puolestaan ylpeyden, petollisuuden, juonimisen, rikollisuuden, vilpillisyyden ja väärän yllyttämisen paheet (6:16–19).

Viisaus ja hyveiden hierarkia

Sanalaskujen kirjan keskiössä on siten viisauden käsite, joka esitetään niin abstraktina ominaisuutena kuin henkilöitynä naishahmona. Viisaudella on eletty ulottuvuus, sillä se liitetään hyveisiin eli arvokkaina pidettyihin luonteenpiirteisiin, kuten ymmärrykseen, tietoon, oikeudenmukaisuuteen, rehtyyteen, harkintaan, laupeuteen, nöyryyteen ja uskollisuuteen. Mikä on viisauden ja hyveiden keskinäinen suhde Sanalaskujen kirjassa?

Foxin (2007: 75–88) mukaan luvuista 1–9 heijastuu jokseenkin sokraattinen käsitys hyveiden välisestä hierarkiasta, vaikka kyse ei ole suorasta lainaamisesta tai vaikutteiden siirtymisestä. Platonin mukaan hyve edustaa Sokraateelle moraalista tietoa ja viisasta, järjellistä toimintaa (*Menon* 87d, 88d). Hyveellisyys edellyttää sen tietämistä, mitä hyvä on (*Protagoras* 352c).¹⁵ Samoin Sanalaskuissa viisaus edustaa kykyä toimia moraalisesti: ”Viisaan viisaus on elämäntaitoa” (14:8). Oletuksena on, että oikea käytös voidaan saavuttaa ihmismieltä harjoittamalla. (Fox, 2007:82–85.)

Toiseksi kaikki hyveet ovat pohjimmiltaan yhtä (Fox, 1997:85–86). Ksenofonin lainauksen mukaan Sokrates esitti hyveellisen toiminnan muotojen olevan viisautta, joka ilmenee kauneutena ja hyvytenä (*Muistelmia* 3.9.5). Sanalaskuissa viisaus edustaa vastaavasti korkeinta hyvettä, joka pitää sisällään kaikki hyveet: ”Viisaudella talo rakennetaan, ymmärrys on sen perustus, tieto ja taito täyttävät sen huoneet kalleuksilla ja kaikella kauniilla” (24:3–4). Yhtäältä viisauteen kiteytyvät eri hyveet, toisaalta viisaus edustaa niiden alkulähdettä:

Minä, viisaus, viihdyn älyn seurassa, harkinta ja tieto ovat kumppanini. – – Minulta tulee ajatus, minulta sen toteutus, minä olen ymmärrys, minun on voima. Minun avullani kuninkaas hallitsevat, maan mahtavat säättävät oikeat lait. – – Minä rakastan niitä, jotka minua rakastavat, ne, jotka etsivät, löytävät minut. Minun kanssani tulevat rikkaus ja kunnia, ehtymätön vauraus ja suuri siunaus. Minun antini on parempaa kuin puhtain kulta, minun lahjani paremmat kuin paras hopea. Minä vaellan totuuden tietä, horjumatta minä kuljen oikeuden polkua. Jotka minua rakastavat, ne minä palkitsen, minä täytän heidän aittansa ja varastonsa. (8:12–21)

Jakeiden 1:2–4 tavoin viisaus yhdistetään tässä katkelmassa harkintaan, tietoon, ymmärrykseen ja oikeudenmukaisuuteen. Fox (2007:77–82, 86) esittää-

kin, että viisaus edustaa Sananlaskuissa ensisijaista hyvettä, joka kattaa jumalanpelon, tiedon, rakkauden, nöyryyden ja hurskauden. Se nivoutuu kiinteästi myös oikeamielisyyteen, anteliaisuuteen ja rehellisyyteen. Muut hyveet motivoivat yksilöä havittelemaan ja haluamaan viisautta, joka ei ole staattinen tila.

Sananlaskuissa viisaus edustaa siten kykyä toimia moraalisesti oikein ja muut hyveet sisältävää korkeinta hyvää. Näitä näkemyksiä voidaan edelleen peilata vasten Aristoteleen ajatusta, että abstraktin viisauden (σοφία) rinnalla elää toiminnallinen, käytännöllinen viisaus (φρόνησις), johon kuuluvat luonteen harjoittaminen ja hyveiden viljely. Sananlaskujen kirja olettaa samantapaisen ajatusketjun, sillä sen mukaan viisaudella on käytännöllinen ulottuvuus, johon harjaannutaan ja jota koetellaan arkielämän tilanteissa. Teos kehottaa tavoittelemaan viisautta ja siihen liittyviä hyveitä eli moraalisesti arvokkaita luonteenpiirteitä, jotka edustavat rationaalisia ja emotionaalisia taitoja, jalostavat ihmisen luonnetta ja sosiaalisina taitoina auttavat häntä menestymään. Viisaus sekä ilmentää taitoa tuottaa oikeaa toimintaa että motivoi siihen. Toisaalta – Aristoteleen kirjoituksista poiketen – hyveellisyyden ajatellaan suovan jumalallisen siunauksen. Ylipäänsä esiin nousevat nöyryyden ihanne ja kunnioittava suhde jumaluuteen.

Hyveet ovat keskeisiä antiikin kreikkalaisessa filosofiassa, mutta niistä puhutaan osin samoja ja osin eri käsitteitä käyttäen myös muissa kulttuureissa. Kristillinen teologia, joka nojaa ajatukseen viisauden käytännöllisestä luonteesta, voisi Aristoteleen perinnön ohella ammentaa Vanhasta testamentista. Vaikka sen hyvekeskustelu ei ole systemaattista, esimerkiksi Sananlaskujen kirjassa painotetaan viisautta ja hyveitä ja liitetään nämä ihanteet ihmiskäsitykseen, jossa keskeistä on jumalasuhte ja siitä nouseva moraalinen toiminta. Grahamin (2009:20) termiä lainaten teos on ”toiminnallisen Jumala-puheen muoto”. Se on yhdistelmä pohdiskelevaa runoutta ja käytännönläheisiä neuvoja, mikä muistuttaa siitä, kuinka teorian ja praksiksen välinen jaottelu voi hukuttaa alleen teologian performatiivisen luonteen (vrt. Graham, 2009:20–21).

Lopuksi

Hyveitä on tarkasteltu niin filosofian, psykologian kuin teologian parissa. Monitieteisen tutkijajoukon lisäksi niistä ovat kiinnostuneet yhteiskunnalliset keskustelijat. Viitteet kreikkalaiseen hyveajatteluun ovat yleisiä, kun taas Vanha testamentti, joka yhtäläillä edustaa länsimaalaista kulttuuriperintöä ja

kulttuurista pääomaa, on jäänyt keskustelussa sivuun. Tässä artikkelissa on haastettu aihetta koskeva ”eksegeettinen hiljaisuus” ja osoitettu, että käsitys viisauden eletystä ulottuvuudesta ja hyveistä käytännöllisenä viisautena löytyy Sananlaskujen kirjasta. Teoksen mukaan viisaus kattaa muut hyveet, joita ovat erityisesti ymmärrys, oikeudenmukaisuus, rehtiys, harkinta, maltti, nöyryys, anteliaisuus ja jumalanpelko. Ylpeyden, petollisuuden, pöyhkeyden ja vilpillisyyden kaltaisia paheita – ”jumalattoman lyhtyjä synnin tiellä” – tulee vastavasti välttää (21:4).

Sananlaskuissa kysytään (25:20): ”Riisutko vaatteesi pakkasella? Kaadatko lipeään etikkaa? Ilolaulujako laulat murheelliselle?” Kysymykset alleviivaavat teoksen toiminnallisia päämääriä. Sen pyrkimys on johtaa opetuksen vastaanottajat elämään, jonka täyttävät viisaus ja siihen kuuluvat hyveet: ”Yhtä lailla on viisaus sinulle hyväksi: kun löydät sen, sinulla on tulevaisuus, toivosi ei raukea tyhjiin” (24:14). Aristoteleen mukaan hyveellisyys ei ole rutiininomainen asia, vaan vaatii halun oppia ja pyrkiä kohti parempaa. Samoin Sananlaskuissa viisaus ei ole staattinen tila, jonka saavutettuaan subjekti voisi ryhtyä välinpitämättömäksi, vaan hyveellisyys edellyttää toistuvaa oikean tien valitsemista; ”[v]iisaus pitää silmänsä viisaudessa, tyhmän katse kiertelee maailman rantaa” (17:24). Molemmat muinaiset lähteet painottavat viisauden elettyä ulottuvuutta, mikä voi tarjota sekä virikkeitä nykyteologiaan että edellytyksiä eri elämäntilanteiden ryhmien väliseen dialogiin.

Viitteet

- 1 Kreikan termi *αρετή* käännetään toisinaan ”erinomaisuudeksi” (engl. excellence), mutta vastine hämärtää tarpeettomasti käsitteen yhteyden moraaliin ja moraalisuuteen (Annas, 2000:47).
- 2 Hyveitä tosin pidettiin välillä vanhanaikaisena aiheena modernin etiikan parissa; Annas, 2000:46–47.
- 3 Fitzgerald, 1992:6:858. Jumalan ilmoittamiin hyveisiin viittaa Miika 6:8. Samoin syntilistat voidaan ymmärtää hyvelistojen antiteesinä (Jer. 7:9, Hos 4:2, Sananl. 6:16–19; vrt. 8:13). Jumalan ihmisille suommista hyveistä ks. 2. Moos. 31:3, 35:31; Saarn. 2:26. Hurskaiden määreinä ne esiintyvät jakeissa Job 1:1, 8; 2:3. Muut hyvelistat ovat lyhyitä ja esiintyvät Jumalan kuvauksissa (2. Moos. 34:6–7; 4. Moos. 14:18; Ps. 86:15, 103:8; Jes. 11:1–5; Hoos. 2:21–22; Joon. 4:2); voidaan ajatella, että ihmisen tulee jäljitellä näitä Jumalan attribuutteja pyrkiessään hyveelliseen elämään.
- 4 Ks. esim. Viis. 8:7, jossa viisaus toimii kardinaalihyveiden (kohtuus, ymmärrys, oikeamielisyys, rohkeus) opettajana. Käsitys kardinaalihyveistä rakentuu Platonin katkelmille, joissa hän pohtii hyvän valtion luonnetta (*Valtio* 426–435, erityisesti 427e) ja hyveen olemusta (*Protagoras* 330b).
- 5 Muita mahdollisia lähteitä ovat esimerkiksi Sirakin kirja ja Ymmärtävyyden ohje.

- 6 Kreikan termi ἀρετή sen sijaan esiintyy Septuagintassa ja Uudessa testamentissa. Ks. Est. 4:17; Jes. 42:8, 12; 43:21; 63:7; Hab. 3:3; Sak. 6:13; 2. Makk. 6:31; 10:28; 15:12, 17; 3. Makk. 6:1; 4. Makk. 1:2, 8, 10, 30; 2:10; 7:22; 9:8, 18, 31; 10:10; 11:2; 12:14; 13:24, 27; 17:12, 23; Viis. 4:1; 5:13; 8:7; Od. 4:3; Fil. 4:8; 1. Piet. 2:9; 2. Piet. 1:3, 5. On syytä mainita, että Raamattu ei myöskään sisällä yhtään Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* tapaista systemaattista hyve- ja paheanalyysiä, joskin juutalainen oppinut Filon Aleksandrialainen (n. 20 eKr. – 40 jKr.) laati filosofisen tutkielman hyveistä (*De virtutibus*).
- 7 Termi ἀρετή esiintyy toki jo Homeroksen teoksissa, joissa se kuvaa yleensä sankarien ja jalosukuisten taitavuutta, nokkeluutta, vahvuutta ja rohkeutta (Ahrens Dorf, 2014).
- 8 Platonin ja stoalaisten mukaan hyveellisyys riittää onnellisen elämän saavuttamiseen. Aristoteles (*N.E.* 7.13) olettaa, että εὐδαιμονία edellyttää jonkin verran ulkoisia hyviä (mm. raha, terveys ja menestys). Ks. Annas, 2000:49–50.
- 9 Ks. esim. Sananl. 3:13–18 ja Matt. 5:1–12. Ajanlaskun taitetta kohti tultaessa heprealaiset lähteet alkavat painottaa tooran noudattamisen tärkeyttä onnellisen ja hyveellisen elämän saavuttamisessa; ks. erityisesti Qumranilta löydetty viisausteksti 4Q525, jonka fragmentti 2 ii sisältää sarkan autuaaksijulistuksia (Uusimäki, 2015).
- 10 Platon ei erota abstraktin ja käytännöllisen viisauden käsitteitä toisistaan. Sen sijaan hän erottaa toisistaan viisauden ja väärän viisauden; jälkimmäistä edustavat ns. sofistit (Peters, 1967:179). Stolaisuudessa φρόνησις on kardinaalihyve, joka merkitsee (harvojen) tietoa ja taipumusta toimia oikein kaikissa olosuhteissa (Gra-ver, 2007:117).
- 11 Toisaalta ihmisen mahdollisuus valita vapaasti kyseenalaistetaan joissakin heprealaisissa teksteissä, jotka juontuvat viimeisiltä vuosisadoilta ennen ajanlaskun taitetta; ks. Newsom, 2012a.
- 12 Ks. Sananl. 1:2, 7; 2:2, 6, 10; 3:13, 19; 4:5, 7, 11; 5:1; 7:4; 8:1, 11, 12; 9:10; 10:13, 23, 31; 11:2; 13:10; 14:6, 8, 33; 15:33; 16:16; 17:16, 24; 18:4; 21:30; 23:23; 24:3, 14; 28:26; 29:3, 15; 30:3; 31:26.
- 13 Vrt. Sananl. 1:15, 19; 2:8–9, 12–15; 3:6, 23; 4:26–27; 5:5–6; 8:20, 32; 9:15; 15:19, 33; 18:12; 21:8; 30:19.
- 14 Vrt. Sananl. 4:24; 6:2; 8:6–9; 9:13; 10:20, 31–32; 12:18–19; 15:1, 2, 4; 21:23; 31:26; Sir. 5:13–14; 6:5; 19:5–17; 20:18; 22:27; 25:11, 15; 28:26; 51:2–6; Viis. 1:6–11; Matt. 5:23–26, 33–37; 23:16–22; Jaak. 3:1–12.
- 15 Myös Aristoteles (*Eudemoksen etiikka* 1.1216b) yhtyy näkemykseen siitä, että hyve on tietoa (Fraser, 1967:25).

Kirjallisuus- ja lähdeluettelo

- Ahrens Dorf, P. J. (2014). *Homer on the Gods and Human Virtue*. Cambridge: CUP.
- Annas, J. (2000). *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: OUP.
- Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford: OUP.
- Aristoteles (1989). *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. S. Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1997). *Retoriikka*. Suom. P. Hohti & P. Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.
- Brooks, D. (2015). *The Road to Character*. New York: Random House.
- Brown, W. P. (2014). *Wisdom's Wonder: Character, Creation, and Crisis in the Bible's Wisdom*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dahlggaard, K. (2004). "Universal Virtues? – Lessons from History". *Character Strengths and Virtues*. Toim. C. Peterson & M. E. P. Seligman. Oxford: OUP.
- Fitzgerald, J. T. (1992). "Virtue/Vice Lists". *Anchor Bible Dictionary*. Toim. D. N. Freedman ym. New York: Doubleday, 6:857–859.
- Fox, M. V. (1997). "Ideas of Wisdom in Proverbs 1–9". *Journal of Biblical Literature* 116/4, 613–633.

- Fox, M. V. (1999). *A Time to tear down and a Time to build up: A Rereading of Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fox, M. V. (2000). *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Fox, M. V. (2007). "Ethics and Wisdom in the Book of Proverbs". *Hebrew Studies* 48, 75–88.
- Fraser, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: NYU Press.
- Garnett, J., ym. (2006). "The Good Life". – J. Garnett ym. (toim.), *Redefining Christian Britain: Post 1945 Perspectives*. London: SCM, 199–207.
- Graham, E. L. (2009). "Health, Wealth or Wisdom? Religion and the Paradox of Prosperity". *International Journal of Public Theology* 5, 5–23.
- Graham, E. L. (2011). "The Virtuous Circle: Religion and the Practice of Happiness". – J. Atherton ym. (toim.), *The Practices of Happiness: Political Economy, Religion and Wellbeing*. Abingdon: Routledge, 224–234.
- Graver, M. R. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harrington, D. J. (2005). *Jesus Ben Sira of Jerusalem: A Biblical Guide to Living Wisely*. Collegeville: Liturgical Press.
- Harris, H. (2006). "Ambivalence over Virtue". – J. Garnett ym. (toim.), *Redefining Christian Britain: Post 1945 Perspectives*. London: SCM, 210–221.
- Helmer, C. (2014). *Theology and the End of Doctrine*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kirkkoraamattu (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Kirjapaja: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.
- Kraut, R. (2016). "Aristotle's Ethics". – E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-ethics/>>. – Viitattu 11.3.2017.
- Ksenofon (1960). *Muistelmia*. Teoksessa *Sokrates: Muistelmia, Pidot, Sokrateen puolustuspuhe*. Suom. P. Saarikoski. Helsinki: Otava, 7–159.
- Lyytinen, J. (2015). "Kirjailija Jari Ehrnrooth: Hyvinvointiyhteiskunta perustuu valheelle". <http://www.hs.fi/kulttuuri/a1420782889868>. Julkaistu 10.1.2015. – Viitattu 10.3.2016.
- Newsom, C. A. (2012a). "Models of the Moral Self: Hebrew Bible and Second Temple Judaism". *Journal of Biblical Literature* 131/1, 5–25.
- Newsom, C. A. (2012b). "Positive Psychology and Ancient Israelite Wisdom". – B. A. Strawn (toim.), *The Bible and the Pursuit of Happiness: What the Old and New Testaments Teach us about the Good Life?* Oxford: OUP, 117–136.
- Palola, J. (2011). *Vanhurskautta, oikeutta vai uskollisuutta? צדק שדק -sanue vuoden 1992 Kirkkoraamatun Psalmin kirjassa*. Diss. Helsingin yliopisto.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: NYU Press.
- Platon (1999). *Menon*. Teoksessa *Platon: Teokset. Toinen osa*. Suom. M. Itkonen-Kaila ym. Helsinki: Otava, 107–148.
- Platon (1999). *Protagoras*. Teoksessa *Platon: Teokset. Ensimmäinen osa*. Suom. M. Itkonen-Kaila ym. Helsinki: Otava, 213–276.
- Platon (1999). *Valtio*. Teoksessa *Platon: Teokset. Neljäs osa*. Suom. M. Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Septuaginta (2006). – A. Rahlfs (toim.), *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft.
- Seligman, M. E. P. (2008). *Aito onnellisuus: Positiivisen psykologian keinoin täyteen elämään*. Suom. M. Lång. Helsinki: Art House.
- Uusimäki, E. (2015). "Sananlaskujen perinne kääntyy kohti Toora: Autuaaksijulistukset tapausesimerkinä juutalaisen viisautserinteen jatkumosta". *Teologinen Aikakauskirja* 120/1, 3–11.

ALSiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi

Lectio Praecursoria, Helsingin yliopisto, 25.8.2017

Johdanto

Esitelmäni käsittelee vakavasti sairaan eksistentiaalista prosessia. Aihe on seurannut mielessäni kymmeniä vuosia. Nuorena sairaalapappina minusta oli yllättävää, että jotkut vakavasti sairaat potilaat saattoivat sanoa elävänsä elämänsä parasta aikaa, ainakin mitä tulee elämän ja sen tarkoituksen ymmärtämiseen. Miten tämä myönteinen näkökulma vakavan sairauden keskellä on ymmärrettävissä? Yllättävää ei ollut se, että syvästi uskovat ihmiset suhtautuivat rauhallisesti pian edessä olevaan kuolemaansa. Sen sijaan ajatuksia heittävä oli, että samanlainen levollisuus ilmeni myös muunlaiseen syvään vakaumukseen sitoutuneilla ihmisillä, myös uskonottomiksi itseään kutsuvilla. Olin kiinnostunut vakavasti sairaiden sielunhoidon uudesta tutkimuksesta. Kuolevien hoitoa koskevassa englanninkielisessä kirjallisuudessa 1970–1980-luvuilla keskeisenä huomion kohteena oli potilaan psykologinen suru- ja luopumisprosessi. Tämän lisäksi viitattiin potilaiden henkisiin ja uskonnollisiin kysymyksiin ilmaisuilla *existential issues* ja *spiritual concerns*. Minua jäi askarruttamaan, mihin prosessiin nämä kuuluvat psykologisen prosessin ohella tai sisällä. Nämä olivat varhaisia virikkeitäni tutkimukselleni ALSiin sairastuneen eksistentiaalisesta prosessista. Esitelmässäni selvitän tutkimukseni keskeistä käsitettä *eksistentiaalinen prosessi* ja tutkimukseni tuloksia siitä, mitä eksistentiaalinen prosessi voisi merkitä ALSiin sairastuneen tilanteessa.

Esitelmässäni on kaksi osaa. Ensimmäinen alleviivaa sitä, että prosessissa on mukana useita ulottuvuuksia. Toinen tähdentää sitä, että nämä ulottuvuudet jäsenyvät kahdeksi varsin itsenäiseksi ryhmäksi. Kummankin ryhmän ulottuvuuksissa tapahtuu muutoksia, mutta muutokset eivät välttämättä vaikuta toisen ryhmän ulottuvuuksiin.

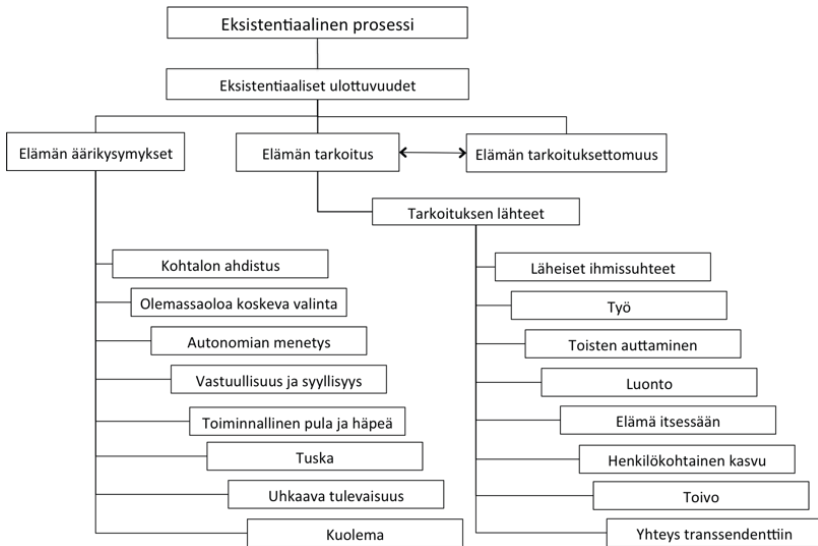
ALS on hyvin vakava sairaus. Heti kun ALS-diagnoosi selviää, tiedetään, että kyseessä on etenevä ja parantumaton sairaus. ALS on lyhenne sanoista amyotrofinen lateraaliskleroosi. On kyse vammauttavasta ja kuolemaan johtavasta neurologisesta ja lihassairaudesta, jossa liikehermosolut vähitellen rappeutuvat ja lopulta tuhoutuvat. Sairastuneen liikuntakyky heikkenee, kun tahdonalaiset lihakset vähitellen lopettavat toimintansa. Hengityslihasten rappeutuminen aiheuttaa hengitysvajauksen ja lopulta kuoleman keskimäärin 3–5 vuoden kuluttua ensioireista. Noin 5% ALSiin sairastuneista elää kuitenkin jopa 20 vuotta.

Miten sitten ALSiin sairastuneen eksistentiaalista prosessia voidaan tutkia, sen jälkeen kun haastatteluaineisto on koossa kirjoitettuna tekstinä? Yksinkertainen vastaus on haastattelutekstin lukeminen. Ryhdyin etsimään haastatteluaineistosta sellaisia pienkertomuksia ja muita valaisevia tekstijaksoja, joissa ALSiin sairastuneet kertovat siitä, mikä on vaikeaa ja haasteellista elämässä sekä toisaalta siitä, mikä on elämässä tärkeää tai tärkeintä. Löytämiäni teemoja kutsuin elämän eksistentiaalisiksi ydinasioiksi tai ydinkysymyksiksi. Analyysini teoreettisiksi apuvälineiksi löysin amerikkalaisen psykiatrin Irwin Yalomien (1980) ja itävaltalaisen psykiatrin Viktor E. Franklinin (1980; 2005; 2006) eksistentiaalisten ulottuvuuksien kuvaukset. Samalla etsin ALSiin sairastuneiden aineistosta nousevia erityisiä uusia näkökulmia eksistentiaalisesti tärkeistä teemoista. Teema-analyysi tuotti tulokseksi kunkin haastateltavan kertomuksissa esiintyvät elämän ydinkysymykset. Niille annoin myös nimen eksistentiaaliset ulottuvuudet, sillä tärkeät ydinkysymykset eivät pysyneet samanlaisina, vaan ne muuttuivat ajan mukana.

ALSiin sairastuneen eksistentiaalisen prosessin ulottuvuudet

Analyysin tuloksena saadut elämän eksistentiaaliset ulottuvuudet jaoin kahteen ryhmään: toisaalta elämän äärikysymyksiin ja toisaalta elämän tarkoitukseen ja tarkoituksettomuuteen. Elämän äärikysymyksinä tulivat esille

seuraavat: kohtalon ahdistus, olemassaoloa koskeva valinta, autonomian menettäminen, vastuullisuus ja syyllisyys, toiminnallinen pula ja häpeä, tuska, uhkaava tulevaisuus ja kuolema.



Kuvio 1: ALSiin sairastuneen eksistentiaalisen prosessin ulottuvuudet.

Teema-analyysiä tehdessäni sain elämän äärikysymysten määrittelyssä jäsen-telytukea Yalomien perimmäisten kysymysten teoriasta sekä saksalais-amerikkalaisen teologin ja filosofin Paul Tillichin eksistentiaalisen ahdistuksen teoriasta (Tillich, 2000). ALSin erityiskysymyksiä kumpikaan ei käsittele. Ihmisille yhteisiä äärikysymyksiä ovat oman kohtalon ahdistus, vastuullisuus ja eksistentiaalinen syyllisyys ja oma henkilökohtainen kuolema. Näistä ihmiset ovat yleensä enemmän tai vähemmän tietoisia, mutta ALSia sairastavan on näitä kysymyksiä vaikea torjua mielestään.

ALSiin sairastuneitten erityiskysymyksenä löysin olemassaoloa koskevan valinnan. Päätösten ja valinnan tekemisen haasteellisuus kuuluu Yalomien teoriaan, mutta ALSissa vaakakupissa ovat raskaat vaihtoehdot: oman elämän jatkuminen puhekyvyttömänä, jos sairastunut valitsee hengityskoneeseen kytkemisen tai nopea kuolema saattohoitovaiheessa, jos hengityskonehoi-

toa ei valita. Autonomian eli, riippumattomuuden, menetys tai sen pelko on olennainen osa ALSiin sairastuneen prosessia. On pelottavaa ja ahdistavaa tulla lähes kaikessa toisista riippuvaiseksi. Tillich yhdistää vastuun ja eksistentiaalisen syyllisyyden. Vastuu merkitsee ihmiselle nimenomaan vastuuta toteuttaa omat mahdollisuutensa rajallisen vapautensa puitteissa. Vapautensa rajojen sisällä ihminen on kutsuttu toteuttamaan kohtalonsa eli toimimaan niin, että hänestä tulee mahdollisuuksiensa mittainen. Jos tehtävä toteutuu vaillinaisesti, ihmisen aktiivisuus oman kohtalonsa luomisessa tyrehtyy, ja seurauksena on eksistentiaalisen syyllisyyden aiheuttama ahdistus. Se on syyllisyyttä itsensä edessä vääristä valinnoista tai valinnan väistämisestä, kun sen aika oli. ALSin yhteyteen liittyvä erityiskysymys on toiminnallinen pula ja häpeä. Ensiksi mainitun käsitteen olen luonut tarkoittamaan sitä kärsimystä, joka on seurausta siitä, ettei sairastunut kykene tekemään enää mitään hänelle tärkeistä toiminnoista tai asioista. Tämän kärsimyksen ranskalainen filosofi Paul Ricoeur (1994:190) asettaa fyysisen ja psyykkisen kärsimyksen rinnalle. Tähän yhteyteen voi kuulua myös omaan kykenemättömyyteen liittyvä häpeä, joka pohjautuu kokemukseen vääränlaisena ihmisenä olemisesta. Tuska ALSiin sairastuneen äärikysymyksenä merkitsee hengitysvajeen ja hengenahdistuksen aiheuttamaa tuskatilaa, kun ilma ei kulje normaalilla tavalla tukeutuneissa hengitysteissä. Tuska tai kärsimys on yksi Franklin traagisen kolmikron ulottuvuus todellisen syyllisyyden ja kuoleman ohella. Miten ihminen kykenee ottamaan nämä osaksi omaa elämäänsä? Uhkaava tulevaisuus näyttää tämän tutkimuksen aineiston mukaan tarkoittavan mielikuvaa ajasta ennen kuolemaa. Pelätään täyttä autonomian menetystä, jopa enemmän kuin kuolemaa. Siihen kuuluu lähes täydellinen riippuvuus toisista, avuttomuus sekä pahoja hengitysvaikeuksia ja niiden aiheuttama tuskatila. Todellisuudessa yli 90 % ALSiin sairastuneista kuolee tutkimusten mukaan unenkaltaiseen tilaan nukahtaen.

Niitä asioita, joita kertojat pitävät elämänsä tärkeimpinä, kutsun tässä tutkimuksessa elämän tarkoituksen lähteiksi. Teema-analyysin tuloksena sain esille seuraavat tarkoituksen lähteet: läheiset ihmissuhteet, työ, toisten auttaminen, luonto, elämä itsessään, henkilökohtainen kasvu, toivo ja yhteys transsendenttiin. Tutkimukseni mukaan elämän tarkoituksellisuuden lähteiden vahvistuminen tapahtuu kahta tietä. Tarkoituksellisuutta luoneet lähteet ennen sairastumista saattavat muotoutua uudelleen. Kaikille tämän tutkimuksen kertojille läheiset ihmissuhteet oli ymmärretty uudella ja syvemmällä

tavalla. Ne olivat kenties kaikkein tärkein elämän tarkoituksen lähde. Toisaalta myös yhteys luontoon saattoi syvetä toiselle tasolle kuin aikaisemmin elämässä. Toinen tie elämän tarkoituksellisuuden vahvistumisessa on uusien tarkoituksen lähteiden löytäminen tai uusien merkitysten luominen. Tämä tutkimus tukee sitä varsin uutta tutkimustietoa, jonka mukaan vakavasti sairastunut löytää uusia positiivisia asioita, jopa sellaisia, joita hän ei ehkä muuten olisi koskaan tavoittanut.

Elämän aikana tehty työ voi itsessään olla tarkoituksen kantava lähde. Kun työ ja mahdollisuus osallistua harrastuksiin loppuvat sairauden vuoksi, monet ALSiin sairastuneet ryhtyvät toimimaan kohtalotovereiden vertaistukihenkilöinä. Tämä toiminta on antamista ja saamista, ja näin auttamistoiminnan lisäksi voi syntyä uusia ystävyysuhteita. Elämä itsessään, sen jokainen uusi päivä, voi tulla ALSia sairastavan kokemuksessa elämän tarkoituksen lähteeksi. Samoin henkilökohtainen kasvu ja kehitys voi vahvistaa elämän tarkoituksellisuuden kokemusta.

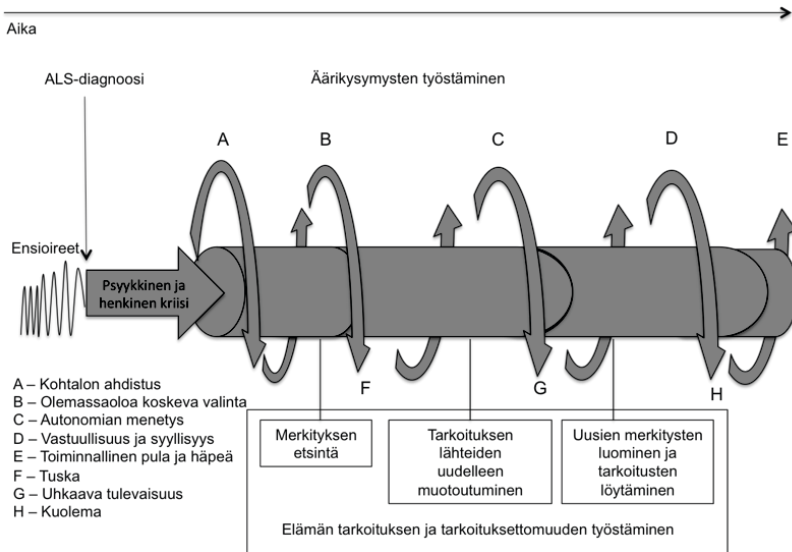
Garbiel Marcel, ranskalainen filosofi, puhuu kahdenlaisesta toivosta, konkreettisesta ja transsendentista. Molemmat olevan relevantteja vakavasti sairaan tilanteessa. Transsendentti toivo ylittää tavalliseen aikaan sidotut erityiset päämäärät eli toiveet. Kyseessä on toivoon perustuva asennoituminen. Transsendentti toivo merkitsee sitä, että ihminen on aina avoin uusille mahdollisuuksille (Marcel, 1980:32, 46–47). Tällaista avointa suhtautumista tulevaisuuteen tuli ilmi tutkimuksessani. Toiveet ilmenevät keskittymisenä hyviin tässä ja nyt -tilanteisiin, joiden toivoisi jatkuvan. Tämä tekee mahdolliseksi uusia ja luovia ajatuksia, koska näin on mahdollista vapautua ajoittain raskaasta nykyisyydestä tai tulevaisuuden synkistä näköaloista.

Useimpien tähän tutkimukseen osallistuneiden kertojien yhteys transsendenttiin tai uskonnollinen spiritualiteetti elpyi ja syveni sairauden aikana. Se toi heille turvan tuntua. Yhteyden kokemus Jumalaan vahvisti heidän kokemustaan elämän tarkoituksesta. Kuudesta kertojasta neljälle tämä oli ilmeistä.

Eksistentiaalisen prosessin kaksikulotteinen rakenne

Suorittamieni analyysien yhteisenä tuloksena on ALSiin sairastuneen eksistentiaalisen prosessin kaksikulotteinen rakenne. Se tarkoittaa ainakin kahutta asiaa: ensiksikin elämän äärikysymysten sekä toisaalta elämän tarkoituksellisuuden tai tarkoituksettomuuden kokemuksen sisäkkäisyyttä, ja toiseksi

havaintoa, että elämän tarkoituksellisuuden kokemus syvenee riippumatta äärikysymysten keskeneräisyydestä. Prosessin kaksiulotteista rakennetta olen kuvannut eräänlaisella putkikuvalla.



Kuvio 2: ALSiin sairastuneen eksistentiaalisen prosessin kaksiulotteinen rakenne

Kuviossa on kaksi ydinasiata. 1) Eksistentiaalinen prosessi koostuu kahdesta varsin itsenäisestä henkisestä prosessista: toisaalta elämän äärikysymysten työstämisen prosessista ja toisaalta elämän tarkoituksen ja tarkoituksettomuuden työstämisen prosessista. Ensiksi mainittu prosessi kehittyi ja etenee kuvion kuvaaman putken pinnalla. Jälkimmäinen prosessi kehittyi ja etenee puolestaan putken sisäpuolella. 2) ALS koskettaa koko ihmistä. Se satuttaa sairastuneen kehoa ja sen toimintaa. Lopulta hän joutuu kokonaan toisten avun varaan. ALSiin liittyy myös psyykkistä kärsimystä, surua ja luopumista. ALS-diagnoosin ilmoituksen jälkeen ja joskus jopa ennen sitä alkaa psyykinen traumaattinen kriisi, ja siihen kietoutuu yhteen henkinen kriisi, jota on kutsuttu myös eksistentiaalisiksi kriisiksi, kun sairastuneen oman elämän perusedellytykset ovat uhattuja. Keskeinen kysymys on: ”Miksi minulle näin kävi?” Alkuvaiheessaan eksistentiaalisella prosessilla onkin paljon liittymä-

kohtia kriisi- ja traumapsykologisten teorioiden kuvauksiin kriisin kulusta. Eksistentiaalinen prosessi on luonteeltaan sekä psykologinen että henkinen. Myöhemmin henkisen ulottuvuuden merkitys korostuu. Inhimilliseen olemassaoloon liittyen termi eksistentiaalinen koskee kaikkia ihmisiä, ja samalla se on luonteeltaan hyvin henkilökohtaista.

Kuvio on minulle mielikuva putkesta, jonka pinnalla väreilee ikään kuin sähkömagneettinen kenttä. Aineistostani esille tulleet ALSiin sairastuneen ihmisen elämän äärikysymykset A–H väreilevät ahdistuksen sävyttämänä kysymyksinä ja kokemuksina putken pinnalla. Nämä äärikysymykset ovat myös ulottuvuuksia, jotka voivat muuntua ja kadottaa ahdistavuuttaan ajassa etenevissä prosesseissa. Ne pysyvät kuitenkin enemmän tai vähemmän aktiivisina niin kauan kuin on elämää. Elämän äärikysymykset ovat eksistentiaalisia ja näin ollen monet niistä koskettavat enemmän tai vähemmän kaikkia ihmisiä, erityisesti kriisiaikoina. ALSiin sairastuneen on kohdattava useita näistä äärikysymyksistä, halusipa hän sitä tai ei.

Tärkeä tämän tutkimuksen tulos on, ettei minkään elämän äärikysymyksen aktiivinen työstäminen estä elämän tarkoituksellisuuden kokemusta ja sen syvenemistä. Tätä havaintoa tukevat myös joidenkin trauma- ja kriisitutkimusten tulokset.

Jokaisen ihmisen eksistentiaalinen prosessi on erilainen, ainutlaatuinen. Elämäntilanteen muutoksia koskevat tietoisuuden asteet vaihtelevat eri ihmisillä. Toisilla ne jäävät vain välittömän kokemuksen tasolle sisäisessä maailmassa. Toiset taas ovat tietoisia itsestään ja omista kokemuksistaan. Tässä tutkimuksessa ALS-tautiin sairastuneen eksistentiaalisella prosessilla tarkoitetaan eksistentiaalisena kriisinä alkavaa ja sairauden jatkuessa useilla henkisillä ulottuvuuksilla ilmeneviä merkitysten muutosten kehityskulkuja. Henkisiä ulottuvuuksia kutsun eksistentiaalisiksi ulottuvuuksiksi. Näin tässä tutkimuksessa on päädytty eksistentiaalisen prosessin ostensiiviseen eli osoitettavaan määritelmään. Tutkimuksessa on osoitettu monia esimerkkejä ALSiin sairastuneen eksistentiaalisista ulottuvuuksista ja niissä ilmenevistä merkitysten muutosten kehityskuluista. Eksistentiaalisten ulottuvuuksien luettelo on suuruudeltaan eri henkilöiden kertomuksissa erilainen, mutta eksistentiaaliset ulottuvuudet ovat yleispiirteiltään samanlaisia. Avoimeksi jää kysymys, mitä kaikkea kuuluu ALSiin sairastuneen eksistentiaalisten ulottuvuuksien alueelle. Tässä tutkimuksessa valinnan kriteerinä on ollut haastateltavien tavalla tai toisella kerronnassaan ilmaisemien aiheiden tärkeys.

Kirjallisuus

- Frankl, V. E. (1980). *Elämän tarkoitusta etsimässä*. Suom. B. Furman. Helsinki: Otava.
- Frankl, V. E. (2005). *Logoterapia – avain mielekkääseen elämään*. Suom. Raija Viitanen. Helsinki: Lyhytterapiainstituutti Oy.
- Frankl, V. E. (2006). *Ihmisyiden rajalla*. Suom. O. Jokinen & E. Sandborg. 2. p. Helsinki: Otava.
- Frankl, V. E. (2014). *Oleminen ja tarkoitus*. Suom. Risto Nurmela. Turku: Suomen logoterapiayhdistys.
- Marcel, G. (1962). *Homo viator. Introduction to a metaphysic of hope*. Käänt. Emma Craufurd. New York: Harper & Brothers.
- Ricoeur, P. (1994). *Oneself as another*. Käänt. Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1994). *Courage to be*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Yalom, I. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

Sigfrid Sirenus – sekularisaation tulkki

Lectio praecursoria, Helsingin yliopisto, 30.
syyskuuta 2017

Modernien kristillis-yhteiskunnallisten aatteiden pioneerina tunnetun Sigfried Sireniuksen (1877-1961) nimi tulee vastaan monessa yhteydessä tarkasteltaessa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon historiaa 1900-luvulla. Suomen setlementtiliikkeen uranuurtajan, pastori Sirenus oli näkyvä kirkollinen ja yhteiskunnallinen vaikuttaja, kosmopoliitti ja ekumeenikko, käytännön organisoiija sekä karismaattinen hengellinen johtaja puolen vuosisadan ajan.

”Vaikk’en käy kirkossa, huomaan monta kertaa pakostakin nostavani lakiani jonkun kirkon ohi kulkiessani. Käyn sosialistisissa kokouksissa, bolshevistisissa kokouksissa y.m. kokouksissa.” ... Näissä Sireniuksen kirjaamissa työttömän automobiilinkuljettajan sanoissa vuodelta 1919 kaiku uskonnon ja työväenliikkeen merkillinen suhde.

Sireniuksen kuningasajatuksena oli toivo Jumalan valtakunnan toteutumisesta kaikilla inhimillisen elämän alueilla. Tässä universaalissa rakennusprojektissa oli keskeinen rooli varattu Suomen sosialidemokraattiselle työväenliikkeelle (SDP). Ennen kuin työt tällä kiastisella siltatyömaalla saatiin käynnistettyä oli työväenliikkeen edestä raivattava monia barrikadeja. Sireniuksen haasteena taistelussa työväenluokan sieluista ei ollut sosialismi sinänsä, vaan sekularisaatio. Häntä voidaan hyvällä syyllä pitää sekularisaation tulkkina tehtaan varjossa.

Sekularisaatiolla eli maallistumisella ymmärretään yhteisön torjuvaa tai välinpitämätöntä asennetta uskonnollisiin käsityksiin, käytänteisiin ja symboleihin. Alun perin sillä viitattiin prosessiin, jossa kirkon maaomaisuus siirrettiin valtiolle tai jossa munkit ja nunnat jättivät sääntökuntansa. 1800-luvun puolivälistä alkaen termiä on käytetty kuvaamaan kehitystä, jossa valtioiden keskinäisissä suhteissa, taloudessa tai kulttuurin alueella uskonnolliset näkökohdat ovat korvautuneet joillakin muilla seikoilla. 1800-luvun lopun maailmankatsomuksellinen ja yhteiskunnallinen murros nopeuttivat maallistumisprosessia. Kirkon osalta 1900-lukua onkin luonnehdittu taisteluksi sekularisaatiota vastaan.

Sekularisaatio on käsitteenä moniselitteinen. Samalla kun monet historioitsijat ovat hyväksyneet sekularisaation 1800-1900-lukujen Länsi-Euroopan aate- ja kirkkohistorian erääksi keskeiseksi kysymykseksi, he ovat olleet eri mieltä sen laajuudesta, syistä ja ajoituksesta. Se merkitsee sitä, että sekularisaatio sisältää vaikeasti tulkittavia elementtejä, että se vaihtaa suuntaa, luo välillä virtoja taaksepäin ja muuttaa jatkuvasti muotoaan. Tämän lisäksi voidaan olettaa, että ne tekijät, jotka tiettyssä historiallisessa tilanteessa ovat edistäneet sekularisaatiota, eivät toisessa tilanteessa ole vaikuttaneet samaan suuntaan, vaan jopa jarruttaneet sitä. Tai samat tekijät ovat sekä jarruttaneet että kiihdyttäneet sekularisaatiota samanaikaisesti. Esimerkiksi Saksan räjähdysmäisesti teollistuneella Ruhrin alueella tarjosi pietistinen *Gemeinschaftsbewegung* 1800-luvulla kaivostyöläisille uskonyhteisön, mihin kirkko ei siinä tilanteessa pystynyt. Herätysliike siis toisaalta jarrutti maallistumista, mutta toisaalta edisti sitä separatistisilla elementeillään.

Sirenus muisteli, kuinka hän kouluvuosinaan 1800-luvun lopun Turussa oli kuullut ensimmäistä kertaa elämässään ateistisen väitteen työmiehen huuilta. Tämä oli kirosoilla höystäen sanonut vieressä olleelle toverilleen kirkollisen meiningin olevan turhaa, koska Jumalaa ei ollut olemassa. Sireniuksen mukaan tämä oli järkyttänyt hänen sieluaan ja piirtynyt sittemmin selvästi hänen nuoruutensa muistoihin. Sekularisaatio ei toki aina ole johtanut vihamieliseen asenteeseen uskontoa kohtaan. Pikemminkin se on vienyt yleiseen uskonnolliseen välinpitämättömyyteen sekä kriittiseen asenteeseen kirkkoa ja papistoa kohtaan. Tätä etenkin työväestön keskuudessa vallinnutta kyynisyyttä vastaan Sirenus ryhtyi taistelemaan 1900-luvun alussa kristillisen sosialismin aseilla.

Sekularisaation vastainen taistelu

Väitöskirjani nimi, *Punainen eskatologia*, kätkee sisälleen tutkimusakselin kaksi päättä. Toisessa päässä on Jumalan valtakunta ja toisessa työväenliike. Näitä yhdistävänä akselina kulkee Sireniuksen sekularisaation vastainen taistelu 1900-luvun teollistuvassa ja modernisoituvassa yhteiskunnassa. Hänen kiinnostuksensa maanpäällisestä Jumalan valtakunta -ajattelusta liittyi siihen 1800-luvun jälkipuoliskolla tapahtuneeseen maailmankatsomukselliseen ja yhteiskunnalliseen murrokseen, jonka mukaan passiivisen tuonpuoleisuuden odotuksen tilalle oli asetettava aktiivinen tämänpuoleisuuden toivo. Tässä asiassa Jumalan valtakunta, jota ihminen saattoi omin voimin edistää, oli valjastettu kehitysoptimismiin ja modernisaation rattaisiin.

Sireniuksen Jumalan valtakunta -ajattelussa immanenssi oli kehitysoptimismien renki, joka palveli transsendenssia: tämän puoleinen hyvä toteutti tuonpuoleista hyvää. Sirenius ei siirtänyt Jumalan valtakunnan toteutumista hamaan tulevaisuuteen, vaan se oli tässä ja nyt: asuntoja asunnottomille, työtä työttömille, leipää nälkäisille, 8-tuntinen työpäivä ja niin edelleen. Sosialistiseen ihanneyhteiskuntaan helposti sekoittuvalla eskatologisella ajattelullaan Sirenius pyrki voittamaan työväestöä puolelleen ja hillitsemään näin maallistumiskehitystä.

Toimiessaan merimiespappina Antwerpenissa Belgiassa, Sirenius kirjoitti vuoden 1905 suurlakon jälkeen *Merimiehen ystävä* -nimiseen lehteen myönteisesti työväenaatteesta sekä sen sosiaalipolitiikan alueella saavuttamista tuloksista. Hän kehotti merimiehiä järjestäytymään heidän oikeuksiaan ajavan aatteen ympärille. Tältä pohjalta Sirenius ehdotti Suomen Merimiesliiton perustamista. Suunnitelmat liiton perustamiseksi kätkivät sisälleen merimiehiä koskevan sosiaalipoliittisen ohjelman. Sen taustalla oli hänen huolensa merimiesten aineellisesta ja henkisestä hyvinvoinnista. Taka-alalla oli myös muita tavoitteita. Sirenius ei halunnut torjua työväenaa-tetta sinänsä, vaan oli pikemminkin huolissaan materialistisen sosialismin uskonnonkielteisten aatteiden leviämisestä merimiesten keskuuteen. Sekularisaatioahdistus oli omiaan lietsomaan hänen yhteiskunnallista ja poliittista aktiivisuuttaan. Tässä suhteessa Suomen Merimieslähetykseuran kanssa yhteistyötä tehneellä Merimiesliitolla oli selviä sekularisaatiota hillitseviä pyrkimyksiä.

Ensikohtaaminen setlementtiliikkeen kanssa

Sirenius saavutti merkittävän virstanpylvään kristillis-yhteiskunnallisessa ajattelussaan kesällä 1912, jolloin hän Lontoon merimiespappina tutustui Englannin setlementtiliikkeeseen. Erityisesti pastori F. Herbert Stead (1857-1928) ja hänen johtamansa Robert Browning Settlement -keskus tekivät 35-vuotiasseen merimiespastoriin voimakkaan vaikutuksen. Steadin setlementti tunnettiin poliittisesta aktiivisuudestaan ja se oli selvästi kallellaan Britannian työväenliikkeeseen päin. Setlementti toteutti joka vappu yhteistyössä työväenliikkeen silloisten nokkamiesten, J. Keir Hardien ja Arthur Hendersonin kanssa *Labourweeks*-nimisen tapahtuman. Työväenviikkojen aikana järjestettiin teollisuustyöväestölle kokouksarja, joka tähtäsi sekularisaatiota hillitsevän dialogin aikaansaamiseen työväenliikkeen kannattajien ja kristillisten piirien välillä. Sirenius sovelsi välittömästi uusia aatteitaan käytäntöön. Laivamatkalla samaisena kesänä hän esitelmöi suomalaisille siirtolaisille aiheesta *Työväenkysymys kristinuskon näkökulmasta*. Jotta dialogi olisi ollut hedelmällinen, virsien ohella laivan kannella kajautettiin Internationaali eli Kansainvälinen. Se oli radikaalia toimintaa, kun työväenkuoron johtajana toimi evankelis-luterilaisen kirkon pappi.

Sireniuksen palattua Lontoosta Suomeen vuodenvaihteessa 1912-1913 hän kohtasi täällä toisenlaisen työväenliikkeen. Se oli saksalaisesta materialistisesta sosialismista aatteensa ammentanut sosialidemokraattinen työväenliike. Toisin kuin brittiläinen veljespuolueensa, se suhtautui uskontoon ja erityisesti kirkkoon ja papistoon varauksellisesti. Sirenius toivoikin sosialidemokraattien omaksuvan englantilaisen labourismin ja sen harjoittaman positiivisen uskontopolitiikan. Englannista saamiensa vaikutteiden pohjalta hän jatkoi sekularisaation vastaista missiotaan tavoitteenaan ”labouristaa” Suomen sosialidemokraattinen puolue. Sirenius ei kuitenkaan halunnut perustaa mitään uutta kristillistä työväenliikettä SDP:n rinnalle, vaan toivoi uskontomyönteisen asenteen nousevan puolueen sisältä, oman kannattajakunnan keskuudesta.

Vauhdittaakseen pyrkimyksiään Sirenius kutsui Steadin Suomeen syksyllä 1913. Hänen Helsingissä ja Tampereella pitämänsä esitelmätilaisuudet saivat ansaittua huomiota sekä lehdistössä että laajassa kuulijakunnassa. Sosialidemokraattien puolueuuvoston jäsen kansanedustaja Väinö Tanner antoi *Työmies*-lehdessä myönteistä palautetta Steadille, jonka mukaan ”Jumalan

valtakunnan ns. taloudellisen puolen, so. sosialistisen talousjärjestelmän, ja inhimillisen veljeyden toteuttamiseen uskova jumalakielteenen sosialidemokraatti saattoi mennä sisälle Jumalan valtakuntaan ennen epäuskoista ja epälojaalia kristittyä”.

Sirenius kutsui Steadin esitelmää Suomen setlementtiliikkeen perusasiakirjoiksi. Niiden punaisena lankana kulki *Labour Movement in Religion* -käsite. Se tarkoitti uskonnon läpäisemää työväenliikettä, jonka tärkeimpänä tehtävänä oli auttaa vaikeissa sosiaalisissa oloissa eläviä ihmisiä ihmisarvoiseen elämään. Tämä päämäärä tuki sekä SDP:n labouristamista että koko yhteiskuntaelämän kristillistämistä.

Työväenliikkeen pappi

Sireniusta voitiin hyvällä syyllä pitää sosialidemokraattisen työväenliikkeen pappina. Stead oli rohkaissut häntä aloittamaan välittömästi toimenpiteet SDP:n labouristamiseksi. Bilnäsin kappalainen Hjalmar Paunu kannusti kollegaansa ryhtymään kiertäväksi tehtaansaarnaajaksi ja sosialistipapiksi, joka viritti valkean läpi Suomen tehtaitten. Ensimmäisenä vaiheena tässä sekularisaation vastaisessa missiossa oli henkilökohtaisten yhteyksien luominen tunnettuihin sosialidemokraatteihin. Sirenius tapasi puolueen nokkamiehiä, muun muassa Tannerta, Väinö Voionmaata ja *Työmiehen* silloista päätoimittajaa, kansanedustaja Edvard Valpas-Hännistä. Syystäkin hän sai sosialidemokraattien pää-äänenkannattajassa näkyvältä paikalta palstatilaa.

Toisena vaiheena SDP:n labouristamisessa oli suuriin teollisuuskeskukseen suunnatut kristillis-yhteiskunnalliset esitelmätilaisuudet. Hän aloitti tehdasseuduilla Teollisuusseutujen evankelioimistoimikunnan suojissa järjestelmällisen agitaatiotoiminnan vuoden 1916 alkupuolella. Sireniukselta oli tosin radikaalin maineensa vuoksi evätty pääsy moniin kirkkoihin. Erään tiedon mukaan hän oli edellä mainitun Bilnäsin kappalaisen kanssa houkutellettu työläisiä kirkkoon sillä lupauksella, että nämä saivat vetää siellä Internationaalin. Kolehti oli kannettu Bilnäsin työväenyhdistyksen kautta työttömien toimikunnalle Helsinkiin. Sirenius tuli lopulta itsekin siihen tulokseen, etteivät kirkot ja rukoushuoneet olleet parhaita paikkoja esitelmätilaisuuksille, koska työväestö vierasti niitä. Tässä asiassa mainioiksi sekularisaation vastaisiksi agitaatiopaikoiksi osoittautuivat työväentalot. Sirenius oli tosin huolissaan siitä, mitä tehtaan johto ajatteli papista, joka liperit kaulassa julisti työväentalolla

vahvaa sosialismia. Toukokuun alusta 1916 huhtikuun alkuun 1917 oli 44 tehdaspaikkakunnalla ja 188 kokouksessa pidetty 318 esitelmää 82 000 kuulijalle. Ainakin tässä suhteessa Sireniuksen missio oli saanut suojelemaan vastaantoton työväestön keskuudessa.

Tammisunnuntaina 1918 puhjennut sisällissota oli traumaattinen kokemus Sireniukselle ja vakava takaisku hänen SDP labouristamis hankkeilleen. Tässä asiassa hän oli kuitenkin ollut naivin idealistinen kuvitellessaan sosialidemokraattisen työväenliikkeen muuttuvan käden käänteessä englantilaisen työväenliikkeen kaltaiseksi. Näin ei tapahtunut ja sen Sirenius joutui viimeistään myöntämään kevättalvella 1918 seisossaan kuulusteltavana Riihimäen punaisen kenttäoikeuden edessä teloitustuomion uhka päällä. Forssalaisen *Hämeen voiman* toimittajan, SDP:n kansanedustajan ja niin sanotun punaisen parlamentin jäsenen Toivo Alavirran nimen mainitseminen säästi kuitenkin hänen henkensä. Se kertoi osaltaan Sireniuksen läheisestä suhteesta SDP:n johtoon.

Syvät ja vaikeasti arpeutuvat yhteiskunnalliset haavat jättäneet sisällissota ei lannistanut Sireniuksen uskoa sosialidemokraattiseen työväenliikkeeseen ja sen pyrkimykseen luoda oikeudenmukaisempi yhteiskunta. Hän oli niitä harvoja evankelis-luterilaisen kirkon pappeja, jotka asettuivat sisällissodan jälkeen julkisesti työväenliikkeen ja sen kannattajien puolelle. Toivo maanpäällisestä Jumalan valtakunnasta ei hukkunut sisällissodan myrskyihin eikä sosialismia ollut syytä vielä haudata. Siitä todisti Teollisuusseutujen Evanke-lioimisseuran eli nykyisen Suomen Setlementtiliiton perustaminen Helsingin NMKY:n juhlasalissa 17. päivä joulukuuta 1918.

Amebomainen sekularisaatio

Barchemissa Hollannissa heinäkuussa 1924 pidetty uskonnollisten sosialistien kansainvälinen konferenssi oli Sireniuksen Jumalan valtakunta -ajattelun kannalta käänteentekevä. Hän sai kutsun tapaamiseen Steadilta ja osallistui siihen yhdessä *Suomen Sosialidemokraatti* -lehden vastaavan päätoimittajan K. A. Mannisen kanssa. Tämä kirjoitti konferenssista lehteensä kolmiosaisen asiallisen myönteisen kirjoitussarjan. Mannisen kirjoitus SDP:n äänitorvessa Barchemin konferenssista kuvasti hyvin ajan muuttumista SDP:ssä uskonto-myönteisempään suuntaan. Ainakin tässä suhteessa Sireniuksen labouristamis-hankkeet, sosialidemokraattisen työväenliikkeen saattaminen brittiläisen veljespuolueensa tavoin uskontomyönteiselle linjalle, olivat tuottaneet tulosta.

Barchemissa Sigfrid Sirenium tutustui sveitsiläiseen kristittyyn sosialistiin, professori Leonhard Ragaziin. Hän johdatteli Sireniuksen saksalaisten pappeiksi, Johann Christoph ja Christoph Blumhardtin, isän ja pojan, kilias-tisen Jumalan valtakunta -ajattelun jäljille. Württembergiläisestä pietismistä juontuva sosiaalinen aktiivisuus ilmeni Blumhardt nuoremmalla siten, että hän liittyi Ragazin tavoin sosialidemokraattiseen puolueeseen ja toimi sen edustajana Württembergin maapäivillä. Viime syksynä edesmenneen vanhan ohjaajani professori Pentti Laasosen mukaan pietismin sekularisoivat seuran-naisvaikutukset ilmenivät myös siellä, missä pietismin aktiivisuus suuntautui kristilliseen sosialismiin. Tässä mielessä Ragazin ajattelu ja ohjelma kääntyivät kirkollisesta kristillisyydestä katsottuna niin sanotusti maailmaan päin.

Jos Jumalan valtakunta oli sama puu kuin sosialismi, oli makuasia, mitä oksia alettiin karsia. Toisaalta Ragaz jarrutti toiminnallaan sekularisaatio-ta – toisaalta hän edisti sitä. Samat ajatukset voidaan sovittaa myös Sigfrid Sireniuksen kristillis-yhteiskunnalliseen toimintaan. Hänen maanpäällinen Jumalan valtakunta -ajattelunsa ja SDP:n labouristamiseen tähtäävät pyrki-mykset olivat toisaalta valjastettu sekularisaatiota torjuviin rattaisiin, mutta toisaalta sitä edistäviin postmoderneihin vankkureihin. Tässäkin suhteessa se-kularisaatio on moniselitteinen ilmiö, joka ameban lailla muuttaa jatkuvasti muotoaan.

Kirkon köyhäinhoidollinen rooli 1800-luvun loppupuolella

Köyhistä ja sairaista huolehtiminen oli kuulunut kirkon itseyttämyykseen sen syntyjoista lähtien (Mäkinen, 2002:10), mutta vuonna 1865 annettu asetus kunnallishallinnon perustamisesta maalla muutti tilannetta. Ennen vuotta 1865 maalaispitäjien köyhäinhoidosta olivat huolehtineet ensisijassa papit, jotka yhtenäiskulttuurin hengessä hoitivat niin hengellisiä kuin yhteiskunnallisiakin asioita. Kunnallisuudistuksen seurauksena yhtenäinen pitäjänhallinto kuitenkin jaettiin kunnaksi ja seurakunnaksi ja yhteiskunnalliset tehtävät, köyhäinhoito mukaan lukien, asetettiin kuntien vastuulle. Näin lakisäätäinen köyhäinhoito siirtyi seurakunnilta kunnille. (Mustakallio, 2002:197–199.)

Kirkkohistorian pro gradu -työssäni *Kirkon vai kunnan vaivaiset – Sairaiden ja vammaisten hoito Heinävedellä 1865–1879* (Toivanen, 2015) pyrin kartoittamaan seurakunnan roolia köyhäinhoidossa 1800-luvun loppupuolella itäsuomalaisessa Heinäveden kunnassa. Mikä oli kirkon rooli sairaiden ja vammaisten huollossa kunnallisuudistuksen jälkeen? Luopuiko kirkko karitatiivisesta palvelutehtävästään?

Tutkimuksen lähdeaineisto koostuu kirkon- ja kunnanarkistojen asiakirjoista. Kirkonarkistosta tarkasteltavina ovat kirkonkokouspöytäkirjat, tilikirjat, väkilukutaulut ja kirjekokoelmat. Kunnanarkiston lähteitä ovat kuntakokouksen ja kunnallislautakunnan pöytäkirjat, tilikirjat ja kunnallislautakunnan puheenjohtajan virkakirjeet. Lisäksi aineistoa täydentävät piirilääkäriin vuosikertomukset.

Lähdeaineiston kohdalla huomionarvoista on se, että köyhäinhoitoa koskevat asiakirjat ovat fragmentaarisia ja sisältävät paljon aukkoja. Mikään lähde ei suoranaisesti kohdistu kuvaamaan köyhäinhoitoa, ja sairaat ja vammaiset näkyvät dokumenteissa yleensä vain silloin, kun he ovat joutuneet tekemisiin viranomaisten kanssa. Sairaat ja vammaiset voidaankin nähdä osana niin kutsuttua marginaalihistoriaa, johon kuuluu ajatus siitä, että syrjäytettyihin kohdistetussa lainsäädännössä näkyvät usein käsitykset, jotka viitoittavat koko yhteiskuntaa, mutta joita tuodaan harvoin avoimesti julki (Harjula, 1996:15–16; Nygård, 1996:30, 32).

Kunnallishallinnon perustamisen jälkeen köyhäinhoito siirtyi Heinävedellä nopeasti kunnan vastuulle, eikä seurakunnan ylimmässä hallinnollisessa elimessä, kirkkokokouksessa, enää käsitelty vaivashoitoon liittyviä asioita. Köyhäinhoidosta vastanneet hallintoelimet ja henkilöt siis vaihtuivat, mutta muutoin vaivashoidon muodot pysyivät ennallaan. Pitkäaikaissairaita, vanhuksia, vammaisia ja orpolapsia huollettiin ruotu- ja elätehoidossa, ja lisäksi tarvitseville jaettiin tilapäisapua rahana ja viljana. Vaivashoidon pääsiallinen tulonlähde oli asukkailta kannettu köyhäinhoitovero, jota maksoivat kaikki 15 vuotta täyttäneet. Seurakunta osallistui vaivashoitokassan kartuttamiseen keräämällä kolehteja ja toimittamalla kassaan häissä ja ristiäisissä tehtyjä lahjoituksia, mutta kokonaisuuden kannalta seurakunnan tuotto jäi vähäiseksi. (Toivanen, 2015.)

Kunnallisuudistuksen jälkeen papiston rooli huoltotoiminnassa heikkeni, joskaan ei kadonnut kokonaan. Vaikka kunta kantoi päävastuun köyhäinhoidosta, papisto vielä ikään kuin paikkasi kunnallisen köyhäinhoidon aukkoja. Väestökirjanpidon merkeissä kirkkoherra toimitti sairauksiin liittyviä tietoja edelleen muille viranomaisille, ja kappalaisen sekä lukkarin osaamista käytettiin edelleen hyväksi kunnan hallintoelimissä. 1870-luvun loppua kohti papin toiminta sairaiden ja vammaisten hyväksi väheni, mihin todennäköisesti vaikutti se, että kunnan järjestämä köyhäinhoito pääsi vakiintumaan. (Toivanen, 2015.)

Seurakunnan köyhäinhoidollisen roolin heikkenemisessä voidaan toisaalta nähdä myös papiston oma toive hengelliseen tehtävään keskittymisestä. Seurakunnan kirkkoherra Johan Jakob Rahm kieltäytyi köyhäinhoidosta huolehtineen kunnallislautakunnan puheenjohtajan tehtävästä ja näki yhteiskunnalliset tehtävät papiston ”oikean kutsumuksen” vastaisina. (Toivanen, 2015:87.) Alati kasvava yhteiskunnallisten tehtävien määrä oli nostanut laajalti kritiikkiä papiston piirissä ennen kuntien perustamista (ks. esim. Kan-

sanaho, 1960:110–113; Soikkanen, 1966:89–90; Mustakallio, 2002:198), ja Rahm siis yhtyi monien muiden pappien näkökantaan.

Mielenkiintoisen vertailukohdan itäsuomalaiseen köyhäinhoitoon tarjoaa Emilia Kuusiston kirkkohistorian pro gradu -tutkielma *Velvollisuudesta laupeudentyöksi – Ruoveden seurakunnan rooli vaivaishoidon murroksessa 1865–1896*, jossa hän kartoittaa hämäläisen Ruoveden seurakunnan köyhäinhoidollista roolia. Heinäveden ja Ruoveden seurakunnan köyhäinhoitoa yhdistävä piirre näyttäisi olevan se, että myös Ruoveden kirkkoherra J. W. Durchman irtisanoutui vaivaishoidon hallinnollisesta puolesta heti kunnan perustamisen jälkeen. Kirkonisäntä ja suntio sen sijaan olivat mukana hallinnollisissa tehtävissä (Kuusisto, 2016).

Tietty yhteys paikkakuntien välillä ilmenee myös siinä, että Ruovedellä kirkkoherran aiempi kokemus pitäjän johtotehtävissä tuli nälkävuosina 1866–1868 tarpeeseen. Durchman näet toimi avustustoiminnan tukihenkilönä ja jakoi ulkomailta ja valtiolta saatuja lahjoituksia (Kuusisto, 2016). Heinävedellä kunnallishallinnon perustaminen taas lykkäytyi nälkävuosien takia vuoteen 1869 asti, ja seurakunta huolehti pitäjän köyhäinhoidosta vielä tämän ajan (Toivanen, 2015). Vaikka kirkkoherroilla siis oli pyrkimys irtautua köyhäinhoidon hallinnollisesta johdosta, oli papiston koulutus ja osaaminen monin paikoin edelleen tarpeen.

Heinäveden tapaan myös Ruoveden seurakunta osallistui köyhäinhoitoon kunnallisuudistuksen jälkeen taloudellisesti, mutta erona oli ilmeisesti se, että Ruovedellä seurakunnan taloudellinen tuki oli merkittävämpää. Kolehtien ja lahjoitusten lisäksi käytössä oli vaivaisukko, ja kirkkoherra myös antoi yksityishenkilönä mittavia lahjoituksia köyhäinhoitoon (Kuusisto, 2016). Sekä Heinäveden että Ruoveden kohdalla vaikuttaisi siltä, että kirkkoherralla oli keskeinen rooli seurakunnan köyhäinhoidollisen linjan vetäjänä, mikä lienee oletettavaakin.

Molempien pro gradu -töiden voidaan nähdä vahvistavan ajatusta, että vaikka kuntauudistuksen myötä seurakunnan lakisääteinen velvollisuus köyhäinhoidon saralla päättyi, jatkoivat esimerkkiseurakunnat sekä Itä- että Länsi-Suomessa köyhien ja sairaiden auttamista tukiessaan kuntaa sen köyhäinohoitotehtävissä. Omaa organisoitunutta muotoaan seurakunnan auttamistyö ei kuitenkaan ottanut, ennen kuin seurakuntadiakonia vuosisadan loppua kohti alkoi kehittyä.

Kirjallisuus

- Harjula, M. (1996). *Vaillinaisuudella vaivatut: Vammaisuuden tulkinnat suomalaisessa huoltokeskustelussa 1800-luvun lopulta 1930-luvun lopulle*. Bibliotheca historica 15. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Kansanaho, E. (1960). *Sisälähetys ja diakonia Suomen kirkossa 1800-luvulla*. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Kuusisto, E. (2016). *Velvollisuudesta laupeudentyöksi: Ruoveden seurakunnan rooli vaivaisboidon murroksessa 1865–1896*. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Mustakallio, H. (2002). *Köyhät, sairaat ja kirkko: Suomalaista diakoniaa 1800-luvulta 1940-luvulle*. – V. Mäkinen (toim.), *Lasarukselta leipäjonoihin: Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Jyväskylä: Atena. 197–220.
- Mäkinen, V. (2002). *Lasarukselta leipäjonoihin*. – V. Mäkinen (toim.), *Lasarukselta leipäjonoihin: Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Jyväskylä: Atena. 7–20.
- Nygård, T. (1996). *Vammaisten historia – marginaaliryhmien historiaa*. – T. Nygård & K. Tuunainen (toim.), *Avunkohteesta itsensä auttajaksi: Katsaus Suomen vammaishistoriaan*. Jyväskylä: Atena. 27–46.
- Soikkanen, H. (1966). *Kunnallinen itsehallinto kansanvallan perusta: Maalaiskuntien itsehallinnon historia*. Helsinki: Maalaiskuntien Liitto.
- Toivanen, A. (2015). *Kirkon vai kunnan vaivaiset: Sairaiden ja vammaisten hoito Heinävedellä 1865–1879*. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Antibiottiresistenssi – monitahoinen mutta uhkaava ongelma vaatii uudenlaista kumppanuusajattelua

Entistä useammin antibiootit eivät enää tehoa bakteeritulehduksiin. On kysymys antibioottiresistenssistä. Myös virusperäiset pandemiat ovat uudelleen valtaamassa alaa. Nämä kaksi liittyvät ilmastonmuutokseen maapallolla. Virukset ja bakteerit alkavat virrata trooppisilta alueilta lämpeneville entisille kylmemmille vyöhykkeille. Perässä seuraavat ruuan, veden tai ilman välityksellä paikasta toiseen siirtyvät taudinaiheuttajamikrobit, patogeenit. Tämän ongelmakokonaisuuden hallinnasta on jo tullut sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla mittava poliittinen ongelma. Sillä on taloudellinen, sosiaalinen ja kulttuurinen ulottuvuutensa. Uusi ympäristökysymys ja tämän myötä myös sosiaalinen kysymys nousee agendalle. Tämä vaatii monitieteistä asiantuntemusta. Tässä keskitytään bakteerikysymykseen.

Antibiottiresistenssi: AMR-bakteerit

Antimikrobiresistenssi AMR tarkoittaa mikrobiologisesta näkökulmasta sitä, että mikrobi eli bakteeri, virus, sieni tai parasiitti tulee täysin immuuniksi siihen vaikuttaville antimikrobeille. AMR-käsite kattaa antibioottiresistenssin, joka koskee mikro-organismeja ja antibiootteja. Resistenssi eli vastustuskyky näkyy kolmella tavalla. Nämä vaikutustavat ovat: bakteerien luonnollinen resistenssi, geneettinen mutaatio ja lajin aiheuttama resistenssi toiselle lajille.

Resistenssi voi kehittyä spontaanisti sattumanvaraisen mutaation seurauksena tai sitten hitaammin ajan myötä asteittain, kun antibiootteja tai antimikroobeita käytetään väärin. Resistenttien antimikrobien taltuttamiseksi tarvitaan aina vain suurempia annoksia antibiootteja tai sitten vaihtoehtoisia lääkkeitä. Annoksien lisäämisestä voi seurata myrkytystä. Sellaiset mikrobit, jotka ovat vastustuskykyisiä monille antimikroobeille, tunnetaan monilääkeresistenssistä MRD. Niitä kutsutaan yleisesti superbakteereiksi (superbugs). Edellä esitetty määrittely antimikrobiresistenssistä on peräisin kliinisen mikrobiologian vuosikonferenssiselosteesta vuodelta 2017 Chicagossa (Clinical Microbiology, 7th Annual Congress, 2017).

Superbakteereihin kuuluvat esimerkiksi Suomessakin tavatut multiresistentit sairaalabakteerit MRSA, *staphylococcus aureus*. Antibiootit eivät enää tehoa superbakteereihin, niinpä ne leviävät sairaaloihin ja hoitolaitoksiin mm. potilaiden tai henkilökunnan myötä. Kohtalokkaita seurauksia voi olla tiedossa, jos superbakteeri pääsee esimerkiksi leikkaushaavaan. Resistenssin syntyminen on suorassa yhteydessä antibioottien käyttömääriin. Eniten niitä käytetään eläimiin, ihmisiin tätä vähemmän. Käyttömäärät ovat suurimmat USA:ssa. Elintarviketeollisuuden ja sen alkutuotannon teknistyessä antibiootteja on ruvettu käyttämään aina vain enemmän. Perusteluina on käytetty tehokkuutta, kuten eläintuotannon joustavoittamista, eläinkierron nopeuttamista kasvattamisesta ravinnon valmistukseen sekä eläinten pitämistä terveinä. Tällaisista syistä kalankasvatusaltauksiin on ripoteltu antibiootteja sekä syötetty niitä sioille ja kanoille, jotka ovat tyypillisimmät eläinlajit, jotka saavat antibiootteja. (Branteström, K. ym. toim., 2014; O'Neill, J. ym., 2016)

Antibiootteja käytetään ”varmuuden vuoksi” yhä edelleen erityisesti kehitysmaissa ja keskituloisissa maissa myös ihmisten hoidossa. Niitä syöttää potilailleen terveydenhoitohenkilökunta, jotta potilaat pääsevät mahdollisimman pian työn ääreen, kun ei ole ”varaa” sairastaa. Pohjoismaat erottuvat muista maista siinä, että antibioottien sääntely on alkanut muita maita aikaisemmin.

Imperium Collegen tutkimusryhmä Lontoossa on analysoinut vuodesta 2010 asti ilmastonmuutosta ja siihen liittyen muun muassa moskiittojen avulla vaeltavia virus- ja bakteeritauteja sekä niiden tulevaa leviämistä sään lämpenemisen ja ennen kaikkea sateisuuden lisääntymisen seurauksena Eurooppaan (Parham & Michael, 2010). Matemaattisten mallien avulla näyttää todennetun, että virus- ja bakteerikannat leviävät tropiikista seuraavan kahdenkymmenen vuoden sisällä Eurooppaan. Kun samalla resistenssiongelma

kasvaa, on edessä suunnaton terveydellinen, taloudellinen ja sosiaalinen ongelma. Tämä tieto on omaksuttu myös Maailman terveysjärjestössä WHO:ssa tällä vuosikymmenellä.

Yhteiskunnallinen AMR-ongelma

Yhteiskuntatieteelliseltä kannalta tarkastellen mikrobiologinen AMR-ongelma näyttäytyy esimerkiksi kansainvälisenä taloudellisenä kysymyksenä. Mitkä tahot voidaan velvoittaa kantamaan taloudellinen vastuu siitä, että antibiooteille resistenttien bakteerien lisääntyessä sairaanhoito vaikeutuu, lääkkeet eivät tehoa, työvoiman sairastaminen uhkaa tuotannollista tulosta? Erityisesti kehitysmaakysymyksenä ja yhdessä ilmaston lämpenemisen kanssa tarkastellen voidaan kysyä: Miten hoidetaan suurten köyhien päiväntasaajamaiden kuivuuden aiheuttamat taloudelliset menetykset, joita vielä korostaa AMR-ongelma? Ilmaston lämpeneminen saa patogeeneit liikkeelle. Lääkepolitiikkaa pitäisi tutkia antibioottikysymyksessä perusteellisesti. Lääkkeiden tuotannossa ratkaisevat puhtaasti taloudelliset seikat. Standardoituja antibiootteja on ollut helppo tuottaa. Sen sijaan vaihtoehtolääkitys on monitahoisempi ongelma eikä antibiooteille ole vielä keksitty yhtä suoraviivaista ja taloudellista voittoa tuottavaa vaihtoehtoa. Vakavin yritys resistenssiongelmaan on hyödyntää 1890-luvun faagikeksintöä. Sen mukaan viruksilla tapetaan bakteereja (Youle, 2017). Faageja ei kuitenkaan ole vielä saatu vangittua standardilääkkeiksi, joten lääketeollisuus kiinnittää huomionsa muualle.

Sosiaalisena kysymyksenä AMR-ongelma on moninainen. Sosiaalinen eriarvoisuus lisääntyy, kun heikoimmassa asemassa olevat eivät pysty kamppailemaan terveytensä puolesta tarpeeksi ponnekaasti niin kehitysmaissa kuin muuallakin. Antibiootit ovat kalliita kehitysmaissa, joissa niitä tarvittaisiin. Toisaalta niitä ylikulutetaan jo varsinkin keskitulotason maissa kuten eteläisessä Aasiassa. Yleinen tiedon taso antibioottien käytön seurauksista on alhainen niin kehitysmaissa kuin muuallakin. Terveydenhuolto on vaikeuksissa oloissa, missä raha muutenkin on tiukalla.

Länsimaiden sisällä AMR-ongelmaa voidaan tarkastella hienosyisemmin. Esimerkiksi Britanniassa on meneillään tutkimusprojekteja, joissa mietitään kulttuurisia ja kielellisiä ongelmia, jotka liittyvät resistenssikysymykseen (AMR Social Science Champion Blog). Kysytään, mitkä tekijät ovat taustalla tapauksissa, joissa terveydenhoitohenkilökunta määrää edelleen runsaasti an-

tibiootteja tai ihmiset vaativat niitä itselleen tai perheenjäsenilleen. Ongelmat kasautuvat vähäresurssisimpien potilaiden kohdalle.

AMR-ongelma voi siis näyttäytyä hyvin eritasoisena ja erilaisena riippuen määrittäjän taustasta ja näkökulmasta. Poliittikka on se väline, joilla näitä erilaisia ja eritasoisia ongelmia pyritään hallitsemaan nyt ja tulevaisuudessa. Koska AMR-ongelman ennustetaan kasvavan maailman huomattavimmaksi kuolinsyyongelmaksi muutaman vuosikymmenen kuluttua, AMR-kysymystä olisi syytä tarkastella tulevaisuudentutkimukselliselta kannalta suhteessa yhteiskunnan, ympäristön ja eri toimintojen rakentumiseen. Tulevatko AMR-bakteeriongelma, virusten ja parasiittien lisääntymisen aiheuttama pandemiauhka ja ilmastonmuutos määrittämään yhteiskuntien toimintaa laajuudessa, jota meidän on tänään vaikeata kuvitella (Genchi, 2009; Hoberg & Brooks, 2013; Welch, 2017)? AMR-ongelma saattaa kasvaa suureksi yhteiskunnalliseksi kysymykseksi. Samalla tavoin ympäristöhygieniaongelmat olivat 1800-luvulla vauhdittamassa mm. sosiaalipoliittikan syntyä Euroopassa.

AMR-politiikan hidas muuttuminen

Kun penisilliini otettiin käyttöön 1940-luvulla, alan tutkijat huomauttivat heti aluksi, että tästä voi kehittyä ajan myötä resistenssiä. Tämä seikka näyttää kuitenkin unohtuneen vuosikymmeniksi. Aika nopeasti alettiin luottaa uuden ihmelääkkeen, penisilliinin, ja muiden myöhemmin kehitettyjen antibioottien voimaan. Tulehdukset paranivat nopeasti, taloudellisia hyötyjä syntyi vauhdilla. Antibiooteista pystyttiin kehittämään standardoituja lääkkeitä. Suurten lääkemäärien tuottaminen halpeni. Lääketeollisuus oli tyytyväistä, samoin terveydenhuoltohenkilökunta, poliitikot ja potilaat. Kehityksessa vain oli se ongelma, että antibiootit olivat edelleen kalliita.

Tämän vuosisadan alusta resistenssiongelma kuitenkin alkoi kasvaa lääkkeiden käytön lisääntyttyä. Uusien antibioottien keksiminen alkoi tyrehtyä tälle vuosikymmenelle tultaessa. Viime vuosina on markkinoille tullut enää muutama uusi tuote. Pohjoismaissa alettiin säännöstellä antibiootteja mutta muissa maissa lääketeollisuus sai melko vapaasti toimia omalla tavallaan.

Kansainvälinen terveydenhuollon auktoriteetti, WHO, on korostanut 2005 lähtien politiikkaa, jossa antibiootteja koskevaan tiedottamiseen kiinnitetään huomiota. Näitä lääkkeitä ei varsinaisesti ole pyritty sääntelemään ulkoapäin. WHO:n yleiskokouksen päätöslauselmassa 1998 oli todettu, että

oli jo olemassa riittävässä määrin evidenssiä AMR-ongelman olemassaolosta. Yleiskokouksessa 2005 todettiin, että hienovarainen tiedon lisäämiseen perustuva ”sääntely” ei ollut siihen asti tuottanut tuloksia (WHA, 2005). EU kielsi vuodesta 2006 eteenpäin lisäämästä ravinnoksi käytettäviin eläimiin antibiootteja ja vastaavia lääkkeitä, silloin kun tarkoituksena on kiihdyttää eläinten kasvua. WHO:n piirissä taas määritettiin, mitkä mikrobit kuuluvat kriittisesti tärkeisiin antimikrobeihin ihmislääketieteessä.

Seuraavalla vuosikymmenellä AMR-ongelma olikin jo kasvanut sellaisiin mittoihin, että kansainvälisellä tasolla ruvettiin puhumaan resistenssiuhasta sekä alettiin laatia yleisiä ohjelmia ja strategioita, joita pitäisi sitten levittää jäsenvaltioihin. Sota superbakteereja vastaan oli alkanut. Jäsenmailta edellytettiin omia strategioita. Euroopan komissio ja WHO:n pääjohtaja toimivatkin heti 2011. Euroopassa luotiin toimintasuunnitelma AMR-uhkia vastaan ja WHO:ssa esitettiin toimintaklustereiden muodostamista. Näitä olivat kansalliset suunnitelmat, tarkastustoiminta, lääkkeiden tarjonta sekä eläin- ja ihmislääkkeiden käytön, ehkäisemisen ja innovaatioiden sääntely. Vuonna 2014 päästiin jo globaalin toimintasuunnitelman luonnokseen ja 2015 itse globaalin toimintasuunnitelman hyväksymiseen. Vastaavasti EU:ssa syntyi toimintasuunnitelma 2017, jonka pohjalta jäsenmaat ovat jo laatineet tai laatimassa omia suunnitelmiaan. Suomen toimintasuunnitelma on valmistunut 2017 (WHO, 2015a; EC, 2017; Hakanen ym., 2017).

Vaikka ongelma on moniulotteinen, keskittyvät maakohtaiset suunnitelmat esikuvansa mukaisesti mikrobiologisiin kysymyksiin ja terveydenhoitoon. Varsin yleisellä tasolla puututaan muihin yhteiskunnallisiin tekijöihin. Infektioiden syntyminen ja leviäminen on kuitenkin laaja-alainen ongelma, joka alkaa ilmastonmuutoksesta, mikrobien siirtymisestä paikasta toiseen ja niiden leviämisestä, hurrikaanien voimistumisesta ja lämpimän veden tulvista aina kaupunkirakentamiseen, rakentamisen keskittämiseen/hajauttamiseen, elinkeinopolitiikkaan, lääketuotantoon, elintarviketuotantoon ja ihmisten käyttäytymiseen asti. Kansainväliset järjestöt mainitsevat näitä yleisiä tekijöitä niin tavoitteiden muodostamisessa kuin strategioiden toimenpideoisioissakin. Muu kuin itse antibioottiresistenssin käsittely sinänsä jää yleiseksi toivomusluetteloksi.

WHO on laatinut myös konkreettisia raportteja, joissa kuvataan resistenssi-ilmiötä maapallon eri alueilla (esim. WHO, 2015b). Ongelmat saavat eri luonteen puhuttaessa eri maanosista, köyhistä ja rikkaista maista. Pohjoismaat

ovat toistaiseksi ongelmattomin osa maapalloa (WHO, 2010). Aasia, Afrikka ja Etelä-Amerikka sen sijaan ovat ongelmallisimmat alueet. Ilmaston muutos aiheuttaa tulevaisuudessa suhteellisesti suurimmat ympäristömuutokset kylmimmillä alueilla. Trooppiin mikrobit siirtyvät kohti napoja. Niinpä tulevina vuosikymmeninä AMR-ongelmakin saa tästä kehityksestä uutta vauhtia ja laajenee, vuoteen 2050 mennessä siitä on tullut maapallolla jo yleisin kuolin-syy. Tähän nähden laaditut strategiat ja toimintasuunnitelmat ovat vielä varsin vaisuja ja jäävät yleiselle tasolle.

Politiikan luonne: kompleksisuus tuo epämääräisyyttä

Paljon riippuu kunkin maan ja kansainvälisen toimintapolitiikan perusluonteesta. Kun WHO aloitti resistenssiongelman ratkaisunsa informaatiopolitiikkaan luottaen, niin pohjoismaissa on toteutettu totuttuun tapaan heti sääntelypolitiikkaa. Monessa muussa maassa käytetään suoran sääntelyn sijasta talouden intressejä myötäilevää pehmeämpää politiikkaa. Uskotaan esimerkiksi lääketeollisuuden tai elintarviketeollisuuden itsekontrolliin, kun tiedetään ongelman luonne ja seuraukset. Talouselämällä on kuitenkin pyrkimys toimia lyhyen tähtäyksen taloudellisten tavoitteiden toteuttamiseksi. Yleiset eettiset velvoitteet eivät useinkaan toteudu ilman konkreettista sääntelyä. Vaikka puhutaan taloudellisten toimijoiden yhteiskuntavastuusta, eettisten velvoitteiden konkretia jää syrjään. Näin näyttää olevan myös resistenssiongelman kohdalla.

Yksi mahdollisuus olisi ohjata AMR-ongelman kannalta keskeistä taloudellista toimintaa yhteiskunnallisten yritysten suuntaiseksi toiminnaksi. Lääkkeitä ja elintarvikkeita tuotettaisiin yhteiskunnallisissa yrityksissä ja osuustoiminnallisesti. Tästä ei kuitenkaan näytä olevan yleisiä suunnitelmia kansainvälisellä eikä kansallisellakaan tasolla. Maataloudessa osuustoiminnallista periaatetta on kuitenkin muuten toteutettu monessa maassa, niin myös Suomessa erityisesti 1900-luvulla. Kehitysmaapolitiikassa on pyritty lisäämään eri maissa yhteisöllistä toimintaa mutta ei tietävästi laajemmin vielä AMR-ongelman osalta. Kansalaistoiminnan kytkeminen infektioiden vastustamispolitiikkaan on avainasemassa kehitysmaissa. Kansalaiset on saata-va itse toimimaan ja ottamaan infektoriskit huomioon myös arkielämässään. Näin on ajateltu Etelä-Afrikassa projekteissa, joissa on kehitetty kansalaistoimintaa ja pyritty kytkemään se viralliseen politiikkaan HIV-ongelman voit-

tamiseksi (Godsäter & Söderbaum, 2017). Tutkimustulokset osoittavat, että tämä tie on vaivalloista. Viranomaisten kytkentä yhteisölliseen kansalaistoi-
mintaan on vaikeata edelleen, vaikka sitä muissa kysymyksissä on harjoiteltu
jo vuosikymmeniä.

Politiikan ongelmana on AMR-kysymyksen kompleksinen luonne (Wal-
linga ym., 2015). Kompleksisuuteen liittyy monien toimijoiden yhtäaikaisuus.
Tällaisia tekijöitä ovat valta-ajattelu suhteessa mikrobeihin sen sijaan, että
ymmärrettäisiin luonnon ja ihmisten muodostavan kokonaisuuden, luottami-
nen teknisten keinojen voimaan eli tekniikalla luodaan hyvinvointia -ajatte-
lu, strategioiden erottelu toisistaan ihmisten ja eläinten resistenttiongelmassa
sekä yksiviivainen kustannusajattelu. Poliitikassa käydään mielikuvasotaa mi-
krobeja vastaan tuijottaen useasti ensi sijassa tämän sodan kustannuksia.

AMR-ongelma on eettinen ja moraalinen. Toimijoiden käyttäytyminen
määräytyy siltä perustalta, miten toimijat ymmärtävät AMR-ongelman. Esi-
merkiksi lääketeollisuutta voidaan pitää vain teknisenä ja kustannuskysymyk-
senä tai ihmisten ja eläinten hyvinvoinnin muodostumisen edellytyksenä.
AMR-ongelma on yhteydessä koko maapallon muuttumiseen sekä pitkällä
että lyhyellä aikavälillä. Poliitikalla ratkaistaan kulloinkin eri ongelmia riip-
puen peruslähtökohdasta, kuten yhteiskuntapolitiikan harjoittamisessa aina
tapahtuu. Tärkeätä on näkökulman valinta.

Valtapolitiikan vaihtoehto, onko sitä?

Resistenssiuhka, sota vahingollisia bakteereja vastaan -metaforat ja -ajatte-
lutavat voitaisiin muuttaa myös kumppanuusajatteluksi: luonnon ja ihmisen
yhteiselosta lähteväksi toimintapolitiikaksi. Toinen vaihtoehto on toteuttaa
korkeaa moraalialia niin luontoa kuin ihmiskuntaakin kohtaan. Bakteerit tais-
televat olemassaolostaan, silloin kun ne ovat uhattuina. Voitaaisiinko siis lisätä
rinnakkaiselon mahdollisuuksia?

Tämä edellyttäisi sitä, että inhimillisessä toiminnassa otettaisiin huo-
mioon luonnon tavat reagoida. Ihmistoiminnalla on vielä nykyään valta
muuttaa luontoa sekä mikro- että makrotasolla varsin suvereenisti. Voidaan
kysyä, miksi rakennetaan asutusta ja miljoonakaupunkeja matalalle rannalle
ja vielä alueelle, mistä on saatavilla verifioitua aineistoa luonnon käyttäytymi-
sestä ainakin 1900-luvun alusta alkaen kuten USA:ssa Miamiasta. Hurrikaanit
ja tulvat ovat seuranneet toinen toistaan tietyin väliajoin näillä alueilla ainakin

yli sata vuotta. Miksi siis uhmata luontoa, sen sijaan että pyrittäisiin seuraamaan sen kulkua? On jo aiheutettu myös ihmistä ja eläinkuntaa uhkaavien mikrobin levittäytymistä tällaisille alueille, todetaan WHO:n raportoinnissa (WHO, 2015b). Mukana seuraavat virusten aiheuttamat pandemiat ja resistentit superbakteerit.

Mikrobeihin kohdistetaan niitä manipuloivia toimia. Ajatuksena on, että esimerkiksi vahingolliseksi muuntuvan bakteerin pintaa voidaan rikkoa, jotta bakteeri menettäisi toimintakykyään. Synteettisin vasta-ainein tunkeudutaan bakteerin sisään ja tuhotaan se (Youle, 2017). Samalla pitäisi analysoida, mitkä ovat sivuvaikutukset, kun luontoa tuhotaan mikrobitasolla. Samalla tavoin hakataan metsiä laajoilta alueilta ja tuhotaan ekologisia kokonaisuuksia sekä aiheutetaan ilmastomuutoksia.

Voitaisiinko ihmisen ja luonnon rinnakkaiseloa lisätä positiivisin vaihtoehdoin vai onko ajatus idealistista haihattelua? Onko luonto aina muodostanut siinä toimivien taistelukentän? Ikiroudan alueilta on löydetty sulaneen jääkuoren alta kuolleita eläimiä, joissa eläneet resistentit bakteerit ovat herryneet henkiin tuhansien tai jopa miljoonien vuosien jälkeen (Fox-Skelly, 2017). Resistenttisyys ei siis ole vain antibioottiteollisuuden aiheuttama ilmiö nykybakteereissa. Tämä muinaishistoriallinen ja nykyinen ihmisen aikaansaama resistenttisyys eivät kuitenkaan ole sama asia eikä näillä kahdella ole edes samoja vaikutuksia. Niitä ei voi rinnastaa keskenään.

Kumppanuuden lisäämisen vaihtoehto

Kumppanuutta onkin käsiteltävä nykytilanteessa ihmisen ja luonnon välillä. Onko ihmisellä oikeutta manipuloida luontoa silloin, kun ihminen on itse aiheuttanut luonnolle ongelman? Manipulointi kostaustuu luonnon vastustaessa ihmisen oman hyvinvoinnin vähenemisenä. Juuri tästä prosessista AMR-ongelmassa on kyse. Eikö olisi reilumpaa luontoa kohtaan kohdistaa toimenpiteet ensi sijassa ihmisten oman toiminnan muuttamiseen eikä ryhtyä heti luonnon manipuloimiseen, kuten nyt tehdään?

Tämä kumppanuus tarkoittaisi esimerkiksi sitä, että kaupunkirakentamisessa vältetään liian suuria rakennuskomplekseja, joissa mikrobit helposti vaeltavat paikasta toiseen. Ei rakenneta alaville rantamaille eikä manipuloida ranta-alueita. Ei lääkitä ravintoon tarkoitettuja eläimiä eikä tuoteta näitä suurissa yksiköissä, joissa taudit helposti leviävät eläimestä toiseen. Ei hakata

metsiä laajoin avohakkuuin eli estetään se, että tuulet pääsevät helposti tuiver-
tamaan kohoten myrskylukemiin. Suurilla avohakkuilla saatetaan estää eliöla-
jien runsautta ja tasapainoa. Massaliikkuminen maasta ja maanosasta toiseen
on myös vaaran merkki. Mikrobit liikkuvat muuttajien, ihmisten ja eläinten,
mukana alueelta toiselle. Suurin uhka koituu kuitenkin ilmaston muutoksesta,
johon yhdistyy resistenssiongelma. Voiko sitä enää nykyvaiheessa pysäyttää
inhimillisen toimin aiheuttamatta taas uusia ongelmia luonnolle?

Toisaalta meidän on nöyrästi tunnustettava, että ilman lääketieteen avulla
tapahtuvaa luonnon ja ihmisen kehon manipulointia luonnon osana emme
olisi näin runsaslukuisina olemassa. Kotikaupungissani Tampereella 1900-lu-
vun alkuvuosikymmeninä keskimääräinen elinikä oli muutama vuosi yli nel-
jäkymmenen. Suurin nuorta polvea kaatava tekijä olivat tartuntataudit, pa-
togeetit löysivät helposti uhrinsa vaatimattomissa hygienisissä oloissa. Harva
76-vuotias olisi suhteellisen terveenä tuolloisessa tehdaskaupungissa istunut
kirjoittamassa artikkelia. Hän ei olisi voinut haaveillakaan käyttävänsä laajaa
aineistoa, jota on helposti saatavilla digimaailman välityksellä. Todennäköi-
sesti hän olisi ilman antibiootteja kuollut jo nuorena sairastamiinsa tarttuviin
tauteihin, kuten tuberkuloosiin. Ihmisen ja luonnon väliseen kumppanuuteen
on siis suhtauduttava pieteteillä. Sille on kuitenkin annettava nykyistä enem-
män tilaa kehittyä ja kasvaa.

Kiitokset professori Mikael Skurnikille, Helsingin yliopisto.

Kirjallisuus

- Branteström, K. ym. (toim.) (2014) *Antibioti-
ka – boten och hoten*. Formas fokuserar 23.
Stockholm: Forskningsrådet Formas.
- EC (2017). *A European One Health Action
Plan against Antimicrobial Resistance
(AMR)*. European Commission.
- AMR Social Science Champion Blog.
amrbamp.blogs.ilrt.org – Viitattu
10.9.2017.
- Clinical Microbiology, 7th Annual Congress*.
(2017). September 25-26, 2017 Chicago,
Illinois, USA. [http://clinicalmicrobiology.conferenceseries.com/america/events-
list/antimicrobial-resistance](http://clinicalmicrobiology.conferenceseries.com/america/events-
list/antimicrobial-resistance) – Viitattu
1.8.2017.
- Fox-Skelly, J. (2017). There are diseases hid-
den in ice, and they are waking up. *BBC*
4.5.2017. <http://www.bbc.com/earth/story/20170504-there-are-diseases-hidden-in-ice-and-they-are-waking-up> - Viitattu
10.8.2017.
- Genchi, C. ym. (2009). Climate and Dirofilaria
infection in Europe. *Veterinary Parasitology* 163 (2009), 289-299. www.elsevier.com/locate/vetpap – Viitattu 15.8.2017.
- Godsäter, A. & Söderbaum, F. (2017). Ci-

- vil society participation in regional social policy: The case HIV/AIDS in the Southern African Development Community (SADC). *Global social policy*, 17 (2): 119-136.
- Hakanen, A. ym. (2017). *Mikrobilääkeresistenssin torjunnan kansallinen toimintasuunnitelma 2017–2021*. Sosiaali- ja terveysministeriön julkaisuja 2017:4. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriö.
- Hoberg, E. P. & Brooks, D. R. (2013). Evolution in action: climate change, biodiversity dynamics and emerging infectious disease. *Phil. Trans. R. Soc. B* 370: 20130553. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4342959/> – Viitattu 1.9.2017.
- O'Neill, J. ym. (2016) *Tackling drug-resistant infections globally: Final report and recommendations*. The review on antimicrobial resistance. London: HM Government.
- Parham, P. E. & Michael, E. (2010). Modeling the Effects of Weather and Climate Change on Malaria Transmission. *Environmental Health Perspectives*, 118 (5): 620-626. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2866676/> – Viitattu 11.8.2017.
- Wallinga, D. ym. (2015). Antimicrobial resistance and biological governance: explanations for policy failure. *Public Health*, 129 (10): 1314-1325. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26454427> – Viitattu 1.9.2017.
- Welch, C. (2017). Climate Change Pushing Tropical Diseases Toward Arctic. *National Geographic* June 14, 2017. <http://news.nationalgeographic.com/2017/06/vibrio-zika-west-nile-malaria-diseases-spreading-climate-change/> – Viitattu 1.9.2017.
- WHA (2005). Antimicrobial resistance: a threat to global health security. Rational use of medicines by prescribers and patients. *Fifty-eighth World Health Assembly resolution WHA A58/14*. http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/WHA58/A58_14-en.pdf – Viitattu 2.9.2017.
- WHO (2010). *Protecting health in an environment challenged by climate change: European Regional Framework for Action*. Copenhagen: WHO. Regional Office for Europe.
- WHO (2015a). *Global action plan on antimicrobial resistance*. Geneva: WHO. <http://www.who.int/antimicrobial-resistance/publications/global-action-plan/en/> – Viitattu 18.7.2017.
- WHO (2015b). *Operational framework for building climate resilient health systems* (2015). Geneva: WHO. <http://www.who.int/globalchange/publications/building-climate-resilient-health-systems/en/> – Viitattu 10.8.2017.
- Youle, M. (2017). *Thinking like a phage: the genius of the viruses that infect Bacteria and Archaea*. San Diego: Wholon.

Palvelija – diakoni

Tänä syksynä esitettiin televisiossamme saksalainen sarja *Charité* (2017). Autenttisuuteen pyrkivä kuusiosainen draama kertoi berliiniläisen sairaalan elämästä, sen potilaista, lääkäreistä ja hoitajista. Jaksojen avauskuviissa esiintyi usein sisarten aamuinen käskynjako: yhtäällä vaalea-asuiset valkoesiliinaiset ”maalliset sisaret”, toisena rivinä tummansiniset Kaiserswerthin sisaret, ja ylihoitajana muita kokeneempi diakonissa.

Ei ole helppo päästä sisään siihen maailmaan, johon diakonissaliike 1800-luvun puolivälissä syntyi. Televisio-ohjelma osoitti sellaista arvovallan käyttöä ja käskyille alistumista, joka helposti unohtuu: Hoitajien asumista sairaalassa, vain valvottua poistumista sairaala-alueelta, jopa 16-tuntisia työpäiviä. Toisaalta käsitys ihmisestä ja sairauksista oli tuolloin tyystin toinen: terveys ja sairaus olivat Jumalan käsissä, niihin ei varsinaisesti pystynyt vaikuttamaan eikä oikeastaan edes saanut pyrkiä, sillä sairaudet ja kärsimys oli suunnattu meitä kasvattamaan.

Tähän maailmaan syntyi diakonissaliike. Se oli eittämättä paitsi palvelemista korostava niin myös emansipatorinen, sillä se antoi mahdollisuuden naisille itsenäiseen elämään vanhempien kodin ulkopuolella. Samalla muodostui vaihtoehto elämälle miehen puolisona, seikka joka ei ollut vähämerkityksellinen aikana, jolloin Keski-Euroopassa käytiin erinäisiä sotia ja miehiä oli jo sen vuoksi suhteellisen vähän.

Ohjelma korosti, että saksalainen käsitys palvelijasta ja palvelemisesta oli ilmeisen kärjistynyt, ainakin nykysuomalaisesta näkökulmasta katsottuna. Kun ylihoitaja kohtasi vaikkapa ruokailussa nukahtaneen, rangaistuksena saattoi olla viikko portaiden siivoamista, myös apuhoitajilla. Ammattiyhdistysliikettä ei nykyisessä mielessä ollut ja käskyihin vain alistuttiin.

Samanaikainen suomalainen ilmapiiri ei poikennut paljon tuolloisesta saksalaisesta ilmapiiristä. Netissä on ladattavissa Mimmi Berghin ”Palvelija-Kuvasatin” vuodelta 1888, siis juuri samalta vuodelta, josta *Charité* kertoi (Bergh, 1888). Alistuminen ja hierarkian alimman portaan tunnelmat leimaavat tekstiä. Kirja antaa 56 testikysymystä, joilla palvelija voi itseään koetella.

Kyse on koko elämän hallinnasta ja perusvireestä. Ensimmäisenä asetetaan vastattavaksi: ”Mihin menivät mietteeni tänä aamuna herätessäni”. Seuraavat ky-

symykset testaavat Jumala-suhteen todellista laatua. Viides kysymys jo vie kohti palvelijan arkea: ”Muistinko maallista isäntääni, emäntääni ynnä heidän perhetänsä Herran edessä?”, ja kuudes jatkaa ”Muistinko että palvelen Herraa palvellessani ihmisiä oikealla lailla?”. Tämän jälkeen onkin aika kysyä: ”Ryhdyinkö sitte työhöni ilomielin, Jumalaan turvaten, wälttäen nyreyttä ja äreyttä ...”.

Mimmi Berghin kirja ei tietenkään ole koko totuus. Kuten Hannu Mustakallio (2001) Oulun diakonissakodin historiassaan kuvaa, hän oli idealisti, mutta idealisteja oli 1800-luvulla paljon. Myös diakonissalaitosten sisarkotien elämää se sävytti voimakkaasti, kuten Ulla-Maija Kauppinen-Perttulan (2004) kuvaus Oriveden lepra-sairaalan sisarista konkretisoi.

John N. Collinsista (1990) alkanut Uuden testamentin diakoniakäsitteiden uusajattelu esittää hyvin toisenlaisen kuvan mainitulla käsitteellä kuvatusta palvelemisesta. Kenties ylihoitajan asema Charité-sarjassa olisi lähellä uutta termin ymmärtämistä: itsenäinen, määrätietoinen, erittäin korkealla hierarkiassa mutta kuitenkin toisten pyynnöstä yhdessä heidän kanssaan asiat toteuttava pääpalvelija.

Kreikkalaisissa Raamatun ajan teksteissä diakoni oli tärkein ja korkea-arvoisin palvelija, Esterin kirjan Septuaginta-käännöksessäkin lähinnä ministeri. Niinpä Suomessakin pääministerin asema suhteessa presidenttiin olisi tuon ajan sanaa diakonos vastaava: hyvin korkealla, yhdessä hallitsijan kanssa asioita itsenäisesti hoitava, mutta kuitenkin ei ihan se korkein.

Kun Suomessa keskustellaan diakonian viran kehittämisestä, mielikuvat ohjautuvat helposti moneen eri suuntaan. Yksi lähtee kirkon yhteisen viran kehittämisestä, toinen käytännön työtehtävistä. Joillakuilla saattaa olla Charitén itsensä palvelustyöhön uhranneen sinipukuisen sisarenkin ihannekuva mielessä. Ohjelmasarja haastaa miettimään, mitä nykyajassa tarkoittaa se, että seurakunta haluaa auttaa ihmisiä. Mistä me oikeastaan keskustelemme, kun keskustelemme *palvelemisen* virasta?

Lähteet ja kirjallisuus

- B.[ergh], M. (1888). *Palvelija-Kurwastin*. Oulu: K.F. Kiwekäs. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2012-pp00000394> – Viitattu 24.10.2017.
- Charité. (2017). *Das multimediale Webspecial zu "Charité"*. <http://www.daserste.de/unterhaltung/serie/charite/index.html> – Viitattu 24.10.2017.
- Collins, J. N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kauppinen-Perttula, U.-M. (2004). *Kutsumus, palvelustyö, jaksaminen. Sisaret Oriveden leprasairaalassa (1904–1953)*. Acta Electronica Universitatis Tampereensis 355. Tampere: Tampere University Press. <http://acta.uta.fi/pdf/951-44-5995-4.pdf> – Viitattu 29.8.2008.
- Mustakallio, H. (2001). *Palvelun poluilla Pohjois-Suomessa. Oulun diakonissakoti 1896–1916*. Oulun diakonissalaitoksen tieteellisiä julkaisuja 2. Oulu: Oulun Diakonissalaitoksen Säätiö.

Moniulotteista diakoniahistoriaa

Jyrki Paaskoski

Ihmisen arvo. Helsingin diakonissalaitos 150 vuotta.

Helsinki:Helsingin diakonissalaitos & Edita. 2017. 453 s.

Jyrki Paaskosken kirjoittama Helsingin diakonissalaitoksen 150-vuotishistoria on hieno kirja. Se on sitä paitsi ulkoasunsa myös sisältönsä puolesta. Paaskoski onnistuu löytämään uusia ulottuvuuksia jo melko hyvin tunnetun laitoksen historiasta. Hän syventää monia teemoja, joita Erkki Kansanahon kirjoittama laitoksen 100-vuotishistoria sivuuttaa tai ei tavoita. Paaskoski on valinnut yhteiskuntahistoriallisen tutkimusotteen ja pyrkii lisäksi ymmärtämään diakonissojen toimijuutta ja arvomaailmaa, heidän kutsumustaan. Koska mittavan tutkimuksen sisältöä on mahdoton tiivistää muutama riviin, teen tässä vain joitakin nostoja kiinnostavista kohdista.

Helsingin diakonissalaitos perustettiin 1867 Aurora Karamzinin aloitteesta ja hänen rahoillaan. Diakonian alkuvaiheista kirjoittaessaan Paaskoski tuo esiin suomalaisen diakoniatyön itäisen reitin Kaiserswerthistä Venäjän evankelisten seurakuntien kautta Helsinkiin ja Viipuriin. Toki Pietarin Evankelisen Hospitaalın keskeinen merkitys on aiemminkin tunnustettu, mutta esimerkiksi Kansanaho antaa paljon enemmän tilaa tutustumiskäynneille, joita suomalainen sivistyneistö teki saksalaisiin diakonissa- ja sisälähetyslaitoksiin. Paaskoski omistaa yhden alaluvun Venäjällä harjoitetulle laupeudentyölle, joka oli juuri se konteksti, jossa Aurora Karamzinin ja johtajatar Amanda Cajanderin näkemykset diakoniatyöstä rakentuivat.

Paaskoski kuvaa asiallisesti laitoksen vaikeuksia, monimutkaisia henkilösuhteita ja eriäviä näkemyksiä kutsumuksesta. Sangen kiinnostava on työväenliikettä ja sisällissotaa koskeva osio ”Kutsumus koetuksella”. Diakonissalaitoksen johtaja Artur Palmroth asettuu työväenliikkeen vaatimuksia ymmärtävissä varhaisissa kannanotoissaan näkemyksistään paremmin tunnetun Otto Aarnisalón rinnalle. Sodan jälkeenkin laitoksen johtajien ajattelussa oli monia valkoisen sävyjä. Apulaispastori Wirénillä veljessota vaihtui nopeasti vapaussodaksi ja sodan jälkeen laitoksen lehdistä hyökättiin ”bolsevismin saastaa” vastaan. Paaskoski osoittaa, että Palmroth piti vielä vuoden 1919 eläköitymisensä jälkeenkin kiinni tulkinnasta, jossa yläluokalla oli vastuunsa luokkavihan synnystä. Paaskoski sijoittaa diakonissalaitoksen valkoisen Suomen maltilliseen ja sovittelevaan linjaan.

Lisäsävyyjä diakoniajohtajien tulkintoihin toivat sisarten sotakokemukset. Kun sisällissota alkoi, diakonissat joutuivat vaikeiden valintojen eteen. Yhtäällä laitos piilotti tiloihinsa punaisten etsimiä valkoisia ja huolehti saksalaisista sotilaista, toisaalla diakonissat hoitivat haavoittuneita punakaartilaisia tai työskentelivät valkoisen armeijan kenttäsairaaloissa. Varsinkin punaisista huolehtineet sisaret joutuivat sodan jälkeen vastuuseen kristillisestä laupeudentyöstään ”väärien” lähimmäisten parissa.

Diakonissalaitoksen sisaria pyydettiin sairaanhoitajiksi myös vankileireille. Paaskoski kirjoittaa hyvin konkreettisesti sisarten tuntemuksista ja kokemuksista. Vankileirin mielivaltaisuutta ja epävakaita oloja kuvaavat Tammisaarella toimineen Edith Sjöstenin kokemukset, joissa diakonissa sai syytteen paon avustamisesta hankittuaan vangille ehjät vaatteet. Tästä vankileirin ylihoitajana toiminut sisar Olga Matilda Hjon kirjoitti diakonissalaitoksen johtajalle: ”Yksi asia on minulle selvillä ja se on, ettemme elä täällä oikeuden vaan mielivallan alaisina” (s. 134). Aihepiiristä syntyi myös tutkimusapulaisena toimineen Vilma Lempiäisen pro gradu -tutkielma Helsingin yliopistoon.

Kristillissosiaalinen työ laajeni sotien välisenä aikana. Diakonissalaitoksen kehitysvammatyön Paaskoski asettaa eurooppalaiseen rotuhygieeniseen kontekstiin. Sisar Aino Miettinen tutustui 1920-luvulla laajasti pohjoismaisiin ja saksalaisiin laitoksiin ja kirjoitti etenkin tanskalaisten eristyslaitosten tavoitteista myönteiseen sävyyn. Matkat antoivat konkreettisia vinkkejä kehitysvammaisten kategorisoinnista ja toiminnan kehittämisestä. Rinnekodin ylilääkäri puolestaan kannatti sterilisaatiota yhteiskuntaa suojelevana lääketieteellisenä menetelmänä. Laitos oli eurooppalaisen lääketieteen ajan hermolla. Toisaalta siellä myös tiedettiin, että diakoniatyö oli joutunut ahdinkoon kansallissosialistisessa Saksassa.

Toinen maailmansota oli jälleen diakonissalaitosta ravisteleva kokemus, jota Paaskoski erittelee hyvin. Diakonissoja tarvittiin sotasairaanhoidossa ja uudet olosuhteet kyseenalaistivat joitakin sisarkodin periaatteita. Nuorille sisarille sodasta tuli avainkokemus, joka yhdisti heitä sotasairaanhoidon yhteisöön ja sai heidät reagoimaan sisaryhteisön normeja vastaan. Osa erosi diakonissalaitoksesta, osa vaati vapaampaa ja itsenäisempää asemaa sisaryhteisön piirissä. Sisarkotijärjestelmä lakautettiin 1959.

Paaskoski sekä periodisoi diakoniatyötä että kritisoi vakiintuneita aikakausijakoja. Lisäksi hän käsittelee hyvinvointivaltion rakentamisen, 1990-luvun laman ja hyvinvointivaltion kriisin haasteita diakoniatyölle. Laitosdiakonian ja seurakuntadiakonian periodisoinneissa korostuu tutkimuskohteen, Helsingin diakonissalaitoksen, näkökulma, mutta monissa muissa kohdissa tutkimus kurottaa onnistuneesti paljon perinteistä tilaustyötä pitemmälle. *Ihmisen arvo* on ehdottomasti lukemisen arvoinen teos.

Pirjo Markkola

Ohjeita kirjoittajille

Diakonian tutkimus ottaa vastaan artikkeleita ja erilaisia diakonian tutkimukseen liittyviä kirjoituksia. Toimitukselle voi lähettää myös uutisia ja tiedotteita. Tekstit lähetetään Diakonian tutkimus -aikakauskirjaan sähköisen julkaisualueen kautta osoitteessa <http://journal.fi/dt>, jonka käyttämiseen löytyvät ohjeet osoitteesta <http://dts.fi/aikakauskirja>. Diakonian tutkimus ei ennalta sitoudu julkaisemaan mitään aineistoa, ei edes tilattua. Julkaistuihin kirjoituksiin ei makseta tekijänpalkkioita. Kirjoittajien tulee liittää tekstinsä mukaan erillinen tiedosto, joka sisältää seuraavat kirjoittajatiedot: nimi, oppiarvo, ammatti, työpaikka ja yhteystiedot.

Tutkimusartikkelit ovat tutkimukseen perustuvia kirjoituksia. Niissä ilmaistaan selkeästi selvittävät tutkimuskysymykset, tutkimuksen lähteaineisto sekä käytetty tutkimuskirjallisuus. Toimitus pyytää niistä referee-käytännön mukaisesti asiantuntija-arviot, joiden perusteella toimitus päättää tarvittavista korjauksista ja artikkelin julkaisemisesta. Artikkelikäsi kirjoitus ei saa sisältää kirjoittajan henkilöllisyyden paljastavia tietoja. Käsi kirjoitukseen on liitettävä noin sadan sanan mittaiset suomen- ja englanninkieliset tiivistelmät tekstistä. Englanninkielinen tiivistelmä tulee tarkistuttaa kielentarkistajalla ennen artikkelin tarjoamista. Tutkimusartikkelin laajuus on korkeintaan 40000 merkkiä (sisältäen välilyönit ja kirjallisuusluettelon). Laajemmista artikkeleista on neuvoteltava toimituksen kanssa erikseen.

Kirjoituksia on paikka esseille, katsauksille, hiljaisen tiedon ja uusien näköalojen esittelyyn. Kirjoituksissa voi olla viitteitä tutkimuskirjallisuuteen, mutta se ei ole julkaisemisen edellytys. Kirjoitusten merkittävä on korkeintaan 10000 merkkiä, ellei toimituksen kanssa toisin sovita.

Kirja-arvostelut arvioivat ja esittelevät uusia kotimaisia ja kansainvälisiä julkaisuja. Mukaan liitetään kirja-arvostelun otsikko sekä kirjan/kirjojen osalta kirjoittajan nimi, kirjan nimi, kustannuspaikka, kustantaja, julkaisuvuosi sekä sivumäärä. Laajuus lyhyissä esittelyissä on enintään 1500 merkkiä ja laajemmassa kirja-analysissä enintään 8000 merkkiä.

Kirjoitusohjeet

Tekstit lähetetään doc- tai docx-muodossa. Tekstin vasen laita on suora ilman sisennyksiä, teksti on tavuttamatta ja oikea laita tasaamaton. Kappaleet ilmaistaan rivinvaihdoilla ja tyhjällä rivivälillä. Otsikot ovat omilla riveillään. Älä käytä tyyliasetuksia. Jos tekstisi on referee-arvioon etenevä artikkeli, kirjoita se siten, ettei henkilöllisyytesi paljastu. Älä esimerkiksi sisällytä kirjoittajatietoja siihen tiedostoon, jonka on tarkoitus edetä arviointiin.

Viitteiden sekä kirjallisuus- ja lähdeluettelon tyylinä on APA 6 (American Psychological Association 6th edition) Suomen oloihin sovellettu. Kirjallisuusviitteet esitetään tekstissä siten, että sulkeisiin merkitään tekijän nimi ja julkaisuvuosi sekä tarvittaessa viittaus sivunumeroon seuraavasti: (Niemälä, 2015:12, 120–122). Mikäli viitataan useampaan lähteeseen, merkitään ne vanhimpaan uusia. Jos viitteen tekijöitä on kaksi, merkitään molempien sukunimet (Malkavaara & Ryökäs, 2015:114–115) ja jos useampia, vain ensimmäinen sukunimi ja ym. (Kääriäinen ym., 2009). Jos viitteen tekijä on yhteisö, merkitään yhteisön nimi ja painovuosi (Kirkkohallitus, 2009). Viitattaessa useampaan teokseen viitteet erotetaan toisistaan puolipisteellä (Ikonen, 2015; Kääriäinen ym., 2009). Alaviitteitä tulee käyttää vain erityisestä syystä. Taulukot ja kuvat kirjoitetaan erillisille sivuille kirjallisuuden jälkeen. Tekstiin on kuitenkin merkittävä selvästi taulukon ja kuvion ehdotettu paikka. Dataan pohjautuvat diagrammit lähetetään Excel-muotoisina.

Lähteet merkitään kirjallisuus- ja lähdeluetteloon ensimmäisten tekijöiden sukunimen mukaan aakkosjärjestyksessä sisältäen seuraavat tiedot: tekijän sukunimi ja etunimen ensimmäinen kirjain, julkaisuvuosi, teoksen nimi kursiivilla, kustannuspaikka ja kustantaja. Esimerkiksi: Ikonen, T. (2015). *Kirkko muukalaisen asialla: Kansainvälinen diakonia Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hiippakunta- ja keskuhallinnossa 1993–2004*. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. Kokoomateoksen osat merkitään kirjallisuus- ja lähdeluetteloon seuraavasti: Malkavaara, M. (2002). Nälkä ja köyhyys kirkon asiaksi. Näkökulmia laman ja markkinakilpailun aikaan. – V. Mäkinen (toim.), *Lasaruksesta leipäjonoihin. Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Jyväskylä: Atena, 283–312. Aikakauslehtiartikkelit merkitään seuraavasti: Kleiven, T. (2015). Empirical diaconal research and normativity: A discussion about methodology in diacocial science illustrated by the term 'phronesis' and the understanding of power. *Diaconia. Journal for the Study of Christian Social Practice*, 6(1), 43–60. Internetlähteiden merkinnässä noudatetaan seuraavaa tapaa: Mäkinen, V. (2015). Pääkirjoitus: Köyhyys, syrjäytyminen ja huono-osaisuus. *Teologia.fi*, (3). <https://www.teologia.fi/component/content/article?id=1265:paekirjoitus-koehyys-syrjaeytyminen-ja-huono-osaisuus> – Viitattu 18.12.2015.

Pääkirjoitus

Marjaana Seppänen

Artikkelit

Mari Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä

Uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suomalaisessa
mielenterveystyössä

Anna Sofia Salonen Ruoka-avun institutionalisoituminen ja
uskonnon paikka: Suomen ja Kanadan vertailua

Elisa Uusimäki Hyveet ja käytännöllinen viisaus
Sananlaskujen kirjassa

Kirjoitukset

Matti-Pekka Virtaniemi ALSiin sairastuneen
eksistentiaalinen prosessi

Martti Ajo Sigfrid Sirenus – sekularisaation tulkki

Annasara Toivanen Kirkon köyhäinhoidollinen rooli
1800-luvun loppupuolella

Briitta Koskiaho Antibioottiresistenssi – monitahoinen
mutta uhkaava ongelma vaatii uudenlaista
kumppanuusajattelua

Esko Ryökäs Palvelija – diakoni

Kirjallisuus

Jyrki Paaskoski: Ihmisen arvo. Helsingin diakonissalaitos
150 vuotta (Pirjo Markkola)

Diakonian tutkimus

e-julkaisuna osoitteessa
www.dts.fi