



Diakonian tutkimus

Journal for the Study of
Diaconia

DTS | Diakonian
tutkimuksen seura

Diakonian tutkimus -aikakauskirjan toimitus

Päätoimittajat/Editors

Professori, sosiaalipolitiikka

Heikki Hiilamo

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

Toimitussihteeri / Editorial Assistant

TT

Suvi-Maria Saarelainen

suvi.saarelainen@helsinki.fi

Toimittajat / Editorial Team

TT, AmO

Tiina Ikonen

tiina.ikonen@diak.fi, puhelin 040 509 6413

Professori, sosiaalityö

Marjaana Seppänen

marjaana.seppanen@helsinki.fi, puhelin 050 448 9118

TT

Anna Sofia Salonen

anna.salonen@uta.fi

Taitto/Layout: Tmi Sivupolku

ISSN 1796-5675



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

SISÄLLYS

Abstracts 3

Pääkirjoitus

Anni Tsokkinen Vaiettu ja vaikuttava sukupuoli..... 5

Artikkelit

✚ **Mari Stenlund** Kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta 7

✚ **Serafim Seppälä** Diakonissojen historia, rooli ja tulevaisuus Armenian apostolisessa kirkossa 34

✚ **Esko Ryökäs & Anssi Voitila** Vankien vankina – yhden diakonissatehtävän suomalainen tulkintahistoria 60

Kirjoitukset

Päivi Thitz Opinnäytetyöt diakonian tutkimuksen ja kehittämisen välineenä 76

Ulla Siirto Yhdessä elämisentaito: Jäähyväisluento Diakonia-ammattikorkeakoulussa 31.8.2018 90

Juha Itkonen Kun vauvaonni vaihtuu kuolemansuruun: Lectio Praecursoria Helsingin yliopistossa 21.9.2018 99

Kirjallisuus

Latvus, Kari: Diaconia as Care for the Poor? Critical Perspectives on the Development of Caritative Diaconia. (Tuula Tynjä). 107

Diakonian tutkimus 2/2018 kirjoittajat

Anni Tsokkinen
FT, kouluttaja, valmentaja
atsokkinen@outlook.com

Mari Stenlund
TT
anna.mari.stenlund@gmail.com

Serafim Seppälä
FT, Systemaattisen teologian ja
patriistiikan professori
Itä-Suomen yliopisto
serafim.seppala@uef.fi

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

Anssi Voitila
Dos., TT, yliopistonlehtori
Itä-Suomen yliopisto
anssi.voitila@uef.fi

Päivi Thitz
YTT, lehtori
Diakonia-ammattikorkeakoulu
paivi.thitz@diak.fi

Ulla Siirto
YTT, asiantuntija
Kirkkohallitus
ulla.siirto@evl.fi

Juha Itkonen
TT
juha.itkonen71@icloud.com

Tuula Tynjä
TT
tuula.tynja@gmail.com

ABSTRACTS

MARI STENLUND

This article explores Christian psychotherapy and Christian counselling from the viewpoint of the therapy customer's freedom of religion and right to mental health. Research question is what kinds of risks and opportunities religious based Christian psychotherapy and Christian counselling provide for therapy customers' rights. The research method is an experience-based conceptual analysis, which was used in order to analyse material concerning Christian psychotherapy and Christian counselling. Risks in Christian psychotherapy and Christian counselling are, for example, spiritual abuse and ignoring the customers' mental health problems. However, it is also possible that Christian psychotherapy and Christian counselling strengthen the right to mental health and freedom of religion of those who seek help based on suppositions of Evangelical Christianity. In these cases Christian psychotherapy and Christian counselling might strengthen the positive relationship between the customer and the therapist and support the intrinsic religious orientation of the customer. The freedom of religion and the right to mental health invoke challenges to examine the effectiveness and suitability of Christian psychotherapy and Christian counselling.

SERAFIM SEPPÄLÄ

The tradition of ordained deaconesses has survived in the Armenian Apostolic Church up to our times. The existing documentation of the phenomenon covers mainly the periods from the ninth to fourteenth centuries and from the seventeenth century onwards. Practically all the known cases of ordained deaconesses have been nuns, many of them having functioned as teachers, principally among women, some also outside the monasteries. Recently, however, two Armenian bishops have ordained two young lay women as deaconesses in Argentina (2002) and Iran (2017) in order to serve in parishes, and the Church is facing the decision whether this should become a new norm or are these cases to remain exceptions.

ESKO RYÖKÄS & ANSSI VOITILA

In the Finnish debate on diaconate, the visit to the prisoners and taking care of them have been considered the duty of deacons and deaconesses. This is justified by the lead of the early church. The analysis of the textual evidence of the early church, however, reveals that the expressions in these texts, used as evidence in the relevant Finnish scholarly literature, are either obscure or based on outdated text editions. As a consequence, it is not justified to refer to the texts of the early Church, describing the taking care of prisoners as the most characteristic work to the deacons and the deaconesses.

Vaiettu ja vaikuttava sukupuoli

Sukupuoli on hankala – seksuaalisuuden jälkeen ehkä vaikein – puheenaihe kirkossa. Sen sulkeminen näkö- ja ajattelukentän ulkopuolelle tuntuu kuitenkin #metoo-liikkeen aikakaudella mahdottomalta. Tämän aamun sanomalehti kertoi Yhdysvaltoja jakavasta sukupuolten sodasta, Piilaakson yritysten arkea leimaavasta epätasa-arvosta sekä Espoon hiippakunnan piispanvaalin ”liberaali nainen vai konservatiivinen mies” -asetelmasta.

Keskustelu sukupuolesta ei kirkossa pysähdy enää piispanvaaleihin. Ajankohtainen esimerkki tästä oli lokakuuisessa Helsingissä järjestetty (ja kaikille kiinnostuneille striimattu) seminaari *Naiset kirkon johtajina*. Yksi tapahtuman kolmesta järjestäjästä totesi seminaarin syntyneen havainnosta, että ”tasa-arvo ei ole totta kirkossa”.

Sukupuolten välisen tasa-arvon tilaan voi tutustua kirkon työntekijätilastojen äärellä. Niissä tarkentuu kuva seurakuntien johdon miesvaltaisuudesta: vain 20 %:lla kirkkoherra-tittelin käyttäjistä on *täysin* pätevä syy pitää sitä harhaan johtavana. Itselleni yllättävin tilastotieto kuitenkin on, että papistoa lukuun ottamatta kirkon kaikki henkilöstöryhmät ovat naisenemmistöisiä.

Diakoniatyön naisvaltaisuus ei taatusti yllätä ketään, mutta sitä määrittävä luku 92 % on mielestäni pysäyttävä. Se ponnauttaa väistämättä esiin kysymyksen: kuinka diakoniatyötä koskevassa tutkimuksessa ja keskustelussa voitaisiin sivuuttaa kysymys sukupuolesta?

Professori Pirjo Markkolan tutkimus suomalaisen diakoniatyön uranuurtajanaisista on paitsi sisällöltään myös teoreettiselta lähestymistavaltaan kiinnostava. Markkola painottaa, ettei sukupuolta tule nähdä ainoastaan yksilöihin liitettävänä määreenä tai ominaisuutena. Tämän ohella sukupuol-

li hahmottuu yhdeksi sosiaalisen valtajärjestelmän rakenteeksi, joka asettaa miehet ja naiset eri asemiin yhteiskunnassa ja kirkossa. Muita yksilöiden paikanmäärittelijöitä ovat muun muassa yhteiskuntaluokka, etnisyys ja seksuaalisen suuntautuminen.

Sukupuolten välisen sodan syytyminen tuskin uhkaa kirkkoa. Sen tulevaisuuden ja uskottavuuden kannalta on kuitenkin huolestuttavaa, jos tosiinsa nivoutuvia sukupuolen ja vallan kysymyksiä pidetään vähäpätöisinä. Teologisen koulutuksen ja miespuolisuuden yhdistelmä näyttää edelleen takaavan varmimmin pääsyn kirkon hierarkian parhaille paikoille. Myös diakonaattia koskevassa keskustelussa painavinta sanaa käyttävät ne, jotka ovat harjaantuneet oikeaoppisen teologian toistamisen taidossa.

Diakoniabarometrin viimeisen avokysymyksen sanoja lainaten ajattelen, että meiltä on jäänyt kirkossa paljon ”tärkeää kysymättä”. Hehkuuko diakoniatyön brändi muualla kuin juhlapuheissa? Miten diakonian ja muiden naisvaltaisten alojen arvostus näkyy silloin, kun päätetään vähenevien (henkilöstö)resurssien jakamisesta?

Lienee itsestäänselvyys todeta, etteivät kysymykset sukupuolesta ja tasa-arvosta rajoitu vain naisiksi ja miehiksi määrittäviin. Tällä hetkellä kirkko profiloituu heteronormatiivisen kansan kirkoksi, jonka saleissa kaikuvat yhtäaikaisesti tervetuloa- ja mene pois -huudot. Keiden ääniä kirkko kuuntelee?

Mitä tapahtuisi, jos kirkon herrojen oppiin tukeutuva moraalinen ylemmyys sulaisi pois? Jos hymähtely demokratian ja tasavertaisuuden ihanteille lakkaisi ja alkaisi köyhiä kaikin keinoin puolustavan kirkon rakennus.

Kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta

Tiivistelmä

Tässä artikkelissa selvitetään kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa terapia-asiakkaan uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta. Tutkimuskysymyksenä on, millaisia riskejä ja mahdollisuuksia uskonnollisista lähtökohdista tehtävään kristilliseen psykoterapiaan ja sielunhoitoterapiaan liittyy asiakkaan edellä mainittujen oikeuksien toteutumisen kannalta. Tutkimusmetodina on kokemuserustainen käsitteanalyysi, jolla analysoitiin kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa käsittelevää aineistoa. Kristilliseen psykoterapiaan ja sielunhoitoterapiaan liittyviä riskejä ovat esimerkiksi hengellinen väkivalta ja mielenterveysongelmien sivuuttaminen. On kuitenkin mahdollista, että kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia vahvistavat terapiaa etsivien oikeutta mielenterveyteen ja uskonnonvapauteen sellaisilla henkilöillä, jotka toivovat saavansa apua evankelikaalisesta kristillisestä taustaotuksesta käsin. Näissä tilanteissa kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia saattavat vahvistaa myönteistä asiakas–terapeutti-suhdetta ja tukea asiakkaiden sisäistä uskonnollista orientaatiota. Uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien kannalta tulisikin selvittää kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian vaikuttavuutta ja soveltuvuutta.

Johdanto

Tutkimuksen lähtökohdat

Osa psykoterapeutteja tai muuta terapeuttia¹ etsivistä ihmisistä toivoo, että heidän auttajallaan on sama uskonnollinen vakaumus kuin heillä itsellään ja että terapiassa voisi saada myös uskonnollista tukea. Terapeuttia etsivät ihmiset saattavatkin tiedustella mahdollisen auttajansa uskonnollista vakaumusta tai olla kiinnostuneita sellaisesta terapiasta, jossa sitoudutaan uskonnollisiin lähtökohtiin.

Eri ihmisten kanssa käymieni keskustelujen ja omien kokemusteni perusteella näyttää siltä, että terapeutin vakaumuksen ja uskonnollisen lähtökohdan tärkeyttä perustellaan erilaisin syin. Joillakin terapeuttia etsivillä uskonnolliset pohdinnat kietoutuvat heidän mielenterveysongelmiinsa siten, ettei hengellistä ja psyykkistä kasvua voida erottaa toisistaan. Osa toivoo kasvunsa tueksi terapia-avun lisäksi yhteistä rukousta tai muita uskonnollisia menetelmiä. Toiset toivovat ohjausta sisäisesti mahdollisimman johdonmukaisen maailmankuvan rakentumisessa. Jotkut kokevat, että terapeutti, jolla on sama vakaumus, ymmärtää oman käyttäytymisen ja ajatusrakennelmien lähtökohdat, maailmankuvan ja ihmiskäsityksen paremmin kuin sellainen auttaja, joka tarkkailee tätä kaikkea ulkoapäin. Osa yksinkertaisesti luottaa enemmän terapeuttiin, jolla on hänen kanssaan sama vakaumus. Jotkut uskovat, että Jumala toimii vahvemmin terapiassa, jota tarjoaa auttaja, jolla on uskonnollinen vakaumus. On niitäkin, jotka pelkäävät uskonsa menettämistä, jos terapeutti ei ole sitä omalla ohjauksellaan tukemassa.

Uskonnon merkitys ja uskonnollisten välineiden käyttö terapiassa sekä terapeutin uskonnollinen vakaumus ovat kiistanalaisia aiheita. Esimerkiksi psykoanalyttisessä perinteessä on ollut itsestään selvää, ettei psykoterapia voi olla uskonnollisiin lähtökohtiin sidottua. Osa psykoterapeuteista on myös sitä mieltä, että uskonto häiritsee terapeutista työskentelyä. Tuohimetsän (2012:229–230) mukaan terapeutin vastaanotolla puhutaan ”etupäässä maanpäällisistä kysymyksistä ja elämän vaikeuksista”, joiden käsittelyä asiakkaan uskonnollinen vakaumus saattaa vaikeuttaa.² Psykoanalyttisesti suuntautuneeseen terapiaan sisältyvän abstinenssiperiaatteen mukaan psykoterapeutin tulee pidättäytyä ilmaisemasta asiakkaalle uskonnollisia käsityksiään, jotta terapiasuhteessa voitaisiin keskittyä asiakkaan toiveisiin, tarpeisiin ja haluihin kuitenkin ylitydyttämättä niitä. (Ks. Sievers, 2016:17–18.) Viime vuosina

on kannettu huolta myös vaihtoehtohoitojen riskeistä erityisesti mielenterveyskuntoutujien kohdalla. (Ks. Sosiaali- ja terveysministeriö, 2009.) Esimerkiksi kristillisestä sielunhoitoterapiasta on käyty kriittistä keskustelua kysymällä, laiminlyödäänkö asiakkaan avuntarve hengellistämällä mielenterveysongelmia ja tarjoamalla avuksi rukousta. Lähinnä kiistaa on ollut pastoraalipsykologiseen suuntaukseen perustuvan evankelis-luterilaisen kirkon sielunhoidon ja evankelikaaliseen teologiaan perustuvan sielunhoitoterapian välillä. (Ks. Stenlund, 2017.)

Kysymystä uskonnon ja (psyko)terapian välisestä suhteesta on syytä lähestyä myös tarkastelemalla, mitä oikeuksia on sellaisella terapia-asiakkaalla, joka toivoo löytävänsä uskonnollisiin taustaoletuksiin perustuvaa terapiaa ja terapeutin, jolla on hänen kanssaan sama vakaumus. Millaista apua hänen oikeutensa mielenterveyteen edellyttää? Missä määrin terapia-asiakkaan toive uskonnollisesti sitoutuneen terapian saamiseen kumpuaa hänen ”keskenkasvuudesta” tai mielenterveyden ongelmistaan ja missä määrin on syytä kunnioittaa hänen ymmärrystään omasta avuntarpeestaan? Entä miten hänen uskonnonvapautensa terapiassa toteutuu? Tarkoittaako terapia-asiakkaan uskonnonvapauden kunnioittaminen sitä, että asiakkaan uskonnollisuuteen ei puututa, vaan sen ”annetaan olla”? Vai peräti sitä, että toivotaan asiakkaan terapian avulla vapautuvan uskonnosta tai ainakin pääsevän sen yläpuolelle ”järjen käytöllään” (vrt. Tuohimetsä, 2012:229–230)? Vai voisiko uskonnonvapauden kunnioittaminen tarkoittaa terapiasuhteessa myös sitä, että asiakas saa ohjausta ja tukea uskonnolliseen tai hengelliseen kasvuunsa?

Tutkimustehtävä

Tässä artikkelissa selvitetään kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa terapia-asiakkaan uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta. Tutkimuskysymyksenä on, millaisia riskejä ja mahdollisuuksia uskonnollisista lähtökohdista tehtävään kristilliseen psykoterapiaan ja sielunhoitoterapiaan liittyy asiakkaan edellä mainittujen oikeuksien toteutumisen kannalta.

Tutkimuskysymykseen vastataan selvittämällä kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian riskejä ja mahdollisuuksia, kun otetaan huomioon, että a) mielenterveyskuntoutujia pidetään vaihtoehtohoitojen kannalta riskiryhmänä sekä tarkastelemalla b) rukouksen ja toivon merkitystä, c) Raamatun aukto-

riteettia ja asiakkaan valmiuksia valintoihin, d) asiakkaan valmiuksia omien sisäisten ratkaisujen tekemiseen, e) terapeutin ja asiakkaan välisen suhteen merkitystä, f) uskonnollisista lähtökohdista tarjottavan terapian mahdollisesti antamaa tukea asiakkaan sisäiselle uskonnolliselle orientaatiolle ja g) asiakkaan valmiuksia sielunhoitoterapian ja kristillisen sielunhoitoterapian valintaan.

Tutkimuksen aineisto

Tutkimuksen aineisto on valikoitunut tutkimuskysymyksen ohjaamana³ siten, että on ollut mahdollista hahmottaa, millaisia riskejä ja mahdollisuuksia kristilliseen psykoterapiaan ja sielunhoitoterapiaan asiakkaan mielenterveyttä ja uskonnonvapautta koskevien oikeuksien kannalta liittyy. Tutkimuksen pääasiallisena aineistona on kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa koskevaa kirjallista materiaalia, joka sisältää näitä terapiamuotoja kehittävien tahojen omia julkaisuja sekä näitä terapiamuotoja kritisoivaa tai niitä tutkivaa aineistoa. Aineisto koostuu internetsivuista, lehtijutuista, konferenssijulkaisujen artikkeleista ja kirjallisuudesta. Erityistä huomiota on kiinnitetty eettisiin ohjeisiin, joihin Christian Counsellors Finlandin (Suomen ACC) akkreditoimat kristilliset psykoterapeutit ja sielunhoitoterapeutit ovat sitoutuneet.

Koska kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian teoreettinen tausta, rakenteet ja eettiset lähtökohdat ovat päivittyneet ja täsmentyneet viime vuosien kuluessa, on aineisto rajattu 2010-luvulla julkaistuun materiaaliin. Aineistoa on täydennetty sähköpostitse kerätyllä haastatteluaineistolla, jolla on pyritty saamaan Suomen ACC:lta ja Suomen sielunhoitoterapeutit ry:lta vastauksia muun analysoidun materiaalin herättämiin täsmällisiin kysymyksiin. Lisäksi tutkimuskysymykseen vastaaminen on edellyttänyt sellaisen tutkimuksen ja keskustelun hyödyntämistä, joka käsittelee psykoterapiaa, uskonnon ja mielenterveyden välistä suhdetta sekä ihmisoikeuksia.

Tutkimusmetodi

Tutkimusmetodinä on kokemusperustainen käsiteanalyysi (ks. Stenlund, 2018), joka on viime vuosina kehittämäni filosofinen tutkimusmetodi ja jonka toteuttamisessa kokemusasiantuntijat ovat mukana kanssatutkijoina. Mielenterveyttä koskevien aiheiden tutkimuksessa on pidetty enenevissä määrin tärkeänä, että mielenterveyden kokemusasiantuntijat osallistuvat tutkimuksen

tekoon eivätkä ole pelkästään sen kohteita. Kokemusasiantuntijoiden osallistamisella pyritään purkamaan sosiaali- ja terveyspalvelujen käyttäjien kannalta vahingollisia valta-asetelmia ja voimaannuttamaan heitä tiedon tuottajina. (Beresford & Salo, 2008; Faulkner, 2009 13–15; Hopper & Lincoln, 2009; Stenlund, 2018.)⁴ Kokemusasiantuntijuuden käyttö on tässä tutkimuksessa mielekästä sikäli, että terapia-asiakkaiden kokemukset ja näkemykset eivät ole juurikaan tulleet aiemmin kuulluksi, kun kristillisestä psykoterapiasta ja sielunhoitoterapiasta on käyty keskustelua. Olen itse kuitenkin artikkelin kirjoittajana ja niin sanottuna traditionaalisenä tutkijana valinnut tutkimusaiheen ja muotoillut tutkimuskysymyksen.

Kokemuserustaisuus on toteutunut tässä artikkelissa verkostomallin (ks. Stenlund, 2018) mukaisesti siten, että filosofisella käsitteanalyysillä tekemääni analyysiin on antanut palautetta viisi mieloikeudet.net-verkostoon kuulunutta ihmistä sekä yksi verkoston ulkopuolinen kokemusasiantuntija. Kaikilla kokemusasiantuntijoilla on omakohtaista kokemusta psykoterapian, sielunhoidon, sielunhoitoterapian ja/tai kristillisen psykoterapian saamisesta ja he kokevat uskonnon merkittäväksi asiaksi elämässään. Kommentoijana on toiminut Marjut Häkkinen sekä viisi muuta kokemusasiantuntijaa, jotka eivät halunneet nimeään julkisuuteen.

Tutkimusprosessiin osallistuneet kokemusasiantuntijat ovat kommentoineet keskeneräisiä artikkeliluonnoksia kirjallisesti tai keskustellen siinä vaiheessa, kun analyysi oli pääpiirteittäin jo tehty. Olen ottanut heidän painotuksiaan huomioon artikkelin viimeistelyvaiheessa ja johtopäätösten tekemisessä. Kokemusasiantuntijoiden avulla käsitykset syventyivät muun muassa siitä, miksi kristilliseen psykoterapiaan ja/tai sielunhoitoterapiaan hakeudutaan, mikä merkitys näillä terapiasuhteilla on ollut, kuka ylipäätään pääsee terapia-avun piiriin ja mikä analysoiduissa aineistoissa herättää kysymyksiä, pohdintoja ja vastarintaa.

Komentointikierroksia on ollut kaksi. Ensimmäinen kommentointikierros ajoittui vuoden 2016 loppuun, jolloin viimeistelin artikkelin ensimmäistä versiota. Tuolloin artikkelissa keskityttiin ainoastaan sielunhoitoterapian tarkasteluun. Toinen kommentointikierros ajoittui loppuvuoteen 2017, jolloin olin rajannut artikkelikäsitteilykirjoituksen uudelleen aiemmin saamieni referee-arvioiden pohjalta. Olen maksanut kokemusasiantuntijoille kommentoinnista palkkiot lukuun ottamatta kahta kokemusasiantuntijaa, jotka kieltäytyivät palkkioiden vastaanottamisesta.

Kokemusasiantuntijuuden pohjalta nousseet huomiot ovat kietoutuneet tutkimusprosessissa käsiteanalyysiin siten, ettei niitä voida selkeästi erottaa toisistaan. Tällainen kietoutuminen johtuu siitä, että olen kehittänyt ja muokannut artikkelikäsitteistä kokemusasiantuntijoilta saamieni kommenttien ja heidän kanssaan käymieni keskustelujen pohjalta useaan otteeseen sekä siitä, että olen itse artikkelin kirjoittajana sekä traditionaalinen tutkija että kokemusasiantuntija. Minulla on omakohtaista kokemusta niin psykoterapian kuin hengellisen ohjauksenkin saamisesta sekä myös sellaisen avun vastaanottamisesta, jonka tarjoajalla on ollut sielunhoitoterapeuttinen koulutus.

Kokemusasiantuntijuuden kietoutuminen analyysiin on osa kokemuspästäisen käsiteanalyysin luonnetta, jossa tunnustetaan ja tunnustetaan tulkinnan merkitys analyysiprosessissa sekä analyysin kytkeytyminen normatiivisiin päämääriin (ks. Stenlund, 2018). Osa artikkelissa esitettävistä pohdinnoista ja kysymyksistä perustuu kuitenkin siinä määrin omaan kokemusasiantuntijuuteeni tai artikkelia kommentoineiden kokemusasiantuntijoiden erityiseen kokemustietoon, että kokemusasiantuntijuuden merkitys pohdintojen muotoutumisessa mainitaan erikseen (ks. taulukko 1).

Kokemusasiantuntija	Kokemusta (tavallisesta) psykoterapiasta	Kokemusta sielunhoidosta ja/ tai kristillisestä hengellisestä ohjauksesta	Kokemusta sielunhoitoterapiasta	Kokemusta kristillisestä psykoterapiasta (ei ACC:n akkreditoimasta)
1. Kommentoi versiota 1	x			
2. Kommentoi versiota 1	x	x		
3. Kommentoi versiota 1 ja 2	x	x		
4. Kommentoi versiota 1 ja 2	x	x		
5. Kommentoi versiota 1 ja 2		x		x
6. Kommentoi versiota 2	x		x	
Kirjoittaja	x	x	x	

Taulukko 1.

Asiakkaan oikeudet kristillisessä psykoterapiassa ja sielunhoitoterapiassa

Uskonnonvapaus ja oikeus mielenterveyteen

Kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa tarkastellaan tässä artikkelissa uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta. Sekä uskonnonvapaus että oikeus mielenterveyteen ovat ihmisoikeuksia, jotka on määritelty kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa ja jotka turvataan myös Suomen perustuslaissa. Uskonnonvapaus turvaa uskonnollisen vakauksen valitsemista, uskonnollisen vakaumuksen mukaan elämistä ja suojaa ihmisiä uskonnon harjoittamiselta silloin, kun se on heidän omantuntonsa vastaista. Jokaisella on YK:n ihmisoikeussopimusten mukaan myös oikeus korkeimpaan saavutettavissa olevaan mielenterveyteen, ja tämä oikeus esimerkiksi velvoittaa valtiot luomaan sellaiset olosuhteet, joissa ihmiset voivat saada apua mielenterveydenongelmiinsa. Suomen perustuslain mukaan julkisen vallan on turvattava jokaiselle riittävät terveyspalvelut ja edistettävä väestön terveyttä. (ICCPR, 1966:artikla 18; ICESCR, 1966:artikla 12; Suomen perustuslaki, 11.6.1999/731:11§, 19§.) Kelan tukema psykoterapia voidaan nähdä yhdeksi tavaksi, jolla valtio tukee niiden kansalaisten oikeutta mielenterveyteen, joiden opiskelu- ja työkykyä psykoterapia edistää. (Ks. Kela:Kuntoutuspsykoterapia.)

Ei kuitenkaan ole itsestään selvää, mitä uskonnonvapaus ja oikeus mielenterveyteen ihmisoikeuksina suojaavat ja turvaavat ja miten ne arvotetaan suhteessa toisiinsa erilaisissa ristiriitatilanteissa. Tässä artikkelissa uskonnonvapaus ja oikeus mielenterveyteen ymmärretään valmiusteorian (capabilities approach) näkökulmasta oikeuksina, jotka kytkeytyvät toisiinsa monin eri tavoin ja joiden välillä ei pohjimmiltaan ole ristiriitaa. Valmiusteoriaa ovat kehittäneet muun muassa Martha Nussbaum ja Amartya Sen, jotka ovat korostaneet vapauden tarkoittavan pohjimmiltaan ihmisten erilaisia kykyjä ja mahdollisuuksia. Näiden valmiuksiensa avulla ihmiset voivat elää sellaista elämää, jota arvostavat, ja tehdä olemistaan ja tekemistään koskevia valintoja. (Nussbaum, 2011:X, 18–19, 24–26; Sen, 2000:9–10; Sen, 2009:235.) Kun uskonnonvapautta ja oikeutta mielenterveyteen tarkastellaan valmiusteorian kannalta, molempien oikeuksien voidaan katsoa suojaavan erityisesti yksilön ajatteluun ja uskomiseen liittyviä valmiuksia, jotka omalta osaltaan mahdollistavat ihmisarvon edellyttämän elämän toteutumisen ja valintojen tekemisen. (Ks. Stenlund, 2016.)

Kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia

Kristillisellä psykoterapialla ja sielunhoitoterapialla tarkoitetaan tässä artikkelissa ensisijaisesti sellaisia terapiatyön muotoja, jotka täyttävät Suomen ACC:n näille työmuodoille asettamat kriteerit (ks. Suomen ACC:Akkreditointi). Suomen ACC on kristittyjä terapeutteja ja sielunhoitoterapeutteja kokoava kattojärjestö, jossa on jäseninä niin yhdistyksiä kuin yksittäisiä ihmisiäkin.

Suomen ACC voi hakemuksesta akkreditoida kristillisen psykoterapi-an harjoittajaksi henkilön, jolla on Valviran myöntämä psykoterapeutti-nimikkeen käyttöoikeus (tai jolla on todistus riittävän pitkästä psykoterapeuttikoulutuksesta tai EU:n hyväksymä psykoterapeuttikoulutus) 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.) On kuitenkin huomattava, että ACC:n akkreditoimia kristillisiä psykoterapeutteja on vähän (kesällä 2018 viisi), ja luultavasti vain murto-osalla ACC:n listaamista kristillisistä taustaoletuksista käsin toimivilla psykoterapeuteilla on ACC:n akkreditointi. Esimerkiksi tätä artikkelia kommentoinut kokemusasiantuntija, jonka psykoterapeutti toimii kristillisistä taustaoletuksista käsin ja jonka tarjoamasta psykoterapiasta asiakas saa Kela-korvauksen, ei ole ACC:n akkreditoimien kristillisten psykoterapeuttien listalla.

Suomen ACC:n akkreditoimilla sielunhoitoterapeuteilla on pohjakoulutuksen lisäksi sielunhoitoterapeutin koulutus, joka sisältää vähintään 300 tuntia teoriaa, 150 tuntia työnohjattua yksilöasiakastyötä sekä 40 tuntia omaa sielunhoitoterapiaa. Sielunhoitoterapia on käynyt viime vuosien kuluessa läpi ammatillistumisprosessia, minkä johdosta on syntynyt psykoterapian ja kristillisen sielunhoidon välimaastossa toimiva ammattiavun tarjoajien ryhmä. Sielunhoitoterapeutit eivät kuitenkaan ole psykoterapeutteja tai käyneet läpi psykoterapeuttikoulutusta, kuten kristillisen psykoterapian harjoittajat ovat. Suomen ACC:n akkreditoimia sielunhoitoterapeutteja on enemmän kuin akkreditoituja kristillisiä psykoterapeutteja.⁵ Eri kristillisiin kirkkokuntiin ja yhteisöihin kuuluvia sielunhoitoterapeutteja kokoa yhteen Suomen sielunhoitoterapeutit ry -niminen yhdistys. (Pykäläinen, 2010; Stenlund, 2017; Suomen ACC:Akkreditointi; Suomen sielunhoitoterapeutit ry: Etusivu.)

On huomattava, että kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia ovat eri terapiamuotoja sikäli, että vain ensimmäinen voi Valviran kriteerien täytyessä olla psykoterapeutin ammattinimikesuojauksen alla annettavaa psykoterapiaa. Tässä artikkelissa näitä terapiamuotoja tarkastellaan rinta rinnan siksi, että molemmat ovat ACC:n akkreditoimia nimikkeitä ja molempia terapiamuotoja ohjaavat ACC:n eettiset ohjeet. Sekä käsitteitä ”kristillinen psykoterapia” että ”sielunhoitoterapia” voidaan kritisoida. Voidaan esimerkiksi kyseenalaistaa se, että psykoterapiaa tarjotaan uskonnollisesti sitoutuneesta lähtökohdasta. Myös sielunhoidon ja terapian toisiinsa yhdistämistä voidaan vieroksua. Tässä artikkelissa kuitenkin käytetään kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian käsitteitä, koska näillä nimikkeillä ACC:n toimijat näitä terapiamuotoja kutsuvat ja juuri näitä ACC:n akkreditoimia terapiamuotoja tässä artikkelissa on tarkoitus tarkastella.

Sekä kristilliset psykoterapeutit että sielunhoitoterapeutit ovat sitoutuneet Suomen ACC:n eettiseen ohjeistukseen. 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”. Korkean laadun periaate edellyttää Suomen ACC:n eettisen ohjeistuksen mukaan auttajalta oman työn tasoon nähden riittävää koulutusta ja työnohjausta, toimintansa ja kompetenssinsa rajojen ymmärtämistä sekä omasta työhyvinvoinnista huolehtimista. Asiakaslähtöisyydellä eettisessä ohjeistuksessa viitataan oman ja asiakkaiden arvon, oikeuksien ja koskemattomuuden sekä hengellisten ja eettisten näkemysten kunnioittamiseen. Asiakaslähtöisyys tarkoittaa myös sitä, että auttaja tukee asiakasta kantamaan vastuun itsestään ja päätöksistään. (Suomen ACC, SAEO 2012:2.)

ACC:n korostukset viittaavat siihen, että kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia pohjautuvat evankelikaaliseen kristilliseen traditioon (ks. Terho, 2016:38). Evankelikaalisuus on kirkko- ja tunnustuskuntien rajat ylittävä liike, jossa korostetaan Raamatun asemaa, Jeesuksen ristinkuoleman merkitystä, yksilön omaa uskonkokemusta ja henkilökohtaista vakaumusta sekä evankelioinnin tärkeyttä. (McGrath, 2000; Pokki, 2003.) Kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia näyttävät edustavan integraationäkökulmaa evankelikaalisen kristinuskon ja psykologian väliseen suhteeseen. Integraa-

tionäkökulman mukaan mikä tahansa psykologinen teoria voidaan muovata yhteensopivaksi kristinuskon kanssa ristiriitatilanteita nöyrästi ja avoimesti ratkaisten, psykologian ihmiskäsitykseen liittyvät taustaoletukset tiedostaen ja tieteellistä korkeatasoisuutta korostaen. (Ks. Jones, 2010.) Evankelikaaliset korostukset ovat jännitteisessä suhteessa niin psykologian sekä siihen pohjautuvan psykoterapian kuin evankelis-luterilaisen kirkon sielunhoidon kanssa. Vaikuttaa siltä, että nämä kahteen suuntaan kohdistuvat jännitteet vaikuttavat kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian maineeseen. Etenkin sielunhoitoterapiaa koskevissa keskusteluissa esiintyykin varsin runsaasti erilaisia torjuvia käsityksiä. (Ks. Stenlund, 2017.)

Kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian riskit ja mahdollisuudet

Kristillisestä psykoterapiasta ja sielunhoitoterapiasta on käyty Suomessa vain vähän akateemista keskustelua. Empiiristä tutkimusta näistä terapiamuodoista on vielä vähemmän.⁶ Tarkasteltaessa näiden terapiamuotojen riskejä ja mahdollisuuksia asiakkaan ihmisoikeuksien kannalta analyysi kohdistuu siis paitsi terapiamuotoja koskevaan materiaaliin, myös erilaisissa keskusteluissa esiin tulleisiin asiantuntijoiden käsityksiin sekä yleensä ottaen psykoterapian vaikuttavuutta ja uskonnon ja hyvinvoinnin yhteyksiä käsittelevän empiirisen tutkimusaineiston soveltamiseen.

Mielenterveyskuntoutajat riskiryhmänä

Sosiaali- ja terveysministeriön vaihtoehtohoitojen sääntelyn tarvetta koskevassa selvityksessä mielenterveysongelmista kärsivät nähdään potilasturvallisuuden kannalta suurimpana riskiryhmänä. Selvityksessä tarkastellaan markkinoilla tarjolla olevia erilaisia ”vaihtoehtoisia psykoterapioita” nimenomaan potilasturvallisuusriskien näkökulmasta. Vaihtoehtoista psykoterapiaa tarjoavilla ei selvityksen mukaan ole psykoterapeutin ammatillista koulutusta. Selvityksessä kannetaan myös huolta siitä, etteivät mielenterveysongelmista kärsivät välttämättä pysty arvioimaan hoidon tarkoituksenmukaisuutta ja omia tarpeitaan. Vaihtoehtoisessa terapiassa epäammatillisen toiminnan riskiä pidetään suurempana kuin psykoterapeutin koulutuksen saaneen auttajan harjoittamassa psykoterapiassa ja riskinä nähdään se, että vaihtoehtoinen te-

rapia ja siinä sivuutetut mielenterveysongelmat viivästyttävät tarpeen mukaisen avun saamista. Erityisen epäilyttävää selvityksen mukaan on, jos vaihtoehtoista terapiaa tarjoavilla ei ole työnohjausta. Sosiaali- ja terveysministeriön työryhmä päätyykin ehdottamaan, että psykoottisen henkilön tutkimuksesta ja hoidosta vastaavat terveydenhuollon ammattihenkilöt. (Sosiaali- ja terveysministeriö, 2009:43–46, 61.)

Marjo Ojalampi pohtii sielunhoitoterapiaa käsittelevässä pro gradu -tutkielmassaan, ymmärretäänkö sielunhoitoterapian oppimateriaaleissa riittävän hyvin terapiamuodon rajat, kun otetaan huomioon, että sielunhoitoterapian asiakkaiksi voi hakeutua enenevässä määrin mielenterveyskuntoutujia julkisen terveyden- ja sairaanhoidon leikkausten vuoksi (Ojalampi, 2013:6). Toisaalta Suomen ACC:n eettisissä ohjeissa on selvästi huomioitu, että yhdistyksen toimijoiden tulee olla tietoisia omista rajoistaan. Sielunhoitoterapiasta kirjoittaneen Varpu Pykäläisen mukaan oman osaamisen rajojen tunnistamisessa auttaa itsereflektio, jota sielunhoitoterapeutti harjoittaa myös työnohjauksessa. Onkin merkille pantavaa, että ACC:n eettisten ohjeiden mukaan terapeuttien tulee kehittää ammattitaitoaan työnohjauksen avulla. (Ks. Pykäläinen, 2010:67–68; Suomen ACC:Akkreditointi, Etiikka ja toiminnan laatu; SAEO 2012:2, 5.)

Koska kristillisen psykoterapian harjoittajilla on psykoterapeutin ammattillinen koulutus, ei heidän tarjoamansa apu ole vaihtoehtoista terapiaa sosiaali- ja terveysministeriön selvityksessä tarkoitettussa merkityksessä, vaan ennemminkin julkiseen mielenterveystyöhön yhdistyvää uskonnollisista lähtökohdista tehtävää mielenterveystyötä. Sielunhoitoterapiaa voidaan puolestaan pitää julkista mielenterveystyötä täydentävänä eikä sen kanssa ristiriidassa olevana. (Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä, 2017:21–22, 26.) Empiirisen tutkimuksen selvitettäväksi jää, onko käytännössä ollut tilanteita, joissa mielenterveyskuntoutujan tarpeiden mukainen avunsaanti on viivästynyt siksi, että hän on hakeutunut sielunhoitoterapiaan. Yhdellä artikkeliprosessiin osallistuneella kokemusasiantuntijalla tällainen kokemus oli evankelis-luterilaisen kirkon työntekijän tarjoaman sielunhoidon osalta, mutta sielunhoitoterapiaan liittyen tarpeenmukaisen avunsaannin viivästyttämisestä ei prosessissa mukana olleilla kokemusasiantuntijoilla ollut kokemuksia. Yksi kokemusasiantuntija korosti potilasturvallisuuden kannalta lääkäreiden ja sielunhoitoterapeuttien yhteistyön tärkeyttä erityisesti psykoottisten asiakkaiden kohdalla.

Kun mielenterveyskuntoutujia tarkastellaan vaihtoehtoisten psykoterapioiden kannalta riskiryhmänä, on myös syytä pohtia, missä määrin mielenterveyskuntoutujat nähdään yksipuolisesti henkilöinä, jotka eivät ymmärrä omaa parastaan ja jotka eivät ole valintoja tekeviä itseään määrääviä toimijoita. (Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä, 2017:16.) Erityisesti kokemusasiantuntijuuden perusteella herää kysymys, onko potilasturvallisuusriskien korostamisen käänköpuolena se riski, että potilaan valmiuksia omien arvojensa mukaisiin valintoihin ohjailaan liikaakin.

Rukous ja toivo paremmasta

Sielunhoitoterapian suhteen on myös kysytty, luvataanko siinä liikaa ja nojautuaanko uskonnollisiin auttamiskeinoihin asiakkaiden mielenterveyden kustannuksella. Oletetaanko, että Jumala hoitaa ihmisten ahdistukset pois ”kun vain rukoillaan riittävästi”? Onko uhkana, että sielunhoitoterapiassa ihmistä lopulta syyllistetään kärsimyksestään, jos myönteistä muutosta ei tapahdukaan? (Ks. Keinonen, 2012; Ojalampi, 2013:38–41.) Yksi tutkimusprosessiin osallistuneista kokemusasiantuntijoista totesi, että rukousta tarjoamalla auttaja voi myös yrittää peittää omaa epävarmuuttaan.

Kysymykset ovat aiheellisia sikäli, että siihen nähden, kuinka paljon sielunhoitoterapiaa käsittelevässä kirjallisuudessa korostetaan rukouksen merkitystä, on rukoukseen liittyviä riskejä käsitelty siinä hyvin vähän (ks. Jokinen, 2011:18–20; Pykäläinen, 2010:38–39). Rukouksen riskejä käsitellään kuitenkin ACC:n konferenssimateriaalissa, jossa Irmeli Schüz (2016:8) huomauttaa, ettei rukous saa rajoittaa intensiivistä kuuntelemista ja vuorovaikutusta, ja varoittaa käyttämästä rukousta psyykkisenä laastarina, jolla terapeutti saa hyvän olon ja varjelee itseään huomioimatta potilaan olotilaa ja tarpeita. Kinnusen ja Junnilan (viit. 2018) uudistetussa Sovintoon elämän kanssa -terapeuttisen sielunhoidon mallissa puolestaan todetaan, että hämmennys, yksinäisyys ja sydämen kipu ei koskaan täysin poistu ja että ihminen voi luottaa Jumalaan keskellä kipua, surua ja vaikeuksia. Ei siis näytä siltä, että sielunhoitoterapiassa suhtauduttaisiin kärsimyksen lieventymisen mahdollisuuteen tai rukouksen voimaan ainakaan yksinomaan yltiöoptimistisesti ja riskejä tiedostamatta.

Asetelma on varsin kiintoisa mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta. Yhtäältä toivo ja käsitys parantavasta Jumalasta voidaan nähdä mie-

lenterveyttä tukeviksi. Toisaalta näihin korostuksiin voi liittyä myös riskejä, kuten Keinonen (2012) ja Ojalampi (2013) huomauttavat. Kun kysymystä toivon merkityksestä tarkastellaan laajemmin ja myös kokemusasiantuntijuutta hyödyntäen, havaitaan samat mahdollisuudet ja riskit myös ns. tavallisessa psykoterapiassa, jossa myös toivotaan parempaa ja kaivataan mielen-terveyden ongelmien lieventymistä ja poistumista sekä ihmisenä kasvamista. Kokemusasiantuntijuuden perusteella näyttää siltä, että siellä, missä on toivoa paremmasta ja mahdollisuus parantumiseen ja eheytymiseen, on riski myös siihen, että elämä ei muutukaan ja siihen, että tätä muutoksen puutetta selitetään asiakasta syyllistävällä tavalla. Yksi tutkimusprosessiin osallistunut kokemusasiantuntija kuvasi tällaista syyllistämistä Furmanin (1998) käsittein kaksoisloukkaukseksi. Toinen kokemusasiantuntija puolestaan korosti sitä, että kaikessa terapeutisessa auttamisessa toivon näköaloihin on syytä yhdistyä sen hyväksyminen, että ongelmat saattavat jäädä osaksi elämää ja että erilaisilla selviytymiskeinoilla elämä voi silti olla mielekästä. Tällaista kokemusasiantuntijan korostamaa lähestymistapaa voidaan kuvata toipumisorientaation mukaiseksi (ks. Suomen sosiaalipsykiatristen yhteisöjen keskusliitto ry: Toipumisorientaatio – recovery-menetelmä Suomessa).

Raamatun auktoriteetti ja asiakkaan valmiudet valintoihin

Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksen mukaan vaihtoehtohoitojen piiriin kuuluviin terapiasuhteisiin liittyy erityisiä terapeutin epäammattilliseen käytökseen liittyviä riskejä, jos hoidon antajalla on erityistä valtaa suhteessa asiakkaaseen jaetun vakaumuksen tai maailmankatsomuksen vuoksi tai jos terapeutti edellyttää asiakkaalta aiempien sosiaalisten verkostojen katkaisemista. (Sosiaali- ja terveysministeriö, 2009:48.) Tämä Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksessä mainittu seikka liittyy kysymykseen siitä, miten kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia – jossa hoidettavan ja terapeutin yhteinen vakaumus on usein todellisuutta – vaikuttaa asiakkaan valmiuksiin oman elämänsä valintojen tekemiseen, jotka koskevat uskonnollista vakaumusta, uskontokuntaan kuulumista ja elämäntapaa laajemmin.

Suomen ACC:n eettisten ohjeiden mukaan Raamattu on uskon, elämän ja etiikan ylin ohje ja toiminnan perusta. Kristillisen uskon ja maallisen lain yhteensovittamisessa lähtökohtana pidetään sitä, etteivät kristilliset psykoterapeutit ja sielunhoitoterapeutit joudu toimimaan vastoin toiminnan raa-

matullista perustaa. (Suomen ACC, SAEO 2012:1–2.) Tämä raamatullinen perusta velvoittaa eettisten ohjeiden mukaan kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian tarjoajia välittämään työssään rakkautta ja armollisuutta sillä perusteella, että Jumala on olemukseltaan rakkaus. Niin ikään raamatulliseen perustaan kuuluu käsitys Jumalasta, joka on läsnä kärsimyksessä, elämän koettelemuksissa ja vaikeina aikoina. (Ks. Suomen ACC, SAEO 2012:3.)

Eettisissä ohjeissa kuvatun Raamatun roolin perusteella voidaan kuitenkin myös kysyä, onko kristillisessä psykoterapiassa ja sielunhoitoterapiassa riskinä, että se kaventaa asiakkaan kykyä valintaan tilanteissa, joissa hän pohtii tekevänsä ratkaisuja, jotka ovat vastoin Raamatun ohjetta (sellaisena kuin se evankelikaalisen perinteen valossa ymmärretään) tai Raamattu auktoriteetti näyttäytyy hänelle ahdistavana. Miten kristillisessä psykoterapiassa ja sielunhoitoterapiassa käytännössä käsitellään esimerkiksi tilannetta, jossa homoseksuaali asiakas pohtii seksuaalista suuntautumistaan ja siihen liittyviä valintojaan? Entä tilannetta, jossa henkilö on alkanut kiinnostua buddhalaisuudesta tai on hylkäämässä kristillisen uskon ja siirtymässä Jehovan todistajien yhteisön jäseneksi?

Edellä mainittuihin tilanteisiin pyydettiin tutkimusprosessissa kommenttia Suomen ACC:lta ja Sielunhoitoterapeutit ry:ltä. Suomen ACC muistutti tässä yhteydessä raamatullisen perustan lisäksi korkean laadun ja asiakaslähtöisyyden periaatteista ja Sielunhoitoterapeutit ry asiakkaan itsemääräämisoikeuden ensisijaisuudesta, asiakkaan valintojen kunnioittamisesta sekä siitä, että asiakasta tuetaan kantamaan vastuu itsestään ja päätöksistään (ks. Suomen ACC, SAEO 2012:2). Sekä Suomen ACC että Sielunhoitoterapeutit ry myös vastasivat, että asiakas voidaan tarvittaessa ohjata saamaan apua taholta, joka paremmin vastaa hänen avuntarpeeseensa. Suomen ACC myös huomautti, ettei se ole luonut eettisiä linjauksia tällaisiin yksityiskohtaisiin kysymyksiin. ACC:n mielestä eettisten dokumenttien tarkoitus on muistuttaa tärkeimmistä periaatteista, joiden pohjalta yksityiskohtaisiin eettisiin ongelmiin voidaan luoda ratkaisu. (Suomen ACC:Vastaukset haastattelukysymyksiin; Suomen sielunhoitoterapeutit ry:Vastaukset haastattelukysymyksiin.)

Vaikkei yksityiskohtaisia ratkaisuja eettisten ohjeiden perusteella voi esittää, voidaan ACC:n vastauksen perusteella kuitenkin todeta, että edellä esitetyt tapaukset ovat myös ACC:n näkökulmasta ”eettisiä ongelmia” eli sellaisia tilanteita, joissa ACC:n toimijan tulee punnita erilaisia eettisiä periaatteita

suhteessa toisiinsa. ACC:n ”raamatullinen perusta” näyttää siis pohjautuvan sellaiseen raamatuntulkintaan, jossa homoseksuaaliseen suuntautumiseen liittyvät valinnat ja ei-kristilliseen tai kristillisperäisiin uskontoihin suuntautuminen näyttäytyvät ongelmallisina. Lieneekin selvää, ettei ”raamatullisessa perustassa” ole kyse pelkästään Raamattuun sitoutumisesta, vaan myös johonkin tulkintatraditioon sitoutumisesta. Etenkin homoseksuaalisuuteen liittyvien valintojen kohdalla myös muut kuin ACC:n evankelikaaliseen traditioon pohjaavat tulkinnat voivat nousta ”raamatulliselta perustalta”. (Ks. myös Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä, 2017:32–33.)

Periaatteessa kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia mahdollistavat tehokkaan hengellisen väkivallan (ks. esim. Villa, 2013; Linjakumpu, 2015; Stenlund, 2016) niissä tilanteissa, joissa henkilön mielenterveyden ongelmat liittyvät hänen uskonnolliseen yhteisöönsä ja siinä saatuun opetukseen ja joissa hänen saamansa terapia entisestään heikentää hänen valmiuksiaan valintoihin ja lisää hänen ahdistustaan. Hengellinen väkivalta on kuitenkin mahdollista myös muussa terapiassa ja esimerkiksi evankelis-luterilaisen kirkon harjoittamassa sielunhoitotyössä, jos asiakkaan kanssa samaan uskonnolliseen yhteisöön kuuluva psykoterapeutti tai sielunhoitaja käyttää tukea etsivän heikkoihin valmiuksiin nähden liian varomattomasti uskonnollista valtaansa. Psykoterapeuttien ja muiden terveydenhuollon ammattihenkilöiden osalta Valvira kuitenkin valvoo väärää vallankäyttöä, ja ACC:n harjoittama kristillisten psykoterapeuttien ja sielunhoitoterapeuttien valvonta on Valviran harjoittamaan valvontaan nähden epävirallisempaa. Epäsuhta valvonnassa kytkeytyy siihen, mitä yhteiskunnassamme pidetään julkisena mielenterveystyönä ja mikä puolestaan on sitä täydentävää tai sille vaihtoehtoista mielenterveystyötä (ks. Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä, 2017:34–35).

E erityisen kiinnostavaa on, miten Raamatun auktoriteettiasema ja itse-määräämisoikeuden kunnioitus suhteutuvat kristillisessä psykoterapiassa ja sielunhoitoterapiassa toisiinsa. Yhtäältä näiden terapiamuotojen evankelikaaliseen traditioon sitoutunut ”raamatullinen perusta” voi tehdä auttamismuodosta joillekin ihmisille (myös monille kristityiksi itsensä mieltäville) lähtökohtaisesti ahdistavan ja jopa uhata heidän itsemääräämisoikeuttaan. Toisaalta, jotkut ihmiset voivat hakeutua näiden terapiamuotojen asiakkaiksi nimenomaan siksi, että he haluavat luottaa siihen, että terapeutti nojaa (evan-

kelikaalisella tavalla) Raamatun auktoriteettiin ja sen myötä kristilliseen ihmiskäsitykseen.

Sielunhoitoterapeutit ry:n mukaan asiakas on jo hoitosuhteen alkaessa tietoinen siitä, että sielunhoitoterapeutti toimii kristilliseltä arvopohjalta ja tuo tarvittaessa esille Raamatun näkökulmaa (Suomen sielunhoitoterapeutit ry: Vastaukset haastattelukysymyksiin). Suomen ACC:n mukaan yhdistyksen selkeän kristillisen perustan esiin tuominen vaikuttaa osaltaan siihen, millaisia henkilöitä Suomen ACC:n piirissä toimivien auttajien luo hakeutuu (Suomen ACC: Vastaukset haastattelukysymyksiin). Voidaanko siis ajatella peräti ”kuluttajasuojan vastaiseksi”, jos kristillinen psykoterapeutti tai sielunhoitoterapeutti antaa asiakkaan tehdä Raamatun auktoriteettiaseman vastaisia valintoja puuttumatta niihin?

Ongelmallista kuitenkin on, että ACC:n toimijat vetoavat Raamatun auktoriteettiin käsittelemättä kysymystä raamatuntulkinnasta. Syntyy vaikutelma, että ”raamatullisuus” on omittu tietyn tulkintatradition yksityisomaisuudeksi sanoittamatta sitä, että Raamattua voi pitää ylimpänä ohjeena myös muista tulkintatraditioista käsin. Suomen ACC ja Sielunhoitoterapeutit ry näyttävät olettavan, että suora Raamatun auktoriteettiin vetoaminen ilman raamatuntulkintaan liittyvien kysymysten huomioon ottamista viestii avun piiriin hakeutuville riittävässä määrin, että kyse on nimenomaan evankelikalaiseen traditioon perustuvasta raamatullisuudesta. Voi kuitenkin kysyä, onko viestiminen tällaisenaan riittävän selkeää kaikille avun piiriin hakeutuville ihmisille. Kuinka hyvin ihmiset pystyvät käytännössä arvioimaan avun sopivuutta itselleen?

Asiakkaan omat sisäiset ratkaisut

Suomen ACC:n eettisten ohjeiden mukaan auttajat kunnioittavat asiakkaidensa valintoja ja itsemääräämisoikeutta sekä tukevat asiakkaiden vastuuta itsestään ja päätöksistään. (Suomen ACC, SAEO 2012:2.) Sielunhoitoterapi- an perusteista kirjoittanut Varpu Pykäläinen (2010:68–70) kuvaa erilaisuuden hyväksymistä ja vallankäyttöä sielunhoitoterapiassa seuraavasti: ”Sielunhoitoterapeutti ei ota kantaa opillisiin näkemyseroihin, vaikka asiakas kysyisikin häneltä neuvoa itseään askarruttaviin hengellisiin kysymyksiin”. Sielunhoitoterapeutin ei tule Pykäläisen mukaan neuvoa eikä opettaa asiakasta, ilmaista asioita liian yksiselitteisesti eikä antaa valmiita vastauksia. Tällaisen toimin-

nan Pykäläinen määrittelee vääräksi vallankäytöksi, joka saattaa johtaa siihen, että asiakas alkaa ajatella ja toimia sielunhoitoterapeutin esittämällä tavalla, jolloin ”asiakkaan omien sisäisten ratkaisujen löytyminen estyy ja sielunhoitoterapian tavoite katoaa”.

Sen sijaan sielunhoitoterapeutti voi Pykäläisen mukaan pohtia asiakkaan kanssa erilaisia vaihtoehtoja ja tuoda esille erilaisia näkökulmia tarkoitukseen asiakkaan katsantokannan laajentaminen. Pykäläisen mukaan tällainen laajeneminen voi helpottaa asiakkaan ongelmiin liittyvää ahdistusta. (Pykäläinen, 2010:68.) Näyttää siis siltä, että Pykäläinen perustelee sielunhoitoterapeutin omien näkemysten ilmaisemisesta ja opettamisesta pidättäytymistä sekä erilaisten vaihtoehtojen esille tuomista tavalla, joka sopii hyvin valmiusteorian käsitykseen uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien toisiinsa kytkeytyneisyydestä. Pykäläinen näyttää ajattelevan sielunhoitoterapian tavoitteeksi, että asiakas pystyy tekemään valintoja, ja valinnanmahdollisuus voi hänen mukaansa puolestaan lieventää ahdistusta. Epäselväksi kuitenkin jää, missä suhteessa Pykäläisen asiakkaan valinnanvapautta korostava näkemys ja ACC:n eettisissä ohjeissa mainittu asiakaslähtöisyyden periaate ovat ACC:n eettisissä ohjeissa mainittuun raamatulliseen perustaan. (Ks. Suomen ACC, SAEO 2012:2). Näyttääkin siltä, että raamatullisuuden perustan ja asiakaslähtöisyyden periaatteen välillä on jännite.

Terapeutin ja asiakkaan välisen suhteen merkitys

Empiiristä tutkimusta kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian vaikuttavuudesta mielenterveyden ongelmiin ei juurikaan ole. Sielunhoitoterapiaa mielenterveyskuntoutujan toimintakyvyn kannalta opinnäytteessään selvittänyt Aija Virasoja (2012) löysi kuuden asiakkaan teemahaastatteluun perustuvassa sosiaalialan tutkimuksessaan sielunhoitoterapiasta myönteisiä sosiaalisia, psyykkisiä ja hengellisiä vaikutuksia. On kuitenkin selvää, että sielunhoitoterapian ja kristillisen psykoterapian vaikuttavuudesta tarvitaan lisää ja kattavampaa empiiristä tutkimusta.

Psykoterapian vaikuttavuutta koskevissa kansainvälisissä tutkimuksissa on sen sijaan todettu, että psykoterapian vaikuttavuus perustuu ennen kaikkea myönteiseen asiakas–terapeutti-suhteeseen. Myönteisessä asiakas–terapeutti-suhteessa toteutuu asiakkaan kokemus empatiasta (jotkut korostavat empatiassa hyväksytyksi tulemista, toiset ymmärretyksi tulemista), ja hoito-

metodien vaikutus on sidottu tähän suhteeseen. Tämä ei tarkoita, että psykoterapiamenetelmällä ei olisi väliä, vaan että sen hyödyt riippuvat siitä kontekstista, jossa niitä käytetään. Tutkimuksissa on myös havaittu, että läpitunkevasta konfrontaatiosta eli vastakkainasettelusta psykoterapeutin ja asiakkaan välillä ei ole asiakkaalle apua sen enempää kuin psykoterapeutin vihamielisestä, syyttävästä tai kriittisestä asiakkaan käyttäytymisen kommentoinnista. (Norcross & Lambert, 2014. Ks. myös Lönnqvist & Marttunen, 2014:768; Suomalainen Lääkäriseura Duodecim & Suomen Akatemia, 2006:9–10.)

Kun terapia-asiakkaan uskonnollisuutta tarkastellaan myönteisen asiakas–terapeutti-suhteen näkökulmasta, tämän artikkelin alussa esitellyt psykoanalyttiset lähtökohdat näyttävät joidenkin kokemusasiantuntijoiden mielestä heidän uskonnollista vakaumustaan ja itseymmärrystään vähentäviltä. Jos asiakas esimerkiksi kokee, että hänen uskonnollisuutensa on terapeutin mielestä terapiatyöskentelyä häiritsevä ongelma, voiko hän saada asiakas–terapeutti-suhteessa kokemuksen empatiasta? Voidaan kysyä, missä määrin myönteisen asiakas–terapeutti-suhteen toteutuminen edellyttää sitä, että terapeutti suhtautuu asiakkaan vakaumukseen kunnioittavasti ja ymmärtäväisesti, mikä voi ilmetä asiakkaan mahdollisuutena puhua terapiassa myös uskonnollisista mielen sisällöistään pelkäämättä terapeutin torjuntaa, mitä esimerkiksi Peppi Sievers (ks. 2016:6–8) pitää psykoterapiassa oman asiantuntemuksensa perusteella tärkeänä.

Tässä artikkelissa hyödynnetyn kokemusasiantuntijuuden perusteella näyttää siltä, että uskonnollisen asiakkaan kokemus ymmärretyksi tulemisesta edellyttää terapeutilta riittävästi oikeaa tietoa asiakkaan uskonnollisen vakaumuksen sisällöstä tai vähintäänkin halua oppia siitä. Kokemusasiantuntijuuden perusteella vaikuttaa myönteisen asiakas–terapeutti-suhteen syntymisen kannalta myös varsin lupaavalta, jos terapiaan hakeutuva asiakas, jolle on tärkeää löytää kristitty terapeutti, löytää sellaisen. Onkin syytä kysyä, missä määrin asiakkaan valinnan- ja vaikutusmahdollisuuden toteutuminen hänelle itselleen tärkeässä asiassa antaa jo itsessään syyäksensä terapian myönteisille vaikutuksille. Terapia-asiakkaan valinnanmahdollisuus näyttää tärkeänä niin mielenterveyttä koskevien oikeuksien kuin uskonnonvapaudenkin toteutumisessa, kun otetaan huomioon seuraavat kolme seikkaa. Ensinnäkin raja psykoterapian ja muun psykologisesti vaikuttavan hoidollisen toiminnan välillä on liukuva ja muuttuva (ks. Lönnqvist & Marttunen, 2014:766). Toiseksi, psykoterapian osana voidaan käyttää myös menetelmiä, jotka eivät ole

itsenäisiä psykoterapioita (ks. Suomalainen Lääkärisseura Duodecim & Suomen Akatemia, 2006:5). Kolmanneksi, myönteisellä asiakas–terapeutti-suhteella on keskeinen merkitys terapian vaikuttavuuden kannalta, kuten edellä on selvitetty.

Monet uskonnolliset asiakkaat saavat kokemusasiantuntijuuden perusteella tukea niin sanotusta tavallisesta psykoterapiasta. Kokemusasiantuntijuuden pohjalta herää kuitenkin myös kysymys siitä, voiko asiakkaan uskonnonvapauteen ja mielenterveyttä koskevien oikeuksiin liittyvien valmiuksien tukeminen jäädä joskus vaillinaiseksi sellaisessa psykoterapiassa, joka on ”uskonnollisesti sitoutumatonta”. Jos asiakas ei saa riittävästi tukea uskonnollisen ajattelunsa kehittymiseen ja jos hänen mielenterveyskysymyksensä ovat kietoutuneet hänen uskonnollisiin pohdintoihinsa ja käsityksiinsä, missä määrin nimenomaan sellainen terapia voi tukea hänen valmiuksiaan, jossa terapeutti voi oman vakaumuksensa pohjalta yhdistää terapeuttitseen tukeen myös uskonnollista ohjausta? Esimerkiksi ACC:n konferenssijulkaisussa kasvatus-tieteen professori Tapio Puolimatka (2016:14–15) kirjoittaa ihmisen saavan apua syyllisyyteensä anteeksiantamuksesta ja uskaltavan näin kohdata totuuden itsestään. Puolimatkan mukaan kristillinen auttamistyö luo manipuloinnin sijaan edellytyksiä ”ihmispersoonaa ja yksilön ainutlaatuisuutta korostavalle lähestymistavalle, joka samalla tarjoaa heikolle ja erehtyvälle ihmiselle sellaisen anteeksiantamuksen ilmapiirin, joka tekee hänelle mahdolliseksi rehellisesti kohdata omat epäonnistumisensa ilman ylenmääräistä ahdistusta ja kantaa vastuuta teoistaan”. (Ks. myös Suomen ACC, SAEO 2012:3–4.)

Sisältykö siis Sosiaali- ja terveysministeriön tarkastelemaan vaihtoehtoterapiaan riskien lisäksi myös erityistä potentiaalia asiakkaan valmiuksien tukemiseen etenkin, jos kyseisessä terapiassa tiedostetaan potilasturvallisuuden liittyvät riskit ja pyritään ennaltaehkäisemään hengellistä väkivaltaa? Kaiken kaikkiaan kristilliseen psykoterapiaan ja sielunhoitoterapiaan, kuten muuhunkin toimintaan, jossa toimijoilla on keskenään yhteinen vakaumus, riskit ja potentiaalit näyttävät kietoutuneen toisiinsa (vrt. Stenlund, 2016:214–215).

Tuki sisäiselle uskonnolliselle orientaatiolle

Monissa tutkimuksissa on löydetty myönteisiä yhteyksiä uskonnollisuuden ja hyvinvoinnin väliltä⁷, joskaan tulokset eivät ole kaikilta osin yksiselitteisiä. Tässä yhteydessä kiinnostava on erityisesti tutkimustulos, jonka mukaan hy-

vinvointia lisää sisäinen uskonnollinen orientaatio. Kun uskonnollinen orientaatio on sisäistynyt, uskontoon on sitouduttu sen itsensä vuoksi, eikä siksi, että sillä tavoiteltaisiin joitakin muita päämääriä. Lisääntynyt hyvinvointi ei siis voi olla uskonnollisuuden päämäärä (jolloin uskonto on välineellisessä roolissa), mutta se voi olla uskonnollisuuden sivuvaikutus. (Ks. Abu-Raiya & Pargament, 2014; Ojanen, 2014:272–274; Stenlund, 2017.)

Kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian osalta tämä tutkimustieto ohjaa kysymään, voivatko nämä terapiamuodot joissakin tapauksissa edistää asiakkaan mielenterveyttä myös epäsuorasti tukemalla hänen sisäistä uskonnollista orientaatiotaan. Sisäisen uskonnollisen orientaation näkökulma auttaa osaltaan myös ymmärtämään raamatullisen perustan ja asiakaslähtöisyyden periaatteiden välistä jännitettä ja tuon jännitteen mahdollista hedelmällisyyttä. Raamatullisen perustan periaate nimittäin viestii kristillisessä psykoterapiassa ja sielunhoitoterapiassa sitä, että uskontoon on sitouduttu sen itsensä vuoksi eikä uskonto näyttäyty pelkästään hyvinvoinnin edistämisen keinona. Tutkimusten mukaan tällainen sitoutuneisuus liittyy nimenomaan sisäiseen uskonnolliseen orientaatioon, josta voi olla sivuvaikutuksena terveyshyötyä. Voidaan kysyä, ilmentääkö yksilön sisäinen uskonnollinen orientaatio juuri sellaisia valmiuksia, joista ihmisoikeuksissa on viime kädessä kyse. Toteutuuko ihmisen uskonnonvapaus nimenomaan silloin, kun hänellä on sisäinen uskonnollinen orientaatio?

Kun uskonnollisen sitoutuneisuuden ja asiakaslähtöisyyden välistä jännitettä tarkastellaan sisäisen uskonnollisen orientaation näkökulmasta, ymmärretään eri ihmisoikeuksien toisiinsa kietoutunutta luonnetta täsmällisemmin. Valmiusteorian mukaan oikeus mielenterveyteen ja uskonnonvapauteen tukevat toinen toistaan eivätkä pohjimmiltaan ole ristiriidassa toistensa kanssa (ks. Stenlund, 2016:225–226). Tässä artikkelissa esitetyn analyysin valossa näyttää kuitenkin siltä, että näiden oikeuksien välillä on hedelmällinen jännite. Valmiusteorian näkökulmasta ymmärretty uskonnonvapaus ja oikeus mielenterveyteen voivat olla toisiinsa paradoksaalisessa suhteessa: jos terveyshyöty asetetaan kriteeriksi, jolla arvioidaan uskonnollisuuden hyvyttä, menetetään samalla se hyvinvointi, joka uskonnollisuudella voi nimenomaan sisäisenä orientaationa olla. Tästä näkökulmasta terveyshyödyn ja uskonnollisuuden suhteeseen pätee siis sanonta ”saat sen, mistä luovut”: jos uskonnollisuudella ei tavoitella terveyshyötyä, siitä voi olla terveyshyötyä.

Valmiudet kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian valintaan

Empiirisen tutkimuksen vähäisyyden vuoksi on epäselvää, ovatko kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapia vaikutukset myönteiset ja jos ovat, kuinka myönteiset ne ovat verrattuna muihin terapiamuotoihin. Näyttää kuitenkin mahdolliselta, että kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia vahvistavat sellaista terapiaa etsivien oikeutta mielenterveyteen ja uskonnonvapauteen, jotka toivovat saavansa apua evankelikaalisesta kristillisestä taustaotuksesta käsin. Mikäli näin on, voidaan näitä terapiamuotoja pitää henkilön ihmisoi-keuksien kannalta perusteltuina ja tarpeellisina.

Psykoterapian saatavuuteen liittyvät haasteet koskettavat monia muitakin kuin kristilliseen psykoterapiaan tai sielunhoitoterapiaan hakeutuvia. Kristil-lisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian osalta kiinnostavaa kuitenkin on, että kysymys asiakkaan taloudellisista valmiuksista sopivan terapiamuodon ja terapeutin löytämiseen ei näytä herättäneen intohimoja, kun näistä terapia-muodoista on käyty keskustelua. Keskusteluissa ei ole huomioitu, että sopi-van terapeutin löytäminen ja säännölliset tapaamiset ovat asiakkaalle talou-dellinen rasite niissäkin tapauksissa, joissa terapia sinänsä on asianmukaista ja auttaa häntä. Monelle tähän tutkimusprosessiin osallistuneelle kokemus-asiantuntijalle taloudelliset mahdollisuudet ovat kuitenkin keskeisiä valintoja ohjaavia tekijöitä. Mikäli terapiaa tarvitseva henkilö on työelämässä ja oikeu-tettu Kelan korvaamaan psykoterapiaan, hän saattaa hakeutua taloudellisista syistä niin sanottuun tavalliseen psykoterapiaan sen sijaan, että valitsisi us-konnollisista lähtökohdista työtä tekevän sielunhoitoterapeutin, jonka autta-mistapaa hän ehkä pitäisi omalla kohdallaan toimivampana. Tosin yksi tähän artikkeliprosessiin osallistuneista kokemusasiantuntijoista totesi, että vaikka muun muassa taloudelliset syyt ohjasivat häntä Kelan tukemaan psykoter-a-piaan, olisi hän pitänyt tavallista psykoterapiaa joka tapauksessa pidemmän päälle tarpeidensa kannalta osuvampana kuin sielunhoitoterapiaa, vaikka ko-kemukset siitäkin olivat pääosin myönteiset ja hän koki saavansa myös sielun-hoitoterapiasta kriisissään apua.

Valinnanmahdollisuuteen vaikuttaa lisäksi se, millä paikkakunnalla apua etsivä ihminen asuu, millaisia psykoterapeutteja hänen lähialueellaan on tar-jolla ja mikä siellä on psykoterapian hintataso.⁸ Jos terapiaan hakeutuva asia-kas on puolestaan työelämän ulkopuolella eikä oikeutettu Kela-korvattavaan psykoterapiaan, sielunhoitoterapia on hänelle edullisempaa kuin psykoterapia

ilman Kela-korvausta. Tosin myös sielunhoitoterapia voi olla hänelle liian kallista. Onkin syytä kysyä yhden tähän artikkeliproessiin osallistuneen kokemusasiantuntijan tavoin, onko valinnanvapaus käytännössä vain hyväosaisilla mielenterveyskuntoutujilla, jotka ovat riittävän varakkaita tai joiden kohdalla yhteiskunta uskoo työkyvyn ylläpitämisen tai palauttamisen mahdollisuuteen.

Myöskään aikaa ja energiaa asiakkaan resurssina ei ole huomioitu, kun kristillisestä psykoterapiasta ja sielunhoitoterapiasta on käyty keskustelua. Oletuksena näyttää olevan, että terapiaan hakeutuvalla ihmisellä on suoraan loputtomasti aikaa, rahaa ja energiaa sopivan auttajan etsimiseen ja erilaisten avun lähteiden yhdistämiseen, mikä kuitenkin on kokemusasiantuntijuuden perusteella todellisuutta ani harvoin. Valmiusteorian näkökulmasta katsottuna ei pidä olettaa valinnanvapautta silloin, kun henkilö toimii käytännössä hyvin rajoitetussa tilanteessa erilaisten resurssiensa niukkuudesta johtuen. Siitä, että kukaan ei estä valitsemasta kristillistä psykoterapiaa tai sielunhoitoterapiaa, ei seuraa, että kyseisten terapioiden valitseminen olisi käytännössä mahdollista.

Johtopäätökset

Tässä artikkelissa on analysoitu kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa käsittelevää materiaalia terapia-asiakkaan uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta. Artikkelissa on selvitetty, millaisia riskejä ja mahdollisuuksia näihin terapiamuotoihin näiden ihmisoikeuksien kannalta liittyy. Analyysin perusteella voidaan sanoa, että kristilliseen psykoterapiaan ja sielunhoitoterapiaan liittyviä riskejä ovat esimerkiksi hengellinen väkivalta ja mielenterveysongelmien sivuuttaminen. On kuitenkin mahdollista, että kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia vahvistavat sellaisen terapiaa etsivien oikeutta mielenterveyteen ja uskonnonvapauteen, jotka toivovat saavansa apua evankelikaalisesta kristillisestä taustaoletuksesta käsin. Näissä tilanteissa kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia saattavat vahvistaa myönteistä asiakas–terapeutti-suhdetta ja tukea asiakkaiden sisäistä uskonnollista orientaatiota.

Tässä artikkelissa esitetty analyysi osoittaa, että kristillisestä psykoterapiasta ja sielunhoitoterapiasta tarvitaan lisää empiiristä tutkimusta, jotta voidaan tehdä terapia-asiakkaiden uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien kannalta mielekkäitä yhteiskunnallisia päätöksiä. Ensinnäkin

tarvitaan tutkimusta kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian vaikutavuudesta. Toiseksi tulisi selvittää, miten kristillisen psykoterapian ja sielunhoitoterapian soveltavuuden hahmottamista, saatavuutta ja turvallisuutta voitaisiin edistää. Tutkimustietoa tarvitaan myös siitä, miksi ihmiset hakeutuvat sielunhoitoterapiaan tai toivovat löytävänsä kristityn psykoterapeutin. Missä määrin taustalla on sellaisia motiiveja, joista luopuminen auttaa ihmistä kasvamaan, ja missä määrin motiivit perustuvat itsetuntemukseen ja omien todellisten tarpeiden ymmärtämiseen? Miten voidaan tunnistaa, voiko ihmistä auttaa nimenomaan sellainen terapia, jossa on myös sielunhoidon tai hengellisen ohjauksen elementtejä tai jonka tarjoajalla on asiakkaan kanssa yhteinen vakaumus? Millainen paikka tuollaisella terapialla voi käytännössä olla palvelujärjestelmässä ja mielenterveyskuntoutujan saaman avun kokonaisuudessa?

Tämä artikkeli on toteutettu filosofisella metodilla eikä kokemusasiantuntijoiden näkemyksiä ja kokemuksia ole luokiteltu empiiriseen tutkimukseen kuuluvilla tavoilla. Silti on kiinnostavaa, että ne tässä artikkeliprosessissa mukana olleet kokemusasiantuntijat, joilla oli omaa kokemusta sielunhoitoterapiasta tai kristillisestä psykoterapiasta, suhtautuivat pääsääntöisesti myönteisemmin näihin terapiamuotoihin kuin ne kokemusasiantuntijat, joilta tällainen omakohtainen kokemus puuttui. Vaikkei kyse empiirisestä tutkimuksesta olekaan, voidaan kuitenkin sanoa, etteivät tässä artikkelissa esiin tuodut sielunhoitoterapian ja kristillisen psykoterapian riskit ole toteutuneet niiden kokemusasiantuntijoiden kohdalla, jotka ovat tässä artikkeliprosessissa olleet mukana.

Kiitokset

Kiitos tutkimusprosessissa mukana olleille kokemusasiantuntijoille. Artikkelin eri versiot ovat olleet useiden referee-arvioijien kommentoitavina, ja kommentit auttoivat kehittämään käsikirjoitusta. Artikkelin ensimmäistä versiota kommentoivat myös TT Karoliina Nikula sekä FT ja PsM Aura Nortomaa, mistä heille suuri kiitos.

Viitteet

- 1 Psykoterapeutti on lakisääteisesti nimike-suojattu terveydenhuollon ammattinimike, jonka käyttöä Valvira valvoo (ks. esim. Lönnqvist & Marttunen, 2014:766–767). Suomalainen Lääkäriseura Duodecimin ja Suomen Akatemian konsensuslausuman (2006:4) mukaan psykoterapia on terveydenhuollon tavoitteellista ammatillista toimintaa, joka tähtää psyykkisen terveyden ja toimintakyvyn lisäämiseen ja jota ohjaavat asiakas- ja potilastyötä koskevat lait, asetukset ja ammattikäytännöt sekä eettiset periaatteet. Tässä artikkelissa sanoilla ”terapeutti” ja ”terapia” viitataan sekä psykoterapeutteihin/psykoterapiaan että muihin mielenterveyden haasteissa auttamaan pyrkiviin terapeutteihin/terapioihin. Sanoja psykoterapeutti ja psykoterapia artikkelissa käytetään silloin, kun tarkoitetaan täsmällisesti ja rajatusti ainoastaan psykoterapeuteja tai psykoterapiaa.
- 2 Sieversin arvion mukaan osa psykoterapeuteista rajaa lähtökohtaisesti uskonnolliset teemat psykoterapian ulkopuolelle. Vaikka Sieversin omassa tutkimuksessa psykoterapeuttien suhtautuminen asiakkaiden uskonnollisiin kysymyksiin oli myönteisempää ja heillä oli erilaisia tapoja uskonnollisen materiaalin käsittelyyn. Sievers kantaa huolta siitä, ettei uskonnollisia ja hengellisiä aihepiirejä juuri käsitellä psykoterapeuttikoulutuksissa. Sievers 2016:219–221. Tähän haasteeseen on omalta osaltaan pyrkinyt vastaamaan Itä-Suomen yliopiston järjestämä pastoraalipsykologinen psykoterapeuttikoulutus, jonka suhdetta sielunhoitoterapiaan ja kristilliseen psykoterapiaan käsittelee Stenlund (2017:59).
- 3 Sosiaalieettisessä tutkimuksessa tutkimusaineisto ei aina rajaudu täsmällisesti, vaan aineisto voi koostua erilaisista keskusteluista ja materiaaleista. Tällöin aineiston valintaa ohjaa analyysiprosessissa se, että tutkimuskysymykseen löydetään vastaus. Vrt. Stenlund, 2014:18–19.
- 4 Kokemusasiantuntijoiden tutkimukseen osallistamisen tieteenfilosofisista perusteista sekä kokemusasiantuntijoiden osallistamista koskevaa kritiikkiä tarkastelee mm. Stenlund (2018).
- 5 Kesällä 2018 ACC:n akkreditoimia sielunhoitoterapeuteja oli 33, mutta Suomen Sielunhoitoterapeutit ry:n sivuilla listataan yhteensä 122 sielunhoitoterapeuttia. Näyttää siis siltä, että valtaosa Suomen Sielunhoitoterapeutit ry:n jäsenistä ei ole ainakaan toistaiseksi hakenut tai saanut yksityishenkilöinä akkreditointia Suomen ACC:lta. (Suomen ACC:Suomen ACC:n akkreditoimat henkilöt; Suomen sielunhoitoterapeutit ry:Sielunhoitoterapeutit.)
- 6 Kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa käsittelevät artikkelissaan lyhyesti Stenlund ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä (2017). Sielunhoitoterapiaa käsittelevät Diakonian tutkimus -aikakauslehdessä Stenlund (2017) sekä oppinäytetöissään Javanainen (2013), Ojalampi (2013) ja Virasoja (2012). Lisäksi Kettunen (2013:70–71) sivuaa sielunhoitoterapiaa teoksessaan Auttava kohtaaminen I. Muu kristillistä psykoterapiaa ja sielunhoitoterapiaa koskeva keskustelu on kristillisen psykoterapian ja/tai sielunhoitoterapian alalla toimivien tuottamaa tai koostuu toimittajien kirjoittamista lehtijutuista.
- 7 Markku Ojasen (2018:10–11) mukaan uskonnon ja hyvinvoinnin välisten yhteyksien korostamiseen on havahduttu erityisesti positiivisen psykologian suuntauksessa. Ks. myös Ojanen, 2018: 260–265.
- 8 Esimerkiksi Tampereella on kristittyjen terapeuttien keskus (Soteria), jonka kautta kristityn psykoterapeutin löytäminen on suhteellisen yksinkertaista. Mitä tulee psykoterapiakustannuksiin, esimerkiksi pääkaupunkiseudulla psykoterapia näyttää tulevan asiakkaalle Kelakorvausten jälkeen pääsääntöisesti huomattavan paljon kalliimmaksi verrattuna psykoterapiaan ruuhka-Suomen ulkopuolella. Toisaalta harvaan asutuilla seuduilla psykoterapiakustannukset voivat nostaa matkakustannukset.

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.
- Beresford, P. & Salo, M. (2008). *Kokemuksen muodonmuutos: Kobi palveluiden käyttäjien omaa tutkimustoimintaa*. Helsinki: Mielen-terveyden keskusliitto.
- Faulkner, A. (2009). Principles and motives for service user involvement in mental health research. – J. Wallcraft, B. Schrank & M. Amering (toim.) *Handbook of service user involvement in mental health research*. Chichester: John Wiley & Sons, 13–24.
- Furman, B. (1998). *Hankalat potilaat ja kaksoisloukkaus. Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim, 114(17)*, 1768.
- Hopper, K. & Lincoln, A. (2009). Capacity-building. – J. Wallcraft, B. Schrank & M. Amering (toim.) *Handbook of service user involvement in mental health research*. Chichester: John Wiley & Sons, 73–86.
- Hyväri, S. & Rissanen, P. (2014). *Kuntoutujiin kokemustutkimuksen menetelmät. – Sosiaalilääketieteellinen aikauslehti, 51, 289–300*.
- ICCPR (*International covenant on civil and political rights*). (1966). <http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx> – Viitattu 12.3.2018.
- ICESCR (*International covenant on economic, social and cultural rights*). (1966). <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx> – Viitattu 12.3.2018.
- Javanainen, P. (2013). *Rikotusta eheä – terapeutinen sielunhoito*. Käytännöllisen teologian pro gradu. Filosofinen tiedekunta, Itä-Suomen yliopisto.
- Jokinen, S. (2011). *Rikotusta eheä* (toim. M. Paananen). 4. painos. Alkuteos 1993. Hämeenlinna: Päivä.
- Jones, S.L. (2010). An integration view. – E.L. Johnson (toim.), *Psychology & Christianity. Five views*. 2. painos. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 101–128.
- Keinonen, V. (toim.). (2012). Mistä löytää oikea apu sielunhoidon ja terapian tarvatalossa? *Tampereen kirkkosanomats* 23.05.2012. <http://www.tampereenkirkkosanomats.fi/uutiset.html?114> – Viitattu 12.3.2018.
- Kela, Kuntoutuspsykoterapia. <http://www.kela.fi/kuntoutuspsykoterapia> – Viitattu 12.3.2018.
- Kettunen, P. (2013). *Auttava kohtaaminen I. Sielunhoidon perusteet ja teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kinnunen, S. & Mäkelä, A. (2014). Kristillinen psykoterapia ja käytäntö. – 5. Konferenssi psykologisen tiedon ja kristillisen uskon vuorovaikutuksesta. 31.1.–2.2.2014 Tampere-talossa (konferenssijulkaisu): Suomen ACC, 27–29.
- Kinnunen, S. & Junnila, L. Uudistettu ”Sovintoon elämän kanssa” -terapeuttinen sielunhoidon malli. <https://www.rekoulutus.com/sovintoon-elaman-kanssa-terapeuttisen-sielunhoidon-malli-> Viitattu 12.3.2018.
- Linjakumpu, A. (2015). *Uskonnon varjot. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä*. Tampere: Vastapaino.
- Lönnqvist, J. & Marttunen, M. (2014). Psykiatristen häiriöiden psykoterapeuttinen hoito. – J. Lönnqvist, M. Henriksson, M. Marttunen & T. Partonen (toim.), *Psykiatria*. Helsinki: Duodecim, 765–772.
- McGrath, A.E. (2000). Evankelikalismi. – A.E. McGrath (toim.) *Modernin teologian ensyklopedia*. Helsinki: Kirjapaja, 164–165.
- Norcross, John C. & Lambert, Michael J. (2014). Relationship science and practice in psychotherapy: Closing commentary. *Psychotherapy, 51(3)*, 398–403.
- Nussbaum, MC. (2011). *Creating capabilities. The human development approach*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ojalampi, M. (2013). *RE -sielunhoitoterapia – Kolkutus Paratiisiin porteille. Ihmiskäsitys sekä teologisen ja psykologisen ajattelun subde Vivamon terapeuttisen sie-*

- lunhoidon koulutuksessa vuosina 2010–2012*. Käytännöllisen teologian pro gradu. Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto.
- Ojanen, M. (2018). *Kulmikas ihmiselämä: 101 näkökulmaa mutkaiseen matkaan*. Kauniai-
nen: Perussanoma.
- Ojanen, M. (2014). *Positiivinen psykologia*. 2. uudistettu painos. Helsinki: Edita.
- Pokki, T. (2003). Mitä on evankelikalismi? *Teologinen aikakauskirja 2/2003*, 137–146.
- Puolimatka, T. (2016). Onko kristillinen auttamistyö persoonaa loukkaavaa manipulointia? Suomen ACC:n 10-vuotisjuhlakonferenssi ja koulutustapahtuma psykologisen tiedon ja kristillisen uskon vuorovaikutuksesta. 28.1.–31.1.2016 Tampere-talossa (konferenssijulkaisu): Suomen ACC, 12–15.
- Pykäläinen, V. (2010). *Sielunhoitoterapian perusteet*. Hämeenlinna: Päivä.
- Schüz, I. (2016). Rukouksen käyttö terapiassa – plasebo vai vaikuttava aine. Suomen ACC:n 10-vuotisjuhlakonferenssi ja koulutustapahtuma psykologisen tiedon ja kristillisen uskon vuorovaikutuksesta. 28.1.–31.1.2016 Tampere-talossa (konferenssijulkaisu): Suomen ACC, 7–8.
- Sen, A. (2000). *Development as freedom*. New York: Anchor Books.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. London: Allen Lane.
- 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). Vaihtoehtohoitosten sääntelyn tarve. Vaihtoehtohoitaja koskevan lainsäädännön tarpeita selvittäneen työryhmän raportti. Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksiä 2009:17. <http://julkaisut.valtioneuvosto.fi/handle/10024/72186> – Viitattu 12.3.2018.
- Soteria. <http://www.soteria.fi/> – Viitattu 12.3.2018.
- Stenlund, M. (2018). Vastavuoroisuus sosiaalietiikan tutkimuksessa: kokemusperus-
tainen käsiteanalyysi tutkimusmetodinä. *Teologinen aikakauskirja 2/2018*, 135–149.
- Stenlund, M. (2017). Hyvän mielen jumala. *Lääketieteellinen aikakauskirja Duodecim*, 133, 2209–2213.
- Stenlund, M. (2016). Hengellinen väkivalta uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien haasteena. – M. Hytönen, K. Ketola, V.-M. Salminen, J. Sohlbeg & L. Sorsa (toim.), *Erilaisista yhteisöistä elävä kirkko*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 124. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 213–233.
- Stenlund, M. ja mielenterveyden kokemusasiantuntijoiden konsulttiryhmä. (2017). Uskonnolliset menetelmät ja lähtökohdat suomalaisessa mielenterveytyössä. *Diakonian tutkimus 2/2017*, 8–42.
- Suomalainen Lääkärisseura Duodecim & Suomen Akatemia. (2006). Konsensuslausuma: Psykoterapia. <https://www.duodecim.fi/wp-content/uploads/sites/9/2016/02/lausuma06.pdf> – Viitattu 18.7.2008.
- Suomen ACC. Akkreditointi. <http://www.accfinland.org/?sid=7> – Viitattu 18.7.2018.
- Suomen ACC. Etiikka ja toiminnan laatu. <http://www.accfinland.org/?sid=14> – Viitattu 12.3.2018.
- Suomen ACC: Suomen ACC:n akkreditoimat henkilöt. <http://www.accfinland.org/?sid=53> – Viitattu 18.7.2018.
- Suomen ACC. Suomen ACC:n eettinen ohjeistus 2012 (SAEO). http://www.accfinland.org/filearc/1004_SAE0%20versio%201.1%20fv.pdf – Viitattu 12.3.2018.
- Suomen perustuslaki 11.6.1999/731
- Suomen sielunhoitoterapeutit: Etusivu. <http://www.suomensielunhoitoterapeutit.fi/> – Viitattu 12.3.2018.
- Suomen sielunhoitoterapeutit ry: Sielunhoitoterapeutit. <http://www.suomensielunhoitoterapeutit.fi/?sid=19> – Viitattu 18.7.2018.
- Suomen sosiaalipsykiatristen yhteisöjen keskusliitto ry: Toipumisorientaatio – recovery-menetelmä Suomessa. <https://recovery.fi/> – Viitattu 18.7.2018.
- Terho, T. (2016). Suomen ACC – 10 vuotta.

- Muistelua ja visiointia. – Suomen ACC:n 10-vuotisjuhla -konferenssi ja koulutustapahtuma psykologisen tiedon ja kristillisen uskon vuorovaikutuksesta. 28.1.–31.1.2016 Tampere-talossa (konferenssijulkaisu): Suomen ACC, 37–39.
- Tuohimetsä, M. (2012). Psykoterapia ja uskonto. *Psykoterapia*, 31(3), 229–230.
- Villa, J. (2013). *Hengellinen väkivalta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Virasoja, A. (2012). *Sielunhoitoterapian vaikutus mielenterveyskuntoutujan toimintakykyyn*. Opinnäytetyö. Sosiaalialan koulutusohjelma/sosiaalinen kuntoutus. Kymenlaakson ammattikorkeakoulu.

Haastatteluaineisto

- Suomen ACC: Vastaukset haastattelukysymyksiin. (2016). Sähköpostiviesti otsikolla ”Vastaus X:n Suomen ACC:lle esittämään etiikkakysymyksiin”. ACC Finland 1.9.2016.
- Suomen sielunhoitoterapeutit ry: Vastaukset haastattelukysymyksiin. (2016). Vastaus sähköpostiviestiin otsikolla ”Tutkimus kristillisestä terapiasta ja sielunhoitoterapiasta / haastattelupyyntö”. Tiina Strenzell 13.9.2016.

Diakonissojen historia, rooli ja tulevaisuus Armenian apostolisessa kirkossa

Tiivistelmä

Varhaiskirkossa muotoutunut naisten diakonaatti on säilynyt Armenian taa lähinnä 800–1300-luvut ja 1600-luvulta nykyaikaan, joten tradition katkeamattomuus jää todentamatta. Käytännöllisesti katsoen kaikki tunnetut tapaukset ovat olleet nunnia. Monien tiedetään toimineen opettajina, lähinnä naisten keskuudessa, mutta myös luostarien ulkopuolella. Viime aikoina armenialaiset piispat Argentiinassa (2002) ja Iranissa (2017) ovat kuitenkin vihkineet nuoria naisia diakonissoiksi seurakuntaelämää varten, ja kirkon olisi päätettävä, onko tämä uusi sääntö vai jäävätkö tapaukset poikkeuksiksi.

Millainen rooli naisdiakoneilla eli diakonissoilla on ollut Armenian kirkon pitkässä historiassa? Mikä on tilanne tänä päivänä ja mitä tapahtuu seuraavaksi? Tässä artikkelissa tarkastellaan näitä kolmea toisiinsa kietoutunutta kysymystä. Rajoitun käsittelemään Armenian kirkon sisäisiä kehityskulkuja, mutta lopussa arvioin tämänhetkistä tilannetta myös ortodoksisen kirkon viimeaikaisten keskustelujen valossa.

Aihe on ajankohtainen monella suunnalla. Ortodoksisessa kirkossa on pohdittu diakonissojen historiallista roolia ja vihkimyksen palauttamista osaksi kirkon elämää. Samoin roomalaiskatolisessa kirkossa paavi Franciscus on käynnistänyt selvitystyön naisdiakonaatin historiasta. Ortodoksinen kirk-

ko on ollut asiassa aktiivisempi, sillä viimeisen 180 vuoden ajalta tunnetaan pieni määrä nunna-diakonissoja, ja viimeksi helmikuussa 2017 Aleksandrian ortodoksisessa patriarkaatissa vihittiin kuusi nunnaa diakonissoiksi. Tämä on herättänyt myös kysymyksiä ja vastareaktioita.

Armenian kirkko tarjoaa näille keskusteluille relevantin vertailukohtan, koska kyseessä on vanha apostolinen ”esikalkedonilainen” kirkkokunta, joka on johtamiskulttuuriltaan erittäin traditionaalinen ja noudattaa jopa ortodoksistakin kirkkoa arkaaisempaa jumalanpalvelusjärjestystä. Myös virkakäsitys on oleellisesti samanlainen kuin idän kirkkoilla yleensäkin. Armenian kirkossa kysymyksenä ei kuitenkaan ole varsinaisesti naisdiakonaatin *palauttaminen*, sillä diakonissan vihkimys ja tehtävä on ollut olemassa nykyaikaan saakka, joskin volyyymi on vaihdellut ja ilmiön historia tunnetaan vajavaisesti. 1900-luvulla diakonissojen lukumäärä romahti olemattomiin ensin nykyisen Turkin alueella, kun kirkon toimijat Konstantinopolia lukuun ottamatta surmattiin kansanmurhassa (1915), ja sitten Neuvosto-Armeniassa, jossa kirkon toiminta tukahdutettiin lähes kokonaan.

Asia tuli uudella tavalla ajankohtaiseksi 25.9.2017, kun Armenian apostolisen kirkon Teheranin arkkipiispa Sebul Sarkissian vihki diakonissaksi anesthesiologi Ani-Kristi Manvelianin. Perinteistä poiketen kyseessä ei ollut nunna eikä vihittävä ollut yli 40-vuotias, kuten varhaiskirkon kanonit edellyttäisivät, vaan 24-vuotias maallikko. Itäisen kristikunnan asteikolla kyseessä on yksi viime vuosikymmenten progressiivisimmista liturgis-kanonisista tapahtumista, vaikka asia ei lännessä uutiskynnyksiä ylittänytään.

Teheranissa näyttää toteutuneen juuri se, mitä niin ortodoksisessa kuin katolisessakin kirkossa on sekä pelätty että (varsinkin) toivottu. Asetelma johtaa kysymään, onko vihkimystä pidettävä Armenian kirkon oman historian ja periaatteiden valossa oikeutettuna vai kenties radikaalinakin uudistuksena. Tämän selvittäminen edellyttää perehtymistä historiaan ja siihen, mitä diakonissan roolista tiedetään. Koska tietoa on määrällisesti suhteellisen vähän, käsiteltävänä on koko historiallinen jatkumo. Historiallisen katsauksen jälkeen tarkastellaan tapahtuman ekumeenista relevanssia arvioimalla Teheranin vihkimystä ja siihen liittyvää armenialaista keskustelua suhteessa niihin argumentteihin, joita ortodoksisessa kirkossa on viime aikoina esitetty diakonissan vihkimyksen palauttamista vastaan. Lopuksi arvioidaan sitä, miten vihkimys on otettu vastaan Armenian kirkossa ja mitä asiassa voisi seuraavaksi tapahtua.¹

Yleisellä tasolla voidaan panna merkille, että ajankohtainen kiinnostus naisten diakonaattiin ei ole ainoastaan lisännyt aihepiirin historian tutkimuksen relevanssia: monessa tapauksessa se on myös häirinnyt ilmiön historiallista tutkimusta. Moni on tarttunut aiheeseen päämääränään vauhdittaa – tai jarruttaa – naisten ordinaatiota omassa kirkkokunnassaan, ja tällöin datan tulkinna muodostuu helposti asenteelliseksi tai vähintäänkin yksipuoliseksi.

Armenialaisten diakonisojen historia

Yleisesti ottaen tiedot Armenian kirkon historiasta ovat jokseenkin fragmentaarisia. Armenialaiset elivät laajalla ja vaikeakulkuisella vuoristoalueella, ja historiassa on täytynyt olla paljon alueellisia nyanseja, joita säilyneiden lähteiden puitteissa ei enää ole mahdollista tavoittaa. Luostareissa laadittiin ja kopioitiin runsaasti historiikkeja ja kirjallisuutta, mutta kansanmurhan aikana länsiarmenialaiset luostarikirjastot hävitettiin totaalisesti.² Materiaalia säilyi Turkin ulkopuolella määrällisesti kohtuullisen paljon, mutta sisältöjen puolesta kattaus on jotakuinkin satunnainen ja aukkoja on paljon. Lisäksi suuri osa keskiajan armenialaisista teksteistä on edelleen editoimatta, käännöksistä puhumattakaan. Nunnaluostareita koskevaa tietoa on erityisen vähän (ks. Pogossian, 2005:110–116). Diakonisoja koskevia mainintoja sen sijaan on koottu ja julkaistu tutkimuskirjallisuudessa kiitettävästi, mutta oletettavasti osa dokumentaatiosta odottaa vielä löytämistään (Martimort, 1986; Oghlukian, 1994; Ervine, 2007).³

Armenian kirkon juuret ovat yhtäältä Pohjois-Mesopotamian vuoriston syyriankielisessä ja toisaalta Kappadokian seutujen kreikankielisessä kristillisyydessä. Diakonissainstituution kannalta tämä merkitsee, että käytäntöjä ja käännöskirjallisuutta tuli kummastakin suunnasta. Lähes kaikki varhaiskristillinen kirjallisuus käännettiin armeniaksi 400-luvulla (keskustelua ja käännöstekniikan arviointia: Coulie, 1995:43–59), mutta keskeiset kirkkojärjestykset *Didaskalia Apostolorum* ja *Apostoliset konstituutiot* eivät ole säilyneet armeniankielisinä versioina sellaisinaan. On tosin olemassa vähän tutkittu 34-kohtainen ”Apostolisten kanonien” kokoelma, joka on käännetty syyriasta hyvin vapaalla otteella (Nersoyan, 1996:179–184; vrt. Mardirossian, 2000:127). Ei ole kuitenkaan syytä olettaa, että diakonisojen suhteen tilanne Armeniassa olisi ollut 300–400-luvuilla oleellisesti erilainen kuin Kappadokian seuduilla tai Syyriassa.

Armenialaisen kristillisyyden historiaan kuuluu myös kreikankielisen kirkon varhaishistoria niillä alueilla, joilla asukkaiden enemmistö oli armenialaisia. Näillä alueilla armenialaisten liturginen kieli 400-luvun alkuun saakka ja osin sen jälkeenkin oli kreikka. Suur-Armenian ja Vähä-Armenian alueiden (nyk. Itä-Turkki) kreikankielisestä traditiosta diakonissat tunnetaan hyvin, joskin tieto on hajanaista. Historioitsija Sozomenos (*Hist. eccl.* 4, 24:16) kertoo, että Satalan⁴ piispa Elpidios erotettiin vuonna 360, koska tämä oli päästänyt diakonissojen joukkoon Nektaria-nimisen naisen, vaikka tämä oli erotettu kirkon yhteydestä. Kyrillos Skythopolislainen (*Vie de s. Euthyme*, 3) puolestaan mainitsee, että Melitenen (nyk. Malatya) piispa vihki diakonissaksi pyhän Eutyhmoksen leskiäidin Dionysian.

Diakonisoja mainitaan myös kreikkalaisten hautojen inskriptionissa. Armenialaisalueiden tuntumassa tällainen hauta on säilynyt ainakin Kappadokiian Arkhelaissa. ”Hurskaan ja muistoltaan autuaan diakoni (*hē diakonos*) Marian” hautakivi on 500-luvulta (SEG, 1977:948A).

Naisdiakoneita mainitsevia varhaisia armeniankielisiä lähteitä on vähän, ja niitä on tulkittu sekä diakonissojen merkitystä painottaen (Oghlukian, 1994) että varovaisemmin (Martimort, 1986); perusteellisimpia esityksiä ovat Arat (1990) ja Ervine (2007). Varhaisimmat tematiikkaa sivuavat armenialaiset lähteet ovat kanonisia tekstejä: Sahakin kanonit (Conybeare, 2001:840–853) ovat peräisin viimeistään 440-luvulta ja Dvinin kanonit (Hefelet & Leclercq, 1908:1078–1080) vuodelta 554. Molemmissa toistuu ohje, jossa ”naisia” kielletään tulemasta kasteen aikana papin vierelle eli diakonien paikalle ja siten osallistumasta kastamiseen, kuten tapana monin paikoin ilmeisesti oli. Luontevimman tulkinnan mukaan tämä näyttäisi tarkoittavan nimenomaan niitä naisia, joilla ei ollut diakonissan vihkimystä, sillä käytetty sana *kanaik* viittaa naimisissa oleviin naisiin. Näin kanonia tulkitsevat sen ranskalaisen käännöksen tekijä (Hefelet & Leclercq, 1908:1079) ja monet nykyiset kirjoittajat, kuten Wijngaards (2002:183; keskustelua: Martimort, 1986:178–179, Oghlukian, 1994:13). Maininnat jäävät kuitenkin irrallisiksi, eikä niiden pohjalta voi päätellä paljoakaan.

Samoin kanoneissa miespuolisia diakoneja kielletään kastamasta, ”sillä diakoni ei ole pappi vaan papin kanssapalvelija” (Conybeare, 2001:844; Hefelet & Leclercq, 1908:1079). Varhaiset armenialaiset olivat ilmeisesti liturgiassa praksiksessa melkoisen joustavia, sillä heidän käytäntöjään ihmeteltiin ja paheksuttiin lähempänä. On säilynyt Jerusalemin piispan Makarioksen

nimissä oleva asiaa koskeva kirje vuodelta 335. Kirjeessä armenialaisia nuhdellaan siitä, että nämä kastoivat luonnossa ilman kastealtaita, papit eivät käyttäneet korrekteja ilmaisuja, papit saattoivat siunata mirhavoiteen itse ja joissain tapauksissa diakonit olivat suorittaneet kasteen. Tässä yhteydessä Makarios määrittelee diakonin ”liturgiseksi avustajaksi” (teksti ja käännös: Terian, 2008:78–81, 88–89). Yleisenä huomiona voidaan todeta, että kanonisessa kirjallisuudessa ei ole paljon naisia – tai ylipäätään maallikkoja – koskevia seikkoja, vaan niissä keskitytään piispojen ja papiston ohjeistamiseen (ks. esim. Partawin kanonit teoksessa Mardirossian, 2000:122–126).

Selkeää tietoa armeniankielisissä lähteissä on säilynyt vasta 800-luvulta lähtien. Tärkein teksti on Venetsian armenialaiskatolisessa luostarissa säilynyt kokoelma 800- tai 900-luvun ohjeita (käsikirjoitus San Lazzaro 457), jotka käsittelevät luostarivihkimyksiä. Niissä esitellään munkin vihkimys ja sitten todetaan, että samaa toimitusta käytetään myös naisia luostarisäättyyn vihittäessä; ainoa poikkeus on, että ”diakonissat riisuvat” vihittävän päästä huivin ja peittävät hänen päänsä mustalla hunnulla (*Rituale Armenorum*, 1905:156; keskustelua: Ervine, 2007:20). Tämä lyhyt maininta näyttäisi edellyttävän kaksi oleellista seikkaa: diakonisoja oli luostareissa tavallisesti saatavilla ja että heidän olemassaolonsa oli itsestäänselvyys, josta ei tarvinnut keskustella. Asiaa ympäröivästä hiljaisuudesta taas voidaan päätellä, että kyseessä oli luostarimaailman sisäinen asia, joka ei luostarien ulkopuolella juuri näkynyt.

1100-luvulla diakonissat alkoivat kadota bysanttilaisesta kirkosta, mutta armenialaisessa idässä ilmiö säilyi ja tekstilähteitä on kosolti. Itäisen Armenian johtava opettaja Mekhitar Goš määritteli vuonna 1184 ”diakoninvihkimyksen saaneiden naisten” tehtävät siten, että nämä pitävät opetuspuheita naisille ja lukevat evankeliumia, jotta naisten ei tarvitse lähteä luostareistaan opetusta kuulemaan ja vastaavasti miehiltä eli papistolta säästyy nunnaluostareissa käymisen vaiva. Kirjaimellisesti tulkittuna lauseesta voi saada käsityksen, että miespuolinen pappi ei lainkaan kävisi nunnaluostarissa toimittamassa liturgiaa,⁵ ja Ervine (2007:23–24) pitikin muotoilua ”outona”. Luontevimman tulkinnan mukaan kyse on kuitenkin yksinkertaisesti siitä, että diakonisojen avulla arkipäivien palvelukset ja niihin liittyvä evankeliumin lukeminen ja opettaminen hoituvat sisariston omin voimin. Tämä vain on ilmaistu retorisesti käytännön etuja hieman liioitellen. Mekhitar mainitsee myös, että diakonissat pesevät kastettavat naiset ”sovituksen vedellä”

ennen kastetta, mikä puolestaan vaikuttaa enemmänkin luostarien ulkopuoliselta toiminnalta, joskin luostarit ovat voineet myös olla hyvinkin suosittuja kastamispaikkoja. Mekhitar puolusti käytännön arkaaisuutta viittaamalla apostolien traditioon ja Foibeen, mikä näyttäisi viittaavan siihen, että hänen alueellaan käytäntö oli ainakin joillekin outo. Tismalleen samat seikat toistuvat kilikialaisen Smbatin lakikirjassa pari sukupolvea myöhemmin (1265), mutta hän lisää maininnan: ”tämän viran armenialaiset naiset ovat hylänneet kauan sitten”. Muutenkin vaikuttaa siltä, että Kilikian alueen luostareissa diakonissoja ei tuohon aikaan ollut (Martimort, 1986:179; Oghlukian, 1994:15; Ervine, 2007:22–26; Kilikian armenialaisesta kuningaskunnasta ja sen kulttuurista: Payaslian, 2007:85–100; Bournoutian, 2012:93–104).

Käsitellessään kirkonpalvelijoiden erottamista tehtävistään Mekhitar Goš esitti myös eriskummallisen periaatteen: papit ja diakonit erottaa piispa, koska piispa on heidät vihkinytkin, mutta *diakonissat erottaa diakoni*. Tämä synnyttää vaikutelman, että diakonissat olisivat kanonisesti diakonien alaisia ja heistä riippuvaisia, mikä on käsittämätön väite niin kirkon historian, kanonisten periaatteiden kuin luostarimaailman käytäntöjen näkökulmasta. Maininta jää ainutkertaiseksi ja selittämättömäksi. Smbatin tekstissä, joka muilta osin seuraa Mekhitar Gošia, erikoista ohjetta ei toisteta vaan todetaan ainoastaan, että diakonissa vihitään papin suostumuksella (Ervine, 2007:25–26). Vaikuttaa ilmeiseltä, että maininta on jonkinlainen virhe – ellei sillä pyritä viittaamaan johonkin käytännölliseen toimeen, kuten erottamista koskevan tiedon viemiseen.

Siunikin⁶ arkkipiispa Stepanos Orbelian totesi alueensa historiikissa vuonna 1299, että diakonissat lukevat evankeliumin ja opettavat nunnaluostareissa. Orbelian tarkensi, että diakonissat eivät kuitenkaan julista *bemalta* eli alttarikorokkeelta palveluksen toimittajien keskeltä vaan ”jostain reunalta”; diakonissat eivät myöskään osallistu ehtoollisen toimittamiseen miesdiakonien tavoin, vaan seisovat omana ryhmänään eivätkä koske ”pyhään mysteeriiin”. Ilmaisu pyrkinee tarkentamaan, että he eivät osallistu ehtoollisen toimittamiseen siten, että käsitteisivät ehtoollismaljaa (Oghlukian, 1994:15; Ervine, 2007:26–27). Armenialaisessa liturgiassa yleensä nimenomaan diakoni kantaa maljaa liturgian suuressa saatossa. Orbelianin teksti vaikuttaa enemmänkin vallitsevien tapojen kuvaukselta kuin piispalliselta käskyltä tai ohjeelta, miten pitäisi menetellä, mutta tämäkään ei ole täysin yksiselitteistä. Piispan kirjoittamana se kuitenkin antaa vaikutelman hyväksytystä ja vakiintuneesta menettelystä. Kastetta hän ei mainitse diakonissojen yhteydessä lainkaan.

Tatevin luostarista peräisin olevassa vuoden 1321 liturgisten toimitusten käsikirjoituksessa kuvaillaan, miten kirkko muodostaa uuden paratiisin: kirkossa ihmisillä on pääsy suurempaan kunniaan kuin enkeleillä ja siunatun öljyn kautta kaikille uskoville jaetaan samaa jumalallista Henkeä kuin apostoleille. Tässä yhteydessä mainitaan neljä kirkollista luokkaa: alidiakonit, diakonit, papit ja diakonissat (*sarkavagubi* – alkuteksti: Ervine, 2007:28). Luettelo näyttäisi puhuvan sen puolesta, että diakonissan ei ajateltu olevan niinkään ”nainen diakonina” vaan naisten diakonaatti ymmärrettiin omana vihkimyksen lajinaan ja tasonaan, joka poikkeaa miehistä jollain tavoin. Tämä on kuitenkin lähinnä käytännöllisluonteinen huomio, sillä kerronnan tyyli on sellainen, ettei vihkimyksiä pyritä esittämään kanonis-juridisessa mielessä vaan kirkon käytännön elämän ja hengellisyyden valossa.

Terminologian suhteen armenialainen traditio on joustava, mikä on omiaan lisäämään moniselitteisyyttä. Armenian kielessä ei ole feminiiniä, ja termi ”diakoni” (*sarkavag*) voi periaatteessa viitata kumpaan sukupuoleen tahansa. Sana tarkoittaa ”palvelijaa” ja sen etymologiaa pidetään tuntemattomana. Itse olettaisiin sanan olevan samaa indoeurooppalaista juurta kuin latvian *sargs* (vrt. liettuan *apsauga*), joka merkitsee ”vartijaa” ja ”valvojaa”; samaa perua lie-nee myös nimi Sargis. Naispuolisista diakoneista on kuitenkin yleensä käytetty arkaaiselta vivahtavaa muotoa *sarkavagubi* (”diakonitar”, diakonissa) tai ilmaisua ”naisdiakoni” (*sarkavag kin*), kuten Nikean kirkolliskokouksen kanonien armenialaisessa versiossa (ekumeenisten kirkolliskokousten reseptiosta Armenian kirkossa, ks. Ashjian, 1994:166–181).

Diakonissan vihkiminen

Diakonissan vihkimisrukouksen sisältäviä käsikirjoituksia on säilynyt 1200-luvun alusta lähtien runsaasti sekä itäisiltä alueilta että Kilikiasta, mikä antaa ymmärtää, että niillä on ollut paljon käyttöä. Oghlukian olettaa niiden tulleen toimituskirjoihin 800-luvun lopulla, jolloin liturgisten toimitusten kokoelmaa laajennettiin ja uusittiin. Tarkempia rubriikkeja ei ole, mutta vihkiminen sijoittuu lähes varmasti liturgian yhteyteen. Seuraava rukous tai osia siitä löytyy peräti neljästätoista käsikirjoituksesta (viimeisin fragmentti löytyi vuonna 1986), jotka ajoittuvat 1100-luvulta aina 1600-luvulle:

Laupias ja armollinen Jumala, joka teit kaiken käskysanallasi: ainoan Poikasi ruumiillisen inkarnaation kautta sinä olet puhtaudessa tehnyt naisen miehen veroiseksi [pyhydessä] ja nähnyt hyväksi suoda Pyhän Hengen armon ei vain miehille vaan myös naisille. Pitäköön Hän tämän naisen tahrattoman puhtaana vanhurskauden teoissa sinun Kristuksesi armosta ja ihmisrakkaudesta. Hänen kanssaan sinulle, kaikkivaltiaalle Isälle sekä elävää luovalle ja vapaaksi tekeväälle Pyhälle Hengelle olkoon kirkkaus, valta ja kunnia nyt aina ja iankaikkisesti. Aamen. (Martimort, 1986:180; Oghlukian, 1994:21; Ervine, 2007:25, 28.)

Vihkimisrukouksessa ”naisista” käytetty sana viittaa armeniassa nimenomaan naimisissa oleviin naisiin. Tästä ei kuitenkaan voi päätellä paljoakaan. Rukous ei pyri korostamaan, että kyse olisi vain nunnista, mutta tämä ei muutenkaan sopisi teologisesti ylevään kontekstiin, koska ”nunnista” tai ”neitseistä” puhuminen synnyttäisi kontekstissaan vaikutelman siitä, että inkarnaation vaikutukset eivät koskisi naimisissa olevia, mikä olisi tietysti absurdia.

Rukouksen käännöksen julkaissut Oghlukian jätti huomiotta, että rukous on samantapainen kuin kuuluisa bysanttilainen diakonissan vihkimisrukous (*kheirotonia*), joka on laadittu kreikankielisessä Etelä-Italiassa 780-luvulla konstantinopolilaisen mallin mukaan:

Pyhä ja kaikkivoipa (*pantodynamos*) Jumala, joka ainoan Poikasi ja meidän Jumalamme neitseestä (*ek parthenou*) lihan mukaan syntymisen kautta (*kata sarka genneseōs*) pyhitit (*hagiasas*) naisen ja soit Pyhän Henkesi armon ja tulemisen (*epifoitēs*) ei vain yksin miehille vaan myös naisille. Herra, katso nyt tämän palvelijasi puoleen ja kutsu/omista (*proskalesai*) hänet sinun palvelemisesi (*diakonias sou*) työhön. Vuodata hänen päälleen sinun Pyhän Henkesi ylenpalttinen lahja. Varjele hänet ortodoksisessa uskossa, nuhteettomassa käytöksessä (niin että hän voisi) kaikessa täyttää palvelustehtävänsä (*leitourgia*) sinun tahtosi mukaan. Sillä sinulle on kaikki ylistys ja kunnia. (Oma käännökseni käsikirjoituksesta Barberini 336:169–170. Editio: Parenti & Velkovska, 1995:185–186.)

Niin armenialaisille kuin kreikkalaisillekin käytänteille relevantein vertailukohta on Georgia, jonka kirkko nojautui liturgisissa asioissa vahvasti Bysanttiin mutta joka tietyillä alueilla oli ajoittain tiiviissä vuorovaikutuksessa ar-

menialaisten kanssa. Keskiaikaisissa georgialaisissa palveluskirjoissa on peräti kolme erilaista rukousta diakonissaa vihittäessä, ja näistä keskimäinen on vielä lähempänä armenialaista:

Sinä, joka loit kaiken käskysanallasi ja ainoan poikasi lihaksitulemisella ja työllä pyhitit ja teit tasaveroiseksi miehen ja naisen niin kuin hyväksi näit. Sinä annoit Pyhän Hengen armon ei vain miehille vaan myös naisille. Osoita tämä nyt myös tälle palvelijattarellesi tässä palveluksessa, oi Herra Kaikkivaltias, ja anna hänelle Hengen armo, jotta hän voisi vaeltaa viattomasti ja moitteettomasti vanhurskauden teoissa. Sinun Kristukseksi armosta ja laupeudesta hänen kanssaan olkoon kunnia sinulle yhdessä Pyhän Henkesi kanssa nyt aina ja iankaikkisesti. Aamen. (Conybeare & Wardrop, 1914:165.)

Niin armenialainen kuin georgialainenkin rukous on syntaktisesti varsin kankea, ja niiden käänöksissä ilmenee sävyeroja sen mukaan, miten sanojen virta jaotellaan lyhyemmiksi virkkeiksi. Eroavaisuudet ovat pieniä mutta sisällöllisesti mielenkiintoisia. Bysanttilaisessa rukouksessa nainen *pyhitetään* Jumalan neitseestäsyntymisen kautta; armenialaisessa ja georgialaisessa rukouksessa nainen ja mies sen sijaan tehdään *samanveroisiksi* (osa käsikirjoituksista lisää: pyhydessä, pyhydellä). Kumpikin ajatus on sinänsä patristisen kirjallisuuden mukainen (keskustelua ja lähdeviittauksia: Seppälä, 2013:58–78 ja 118–140), mutta miehen ja naisen ”samanveroisuudesta” joku rukouksia editoinut piispa saattoi tietysti olla toistakin mieltä. Bysanttilaisessa rukouksessa diakonissaksi vihittäväälle pyydetään Pyhän Hengen lahjaa, mutta armenialaisessa tekstissä pelkästään ”puhtautta vanhurskauden teoissa”. Georgialaisessa sen sijaan nämä kaksi yhdistetään pyytämällä Hengen armoa mahdollistamaan juuri se, mitä armenialaisessa rukouksessa pyydetään.

Jo näiden yleisluontoisten havaintojen perusteella vaikuttaa hyvinkin mahdolliselta, että rukouksen säilynyt bysanttilainen muoto ei varhaisuudesta huolimatta ole alkuperäinen vaan muokkautunut; armenialainen ja georgialainen versio taas näyttävät säilyttäneen jotain varhaisempia ajatuskulkuja. Mahdollista on sekin, että jokainen näistä kolmesta versiosta heijastelee joitain alkuperäisempiä piirteitä, jotka kahdessa muussa ovat muuttuneet tai kadonneet. Armenialaisesta versiosta puuttuu viittaus ”ortodoksiseen uskoon”,

mikä ensi vilkaisulla vaikuttaa poistolta, mutta koska sitä ei ole georgiassa-kaan, bysanttilaisen tekstin viittaus ”ortodoksiseen uskoon” lieneekin todennäköisimmin (ikonoklasmin jälkeinen) lisäys, koska georgialaiset eivät – aina-kaan 500-luvun jälkeen – kääntäneet jumalanpalvelustekstejään armeniasta. Tämä taas osoittaisi rukouksen olevan vanhempaa perua. Yksityiskohtien varmentaminen vaatisi kuitenkin paitsi käsikirjoitustraditioiden tarkempaa vertailua myös uusia käsikirjoituslöytöjä.

Se, että vihkimisrukous on käytännöllisesti katsoen sama, alleviivaa ilmiön yhteistä varhaiskristillistä luonnetta ja on ekumeenisesti huomionarvoista. Naisten diakonaatin palauttamisen kannalta rukous tai sen sanamuoto ei kuitenkaan ole läheskään niin oleellinen asia kuin kysymys toimenkuvasta ja tehtävistä. Armenialaisissa lähteissä ei näy merkkejä siitä, että diakonissojen – sen enempiä kuin diakonienkaan – toimenkuvaan olisi liittynyt köyhäinhuoltoa tai muuta sosiaalista työtä, vaan kyseessä oli liturginen tehtävä ja vihkimys. Voidaan myös panna merkille, että ennen vuotta 1915 armenialaisilla naisilla oli monenlaisia hyväntekeväisyysjärjestöjä ja -toimintoja, mutta näitä aktiiviteetteja käsittelevässä tutkimuksessa (Harutiunan, 2005) diakonissoja ei käsitellä lainkaan. Vihkimys itsessään on liturginen ilmiö, joka määritelmällisesti tarvitaan nimenomaan liturgisia toimia varten: hyväntekemiseen kristitty ei tarvitse vihkimyksiä, olipa hän mies tai nainen, mutta liturgiseen toimintaan tarvitaan liturginen vihkimys.

Armenialaiset diakonissat modernin ajan kynnyksellä

Armenian diakonissoista on enemmän tietoja 1600-luvulta lähtien, mikä synnyttää vaikutelman ilmiön yleistymisestä. Oghlukian (1994, 22) puhuu tässä vaiheessa tapahtuneesta ”naisdiakonaatin uudistamisesta”, mikä saattaa kuitenkin olla ylitulkinta. Perspektiiviharha syntyy helposti sen takia, että lähteitä ja tietoa on *säilynyt* enemmän. Aikakausi oli sinänsä monessa suhteessa kirkollista nousukautta Persian alaisilla itäisillä armenialaisalueilla. Luostari- liikkeelle 1600-luku jäi viimeiseksi nousukaudeksi, jonka jälkeen edessä oli parin vuosisadan hidas laskukausi ja sen päättänyt nopea täystuho. Suurin Armenian kirkkoa koskettanut muutos noina vuosisatoina oli luonteeltaan yhteiskunnallinen: perinteiset armenialaisalueet alkoivat yksi kerrallaan hitaasti muuttua muslimienemmistöisiksi (historiallista taustaa teoksissa Pay-aslian, 2007:104–112; Bournoutian, 2004:81–106).

Nunnaluostarien sisäisenä asiana diakonissan vihkimys ja toiminta oli varsin huomaamaton ilmiö, josta jääneet merkit ovat suhteellisen pieniä. Sellaisia on löydetty esimerkiksi käsikirjoitusten loppukolumneista. Rukouksia ja pyhien elämäkertoja sisältävän käsikirjoituksen (*Matenadaran 39*) on signeerannut Justiane-niminen diakonissa (*Justiane Sarkavag*). Häneltä on säilynyt myös hetkipalveluskirja vuodelta 1653. Monet nunnat kopioivat käsikirjoituksia, joten tämä ei sinänsä ole yllättävää. Ainakin 24 tunnetaan nimeltä (Meneshian, 2014). Myös konkreettisia esineitä on säilynyt, ja niiden jäljet johtavat toisinaan odottamattomiin paikkoihin. Etšmiadzinin aarrekammioiden on diakonissan orareita, joita Astrakhanin armenialaiset diakonissat kantoivat 1830-luvulla (kuvia: Oghlukian, 1994:65–66). Tämä on kiintoisaa siksi, että alueella ei ollut armenialaista nunnaluostaria. Bursan hiippakunnasta, nykyisen Turkin länsiosista, tiedetään diakonissa Nazeni, joka palveli pienessä kylässä ja johti armenialaista tyttökoulua. Kun turkkilaiset sulkiivat koulun, hän jatkoi opettamista kotonaan. Tieto opetustoimesta on diakonissan tehtävien ja roolin kannalta erityisen kiintoisa. Myös Puolan-Ukrainan alueella Jazlowiecien (Jazlovets) armenialaisyhteisössä tiedetään olleen Hripsime-niminen diakonissa 1600-luvun lopulla (Ervine, 2007:37–38). Mainittakoon, että Puolan-Ukrainan armenialaiset käyttivät vielä noihin aikoihin yhteisönsä sisäisiin asioihin edellä mainitun Mekhitar Gošin lakikokoelmaa (Nersoyan, 1996:188).

Suurin osa tiedosta on peräisin kahdesta luostarista, joista toinen sijaitsi Persiassa ja toinen Georgiassa. Pyhän Katariinan armenialainen nunnaluostari toimi vuosina 1623–1954 Persian Uudessa Julfassa, mutta sekään ei alkanut tyhjästä vaan muodostui vanhemman yhteisön ja sen tradition pohjalta. Sisaristo oli hyvin aktiivinen ja dynaaminen, sillä se hoiti kahta koulua ja myöhemmin vielä tehdasta ja orpokotia. Kaupungin iso armenialaisyhteisö oli muutenkin aikaansaapa ja kulturelli. Loppujen lopuksi luostarin toiminta maallistui niin, että se johti sisariston hiipumiseen. Nunnaluostarin viimeinen johtajatar, Elisabet Israelian matkusti vuonna 1944 Jerusalemiin, jossa hänen veljensä Kiwregh vihittiin Jerusalemin patriarkaksi. Hän pyysi veljeltään lupaa perustaa samanlainen luostari Pyhään kaupunkiin, mutta uusi patriarkka kieltäytyi vedoten siihen, ettei halunnut suosia sukulaisiaan (Carswell, 1968:10–11, 48–49, 85; Ervine, 2007:31–32).

Georgian pääkaupungin Tbilisin asukkaista enemmistö oli armenialaisia vielä 1800-luvun alussa ja kaupunki oli armenialaisen kulttuurin tärkein kes-

kus. Siellä toimi myös Pyhän Stefanoksen armenialainen nunnaluostari, jonka johtajatar oli vihkimykseltään protodiakoni. Luostarissa oli vuonna 1933 kahdeksantoista jäsentä, joista diakonissoja peräti kaksitoista. Yhteisö tunnettiin erityisesti kuorostaan. Luostarin toiminta lopetettiin 1930-luvulla (Oghlukian, 1994:29–30; Ervine, 2007:33–36; Panossian, 2006:86–87).

Kummassakin luostarissa nunnia vihittiin paitsi diakonissoiksi myös alempiin asteisiin. Armenian kirkon alemmat asteet ovat varhaiskristillistä perua: ovenvartija (*drnapan*), lukija (*untertsogh*), eksorkisti (*yertmenetsotsits*) ja kynttilänkantaja (*momakal*). Kaikki neljä vihkimystä saaneesta tuli *dbir*, joka sai nousta alttarille ja palvella papin ja diakonien kanssa. Sana *dbir* on käännetty katolisittain ”akolyytti”; ortodoksisittain se vastaa suunnilleen alttaripalvelijan (ponomari), lukijan ja alidiakonin yhdistelmää (vihkimyksistä ks. Ormanian, 1912:168–170; Kochakian, 2003:58–60). ”Protodiakoni” taas ei ole varsinainen ”yliakoni” sanan ortodoksisessa merkityksessä, vaan tarkoittaa lähinnä ”täyttä diakonia”. 1800-luvun puolivälissä Uuden Julfan luostarissa oli tapana, että neljä alinta vihkimystä annettiin kaikille ennen lopullista nunnan skeemaa (Ervine, 2007:32).

Tbilisin luostarissa oli tapana, että sisarten perheet maksoivat sisaren ylläpidosta, ja jos rahaa jäi, osa käytettiin hautajaisiin ja loput palautettiin suvulle. Diakonissanvihkimyksen saaneet sen sijaan olivat suoraan johtajan alaisuudessa eikä nunnan suvulla ollut oikeutta vaatia rahaa takaisin itselleen (Oghlukian, 1994:35–36). Tämä osoittaa, että vihkimyksellä oli merkitystä myös jumalanpalveluksen ulkopuolella ja se muutti vihityn sosiaalista statussa, mutta nämä olivat paikallisuonteisia vihkimyksen seurauksia, eivät vihkimyksen sisältö tai tarkoitus.

Vanhimpien lähteiden (Mekhitar Goš) mukaan armenialaisten diakonissojen perinteisiä tunnuksia olivat jumalanpalveluspuvun olkapäällä roikkuva orari, joka on samanlainen kuin miesdiakoneilla, sekä otsalla riippuva risti. Otsakorut olivat armenialaisilla naisilla muutenkin yleisiä. 1800-luvulta lähtien diakonissoista on myös valokuvia (ks. Menashian, 2013). Niissä heillä on stikarin eli liturgisen viitan päällä ohut harso – ikään kuin monastinen häähuntu. Se lienee syntynyt kirkkokuivista; nykyäänkin orientaalisissa kirkkoissa suositaan ohutharsoisia symbolisia huiveja. Tämä harso on ainoa ero miespuolisiin diakoneihin nähden.⁷ Jossain vaiheessa ristiä alettiin pitää otsan sijaan rinnalla (kuva 1), mikä synnyttää varsin papillisen vaikutelman.



Kuva 1. Tbilisin armenialainen sisaristo, n. 1900. Kuvan ottaja tuntematon. Julkaistu ensimmäisen kerran teoksessa Khutsyan 1914.

Kuuluisin valokuva on julkaistu englantilaisen matkakirjailija Lynchin teoksessa (kuva 2). Aikakautensa suosituin kirkollinen hahmo Mkrtiç Khrimian vihittiin Etšmiazinissa syksyllä 1893 katolikoksen tehtävään suurellisin menoin. Nunnna Hripsime oli tullut vihkimysjuhlaan Tbilisin luostarista ja antoi kuvansa Lynchille. Yleensä pedantti ja perusteellisuuteen pyrkinyt Lynch oli länsieurooppalaisten tapaan vaikeuksissa itäisen liturgiikan ymmärtämisessä: hän ei kommentoi lainkaan sitä, että kyseessä on diakonin liturginen asu, vaan kuvatekstissä esittelee hänet pelkästään sanoilla ”armenialainen nunna” ja tekstissä kehuu hänen ”hurmaavuuttaan” ja ”loisteliasta viittaansa” (Lynch, 1901:252; kuvaus kyseisestä katolikoksen valinta- ja vihkimysprosessista: Ashjian, 1995:100–106). Samaista nunna-diakonissa Hripsimeä muistellaan myös Armenian kirkon keskuksen Etšmiadzinin pääkatedraalin oven inskriptiossa, sillä hän järjesti uuden oven ja sen koristelun rahoituksen vuonna 1889 (kuva teoksessa Oghlukian, 1994:67).

1900-luvulla diakonissat katosivat nopeasti Armenian kirkkoa kohdanneiden onnettomuuksien myötä. Nykyisen Turkin alueella Armenian kirkon



Kuva 2. Armenianlainen nunna-diakonissa Hripsime Tahiriants, 1890-luku. Kuvaaja tuntematon; kuva julkaistu ensimmäisen kerran teoksessa Lynch 1901:252.

yhteisöt, rakennukset ja käsikirjoitukset tuhottiin Istanbulia lukuun ottamatta totaalisesti. Itä-Armeniassa kirkon toiminta tukahdutettiin Neuvostoliiton aikana niin, että koko maassa oli vähimmillään vain kymmenisen pappia.⁸ Diakonisojen puute oli kirkon murheista pienimpiä.

Ilmiö säilyi vain Konstantinopolissa, jossa vuonna 1866 perustettu Kal-fayan-sisarten yhteisö keskittyi orpokodin hoitamiseen. Siellä ensimmäinen diakonissan vihkimys suoritettiin vuonna 1932 ja viimeisin 1982, kun Konstantinopolin armenialainen patriarkka Šnork Kalustian (1913–1990) vihki syyrianarmenialaisen Hripsime Sasounianin (1928–2007). Vihkimys tapahtui samalla kaavalla kuin miesdiakonien vihkimys (*Dzernadrutyān Maštots*). Kansanmurhan jälkeisestä ilmapiiristä jotain kertoo se, että kun kaksi sisaris-

ton nunnaa lähti pyhiinvaellukselle Jerusalemiin vuonna 1933, heidän saapumisensa aiheutti niin suuren ilon, että Jerusalemin armenialaisen patriarkaatin lehdessä *Sion* julkaistiin runo heidän kunniakseen (käännös: Meneshian, 2014) – olivathan kyseessä lähes viimeiset armenialaiset nunnat.

Konstantinopolin lisäksi armenialaisia nunna-diakonisoja on kolme Libanonin Jabalissa (Jbel), jonne perustettiin 1990-luvun alussa Gajane-sisarten yhteisö (*Gayanyants*) orpokodin yhteyteen. Eikä tässä kaikki: kun ilmiöstä on viime aikoina alettu keskustella globaalisti, on käynyt ilmi, että Argentiinassa oli jo aiemmin suoritettu samantapainen vihkimys kuin Iranissa, mutta täysin huomiota herättämättä. Arkkipiispa Kissag Mouradian oli jo vuonna 2002 vihkinyt miespuolisten diakonien joukossa myös Maria Carmen Ozkulin, joka oli tuolloin vain 17-vuotias (Sardarabad, 2003; Meneshian, 2013). Ilmeisesti vihkimyksen merkitystä ei suhteellisen maallistuneessa yhteisössä oivallettu eikä tieto siitä levinnyt maailmalle.

Kuten Argentiinanakin tapaus osoittaa, asia on käytännössä hiippakuntia johtavien piispojen vastuulla. Yhdysvaltojen armenialaisilla oli oma pieni kanoninen episodinsa, joka liittyi alempien asteiden vihkimykseen. Seta Simonian-Atamian vihittiin lukija-alttaripalvelijaksi (*dpir*) Kaliforniassa vuonna 1984. Kaksi vuotta myöhemmin hän muutti itärannikolle, mutta siellä hän tunsu olonsa papiston keskellä ”omituisuudeksi” eikä hänen lopulta sallittu palvella alttarin puolella (Nikoghosyan, 2015; Tchilingirian, 2018).⁹

Armenian kirkon Yhdysvalloissa toimivassa hiippakunnassa yritettiin tehdä myös kielellinen manööveri luostarien nunna-diakonien erottamiseksi seurakuntien naisdiakoneista siten, että edellinen olisi diakonissa (*deaconess*) ja jälkimmäinen naisdiakoni (*woman deacon*) (Zagano, 2008:129). Yritys oli ongelmallinen kahdestakin syystä. Ensinnäkin vihkimykset ovat saman tasoisia ja itse asiassa kyseessä on sama vihkimys, joten erottelulle ei ole kanonista tarvetta. Toiseksi voidaan huomauttaa, että seurakunnallisen diakonissainstituution uudelleensyntymistä tuskin auttaisi se, että sanaston avulla luotaisiin vaikutelma eri ilmiöstä kuin mistä Armenian kirkon historiassa pääsääntöisesti on ollut kyse. Ehdotettu kielenkäyttötapa ei vakiintunut.

Diakonissan toimenkuva ja sen rajat

Keskustelua diakonien funktiosta vaikeuttaa sekin, että diakonaatin idea on lännessä muuttunut sosiaalisen työn suuntaan, ja tämä vaikuttaa myös itäisiin

kirkkoihin. Kun viime vuosikymmenien johtava armenialainen teologi Aram Keshishian kirjoitti *diakonian* olemuksesta, hän ei kertaakaan maininnut diakoneita, ei miehiä eikä naisia (Keshishian, 1992:100–101; 1997:119–127). Toisin sanoen hän käytti diakonia-sanaa sen läntisessä nykymerkityksessä riippumatta siitä, mikä sanan merkitys olisi, jos se määriteltäisiin idän kirkon käytännöistä, joissa diakonin palvelusrooli on liturginen. Käytännössä tämä merkitsee, että ”diakonia” ja diakonien rooli ovat Armenian kirkolle kaksi kokonaan erillistä kysymystä. Diakoni on ”liturginen avustaja”, kuten asia määriteltiin 330-luvulla Makarios Jerusalemlaisen kirjeessä armenialaisille (Terian, 2008:88–89).

Kun huomio kohdistuu naispuolisiin diakoneihin, keskeisin kysymys on sama kuin ortodoksisessa kirkossa: mikä heidän liturginen roolinsa tarkkaan ottaen on ollut? Armenialaisten tapauksessa elävä traditio kertoo enemmän kuin tekstilähteet: Istanbulin Kalfayan-sisarten diakonissat lukevat evankeliumin ja toimivat muutenkin liturgiassa miesdiakonien tapaan. Näin ei suurimmassa osassa historiaa todennäköisesti ole ollut, ainakaan edellä mainitun Orbelianin ohjeen valossa, vaan diakonissojen rooli näyttää olleen pienimuotoisempi palvelustehtävä, joka rajoittui luostareiden maallikkopalveluksiin. Toisaalta näyttää ilmeiseltä, että historian varrella asiassa on tapahtunut monenlaisia pieniä vaihteluita, ja Kalfayan-sisarten käytäntö saattaa mahtua tämän variaation piiriin. Oleellista on, että traditiota voi pitää katkeamattomana siinä mielessä, että 1930-luvun Konstantinopolissa ilmeisesti tiedettiin hyvin, mitä diakonissat tekivät ennen kansanmurhaa.

Ortodoksisen kirkon kannalta vertailemista taasen vaikeuttaa sen omissa riitüksessä historian varrella tapahtunut muutos. Ortodoksisessa liturgisessa nykykäytännössä diakonien liturginen rooli on näyttävämpi ja koreografisessa mielessä ”papillisempi” kuin orientaalisten kirkkojen diakoneilla. Asiasta keskusteltaessa ortodokseilta onkin jäänyt usein huomioimatta se, että miesdiakonien liturginen rooli ei ole nykyään aivan samanlainen kuin naisdiakonien kulta-aikana, joten muodostuu tietty epäselkeys sen suhteen, pitäisikö mahdollisten nykyisten diakonissojen liturgisena vertailukohtana olla 400-luvun miesdiakonit vai nykyiset. Armenian kirkossa tilanne on selkeämpi, koska liturginen praksis on vanhakantaisempi ja miespuolisten diakonien rooli on ilmeisen samanlainen kuin 400-luvulla. Toisaalta historiassa on ollut vaihteita, jolloin varsinainen diakonin vihkimys on ollut harvinainen (ks. Ormanian, 1912:169), ja diakonin roolia ovat toimittaneet maallikot – samaan tapaan

kuin ortodoksisen kirkon liturgiassa alidiakonin roolissa toimii useimmiten maallikkoja, joilla ei ole alidiakonin vihkimystä.

Varhaisimpien vuosisatojen historian liturgiset yksityiskohdat ovat pitkälti jääneet hämärän peittoon. Periaatteellisella tasolla on kuitenkin relevanttia, että apostolisia juuriaan korostava Armenian kirkko on sitoutunut koko varhaiskirkon traditioon, joten 200–400-lukujen bysanttilaiset käytännöt ovat arvovaltaista traditiota myös sille. Niinpä kaikki mitä Konstantinopolin kuuluisista diakonisseista tiedetään, on periaatteessa relevanttia myös heille. Sikäli Armenian kirkon ja ortodoksien sisäiset keskustelut ovat osin päällekkäisiä ja käsittelevät samaa problematiikkaa, joskin armenialaiset ovat ymmärrettävästi keskittyneet vahvasti nimenomaan oman traditionsa tutkimiseen.

Teheranin vihkimys ja ortodoksinen diakonissakeskustelu

Vuoden 1915 kansanmurhaan saakka diakonisseja oli siis lähinnä luostareissa. Perinteiseen tapaan toimivia nunnaluostareita ei Armenian kirkolla enää juuri ole, joten tismalleen samanlaisen instituution palauttaminen on mahdotonta. Armenialaisissa seurakunnissa kautta maailman sen sijaan on huutava pula toimijoista. Mitä siis tehdä? Tässä kohdin katseet kääntyvät Iraniin.

Teheranissa vihkimyksen syksyllä 2017 saanut Ani-Kristi Manvelian on palvellut kirkkoa lapsesta saakka ja toiminut palveluksissa kynttiläkantajana ja psalmien lukijana. Nunnaa hänestä sen sijaan ei ole tarkoitus tulla. Armenian kirkossa diakonit voivat mennä naimisiin vihkimyksensä jälkeen, jos eivät ole antaneet munkkilupausta (ks. Nersoyan, 1996:274–281). Saman voi siis olettaa koskevan myös seurakuntadiakonisseja, minkä myös Teheranin arkkipiispa on jo vahvistanut. Tämä on sinänsä loogista – mikäli seurakuntadiakonisseja on olemassa.

Suurin este nuorten seurakuntanaisten vihkimiselle diakoneiksi näyttäisi olevan se, että ilmeisesti näin ei ole ollut tapana tehdä. Tämän asiaintilan Teheranin arkkipiispa haastoi. Hän oli itse asiassa aloitteellinen ja perusteli ratkaisuaan muun muassa toteamalla sen olleen ”täysin yhdenmukainen kirkon tradition kanssa” (Tchilingirian, 2018).

Vihkimyksen luonnetta voidaan pohtia tarkemmin ortodoksisen kirkon viimeaikaisessa keskustelussa esitettyjä problematisointeja vasten. Yleisellä tasolla ortodoksien keskustelua naisten diakonaatista voisi luonnehtia varo-

vaisen toiveikkaaksi. Monet teologiset puheenvuorot ovat jo pitkään suhtautuneet naisdiakonaatin palauttamiseen tai uudelleen aktivoimiseen positiivisesti (Behr-Siegel, 1990:147, Behr-Siegel & Ware, 2000). Rodoksen neuvoa-antava kokous (1988) päättyi suosittelemaan diakonaatin palauttamista. Toisaalta myös lisäselvityksiä varhaisten vuosisatojen diakonissojen liturgisesta roolista on kaivattu. Keskustelua ovat käyneet erityisesti maallikkoteologit; piispat ovat usein joko vaienneet tai vetäytyneet universaalin konsensuksen saavuttamisen odottamisen taakse. Tästä syystä keskustelu on jäänyt hieman hajanaiseksi. Voidaan myös panna merkille, että vastustavat äänet tulevat usein – ei aina – samoista piireistä, jotka ovat profiloituneet myös ekumenian vastustajina.

Varovaisuus on hieman erikoista siksi, että diakonissanvihkimys ei ole ortodoksiseen kirkon modernille historialle vieras ilmiö. Nunnadiakonissat olivat ilmeisesti vielä 1900-luvun alussa tavanomaisia Georgian kirkon luostareissa. Tsaarinajan Venäjällä nunna-diakonissoja vihittiin jonkin verran vuoden 1840 jälkeen. Kreikassa pyhä Nektarios elvytti vihkimyksen vuonna 1911 ja jatkoa vihkimyksille on saatu Voloksella (1986) ja Aleksandriassa (2017). Kreikan kirkko on jopa tehnyt periaatepäätöksen diakonissan viran palauttamisesta (2004). Diakonissat ovat kuitenkin jääneet luostarimaailman sisäisiksi poikkeustapauksiksi, ja lisäksi viimeisimpien vihkimysten tarkasta luonteesta on ollut erilaisia tulkintoja (FitzGerald, 1998:149–160 ja Vassiliadis, 2017). Nähdäkseni keskeinen ongelma ei ole diakonissan vihkimys (*kheirotonia*) tai siunaaminen (*kheirothesia*) sinänsä vaan vihkimyksen funktio ja diakonissan toimenkuva. Tähän liittyy myös kysymys siitä, minkä tyyppisistä syistä vihkimys voitaisiin validisti elvyttää (vrt. Koukoura, 2017:421–430). Tähän problematiikkaan Armenian apostolinen kirkko tarjoaa itäisen ja traditionaalisen vertailukohtan.

Tässä yhteydessä riittää tarkastella ortodoksisten kriitikkojen keskeisiä argumentteja. Viime aikojen näkyvin kirjoitus on julkilausuma, joka on kerännyt monia huomattavia allekirjoittajia (Jacobse, 2018). Siinä epäillään, että naisdiakonaatin palauttamiselle ei ole todellisia kirkon elämästä itsestään lähteviä syitä, vaan kyseessä on ainoastaan kirkon ulkopuolelta, ajan hengestä lähtevä tarve saada naisille asemia. Argumentti on mielenkiintoinen ja yleisellä tasolla miettimisen arvoinen: jos kirkossa tehdään muutoksia, on tietysti oleellista pohtia muodollisten perusteiden lisäksi laajempia syitä, perusteita ja asenteita, joiden pohjalta ja takia päätöksiä tehdään. Ja

missä ylipäätään on kirkon ”sisäpuolen” ja ”ulkopuolen” raja? Diakonissojen tapauksessa on varmasti totta, että luostarien nöyryyttä korostava traditio-naalinen hiljaisuuden hengellisyys on asenteellisesti erityyppistä kuin ”feministinen vallantavoittelu” – jos nämä kaksi halutaan asettaa vastakkain. Mutta miksi pitäisi? Armenianlaisissa luostareissa vihkimyksiä ei ajateltu ylennyksinä vaan palvelutehtävinä. Esimerkiksi Tbilisin luostarin johtajatar kirjeessään käytti ilmaisua ”diakonaatin taakka”, jonka alla monet hänen sisaristaan olivat (Oghlukian, 1994:36). Tästä asetelmasta ei voi mitenkään päätellä, että naisten kohdalla vihkimyksen tahtominen olisi itseisarvollista korkeamman aseman tavoittelua – tai että miesten luostarihengellisyys olisi vapaata kyseenalaisista motiiveista. Argumentti ei myöskään näytä purevan erityisen hyvin Teheranin tapaukseen ja ylipäätään Iranin tilanteeseen. Peruskysymys on sinänsä vakavasti otettava ja sitä olisi hyvä soveltaa kaikkiin muihinkin yhteyksiin.

Tähän läheisesti liittyvä toinen argumentaatio, jolla osa ortodokseista on vastustanut naisten diakonaatin elvyttämistä, koskee sukupuoliroolien sekoittamista: vaikka apostolisten aikojen ajatus miehestä naisen päällä olisi kuinka epämuodikas tahansa, kirkossa se on edelleen voimassa ja naisen nostaminen diakoniksi sekoittaisi tätä järjestystä (Jacobse, 2018). Nähdäkseni voidaan kuitenkin kyseenalaistaa, kuuluuko tämä keskustelu ylipäätään lainkaan diakonaatin yhteyteen: diakonihan on liturginen ”palvelija” eikä vallankäyttäjät tai johtajat. Bysanttilaisessa riituksessa diakonin näytävä rooli voi tosin luoda mielikuvan jonkinlaisesta johtamisesta. Teheranissa vihitty diakonissa on liturgisesti täysivaltainen (ks. Mehr, 2018; OCP, 2018, kuvia), ja hänen toimenkuvansa on samanlainen kuin miesdiakoneilla – siis ei aivan yhtä näytävä kuin bysanttilaisessa riituksessa mutta kuitenkin oleellisilta osiltaan samanlainen.

Kolmas ortodoksisten kriitikkojen argumentaatio kulkee seuraavasti. Varhaiskirkon aikana diakonissoja tarvittiin seurakunnissa naisten parissa toimimiseen (opettamiseen, ehtoollisen viemiseen), koska myöhäisantiikin maailmassa naisten oli vaikea poistua kodeistaan, varsinkin mikäli isä tai aviomies ei ollut kristitty. Nykyään tällaista tarvetta ei ole, koska naiset voivat liikkua ja tulla kirkkoon vapaasti – siis diakonissan vihkimystä ei tarvita. Päätely näyttää ensivilkkaisulla loogiselta, mutta on syvärakenteeltaan erikoinen. Taustaoletuksena on, että kirkollisten toimien ja päätösten perusteet saavat olla vain myöhäisantiikin ajan olosuhteista nousevia. On helppoa esittää vasta-

huomautus: tuolloin kirkko ei etsinyt perusteita muinaisuudesta vaan reagoi oman aikansa tarpeisiin – miksi siis nykyään ei voisi tehdä samoin?

Kuinka sitten Armenian kirkon tuore tapaus asemoituu suhteessa tähän keskusteluun ja argumentaatioon? Teheranin arkkipiispa Sebu Sarkissian muotoili päämäärän selkeästi. Tarkoitus on vahvistaa naisten osallistumista kirkon elämään ja aktivoita heitä palvelemaan, opettamaan ja näyttämään esimerkkiä:

Kirkkomme kohtaa tänä päivänä vaatimuksia itsetutkiskeluun ja itsekriittikii. On välttämätöntä uudistaa sitä, miten ihmiset osallistuvat kirkon sosiaaliseen, koulutukselliseen ja palvelustyöhön. Olemme syvästi vakuuttuneita siitä, että naisten aktiivinen osallistuminen kirkkomme elämään mahdollistaisi armenialaisten naisten entistä innokkaamman ja voimakkaamman mukana olemisen, yhteydessä olemisen ja sitoutumisen. He tarjoaisivat omistautunutta ja rakastavaa palvelemista. Diakonissa olisi epäilyksettä myös hengellinen ja kirkolle omistautunut äitihahmo, opettaja ja miksei myös naispuolinen roolimalli omalla esimerkillään. Syvästi tästä vakuuttuneina me suoritamme tämän vihkimyksen toivoen, ettemme ole asiassa ensimmäisiä emmekä viimeisiä. (Tchilingirian, 2018.)

Arkkipiispa käytti historiallista argumenttia mestarillisen diplomaattisesti toivoessaan, että vihkimys ei olisi *ensimmäinen* eikä viimeinen. Ilmaisuun kätkeytyy myös historiallisen tiedon epävarmuuden ja fragmentaarisuuden tunustaminen: menneisyyteenkin on mahdollista suhtautua toiveikkaasti.

Teheranin arkkipiispa tuli lähettäneeksi painavat terveiset ympäri kirkollista maailmaa. Läntisen diasporan maallikkojen keskuudessa vastaanotto näyttää olleen 90-prosenttisesti ilon- ja ylpeydentäyteinen. Jotkut kuitenkin ovat huomauttaneet arkkipiispa Sebuhin ylittäneen valtuutensa lähtiessään sooloilemaan yksin, mikä ei ole idän kirkkojen toimintakulttuurin perusviereen mukaista.

Mitä seuraavaksi?

Armenian kirkon keskusjohdossa Teheranin arkkipiispan menettely herätti ilmeisesti vähintäänkin hämmennystä. Vihkimyksen lisäksi epätavallista oli se, että Teheranin piispa jätti keskusjohdon sivuraiteelle ottaen asiassa johdon omiin käsiinsä. Kirkon omilla sivuilla (www.armenianchurch.org) asiaa ei uutisoitu lainkaan. Idän kirkoissa piispojen perusstrategia vaikei-

den kysymysten äärellä on vaikeneminen, joten kaiketi tässäkin tapauksessa hiljaisuus osoittanee, että vaikeudet ovat todellisia. Joka tapauksessa kyseessä on kirkkojärjestystä koskeva asia, johon kirkon korkeimmalla johdolla – kirkolla itsellään – olisi oltava selkeä linja. Aiemmin katolikos Vazgen I (1955–1994) piti kysymyksen tuomista piispainkokoukseen tarpeettomana ja jätti asian hiippakuntia johtavien piispojen käsiin. Vihkimyksen ulottaminen luostareista seurakuntiin ja nunnista maallikoihin vaatisi kuitenkin selkeän linjauksen.

Armenian kirkon ylin johtaja katolikos Karekin II vieraili Yhdysvalloissa lokakuussa 2017, ja armenialaisnuorison tapaamisessa häneltä kysyttiin, olisiko kirkkoon mahdollista saada diakonisoja ja miksei kuorossa laulavia naisia voisi vihkiä lukijoiksi.¹⁰ Katolikos vastasi lyhyesti, ettei hän voi tehdä asiassa yksin mitään päätöksiä, mutta piispat ovat jo tuoneet asian keskusteltavaksi Korkeimmassa hengellisessä neuvostossa,¹¹ ja sen pitäisi tulla asialistalle myös Armenian kirkon piispainkokouksessa, jossa tehtävät päätökset tulevat aikanaan ohjeiksi hiippakuntien johtajille (Mother See, 2017). Kirkon kollegiaalista järjestystä korostavan vastauksen voi tulkita epäsuoraksi kritiikiksi sille, että Teheranin piispa oli lähtenyt sooloilemaan asiassa, mutta samalla katolikkoksen vastaus näyttäisi myös avaavan aidon mahdollisuuden sille, että asiassa voi tapahtua reaalista edistystä.

Kykenisikö ikivanha kirkkokunta tekemään uudistavia päätöksiä? Armenian kirkko itse asiassa on tehnyt viime aikoina eräitä vastaavatyypisiä toimia. Se loi kanonisointimekanisminsa uudelleen vanhoja traditioita soveltaen: pitkän valmistelun jälkeen prosessi huipentui huhtikuussa 2015 kansanmurhan marttyyrien kanonisointiin. Tämä oli ensimmäinen uusien pyhien kanonisointi noin kuuteen vuosisataan. Suhteessa traditioon diakonissaintituutio on jotakuinkin samantapainen asia: ilmiö itse on jo olemassa, kyse on vain siitä, miten se päivitetään traditiota ja sen periaatteellisia linjauksia kunnioittaen.

Nopeasti mitään ei tapahtune. Kun korkein hengellinen neuvosto koontui 20.2.2018, ainakaan julkisuuteen annettujen tietojen perusteella sen asialistalla ei naisten vihkimyksiä käsitelty (Mother See, 2018). Armenian kirkon toimintakulttuuri tosin on sellainen, että tietoa ei vuodeta julki etukäteen, jollei sillä ole erityistä pedagogista funktiota.

Tradition valossa varmin vaihtoehto olisi luostari-diakonisojen roolin korostaminen, mutta käytännössä tätä vaihtoehtoa ei ole, koska Armeniassa

on vain kaksi pientä ja huomaamatonta sisaristoa (Etsmiadzin, Parbi). Armenian ulkopuolella armenialaisia nunnaluostareita on vain kaksi ja niissä diakonissansa jo on. Armenialaisissa seurakunnissa kautta maailman sen sijaan on puute opettajista, jumalanpalvelusten avustajista, maallikkopalvelusten toimittajista sekä diakoniatyön tekijöistä, ja seurakuntadiakonissat olisivat yksi ratkaisu tähän. Samalla kirkko tulisi vastanneeksi modernin maailman ja sen arvojen mukaisiin odotuksiin myönteisesti.

Yhteenvetoa ja johtopäätöksiä

Armenian apostolinen kirkko tarjoaa relevantin vertailukohtan ortodoksisen ja katolisen kirkon naisdiakonaatin historialle ja aikamme diakonissakeskustelulle. Ilmiön alkuvaiheet ovat hämärän peitossa, mutta varhaiskirkon naisten diakonaatti näyttää jatkuneen Armeniassa läpi toisen vuosituhannen ja 1600-luvun tienoilla voimistuneen entisestään. Diakonissa-instituutio vaikuttaa suurin piirtein katkeamattomalta, vaikka lähteiden hajanaisuuden takia tätä ei olekaan mahdollista aukottomasti todentaa. Näyttää siltä, että historian tuntemat armenialaiset diakonissat ovat olleet nunnia, mutta heidän toimintansa ei aina rajoittunut pelkästään luostareihin vaan saattoi ulottua myös seurakuntiin ja opetustoimeen, lähinnä naisten parissa.

Tällä hetkellä Armenian kirkko on tietynlaisessa pattitilanteessa. Yhtäältä naispuolisia diakoneita on edelleen olemassa eikä uusien vihkimiseen ole esteitä. Toisaalta kirkko on menettänyt lähes kokonaan luostarilaitoksensa ja sen mukana lukuisat nunnaluostarinsa, joihin diakonissat perinteisesti kuuluivat. Seurakunnassa toimiva diakonissa taas tarvitsisi jonkinlaista roolin ja aseman uudelleenmäärittelyä. Jos tätä ei tehdä, seuraus on diakonissojen jääminen pieneksi kuriositeetiksi, joka rajoittuu Konstantinopolin, Libanonin ja Armenian vähälukuisiin luostariyhteisöihin. Edustavatko Iranissa syksyllä 2017 tapahtunut diakonissavihkimys ja sitä edeltänyt vastaava tapaus Argentiinassa alkusoittoa kokonaan uudelle luvulle vai jäävätkö ne poikkeuksiksi, sen historia näyttää. Ortodoksiseen kirkkoon Armenian kirkon tilanne ei suoranaisesti vaikuta, mutta Iranin vihkimys tarjoaa konkreettisen esimerkin siitä, miten vanha kirkko voi ottaa uudenlaisia askelia traditiota kunnioittaen ja uudistaen.

Viitteet

- 1 Tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista käsitellä laajemmin naisdiakonaatin varhaishistoriaa, muiden kirkkojen keskusteluita tai Armenian kirkon ja kansan historiaa. Armenian kulttuurihistoriaa olen esitellyt ja analysoinut tarkemmin teoksissani Seppälä 2007, 2011, 2015 ja 2017. Armenian historiaa käsittelevistä teoksista suosittelavia ovat esimerkiksi Panossian, 2006, Payaslian, 2007 ja Bournoutian, 2012.
- 2 Kirkon ja kansanmurhan suhteesta lisätietoa ja näkökulmia teoksissa Seppälä, 2001:125–162 ja 2015:224–238 ja 354–364.
- 3 Tästä artikkelissa primaarilähteisiin viitataan tutkimuskirjallisuuden (Oghlukian, Martimort, Ervine) kautta, mutta tekstikohtien tulkinta on omaani. Suurin osa tekstikohdista on luonteeltaan yksinkertaisia, eikä ilmaisujen perusmerkitystä koskevia tulkintaerimielisyyksiä Martimortin, Oghlukianin, Ervinen ja allekirjoittaneen välillä juuri ole (poikkeukset käsitellään erikseen). Tekstien suurin ongelma on se, että monet sinänsä selkeät maininnat jäävät ylimalkaisiksi eikä yksityiskohtia valoteta paljoakaan.
- 4 Paikkakunnan nimi armeniaksi on Satagh. Se sijaitsi Pontoksessa eli nykyisen Koillis-Turkin alueella.
- 5 Yleisesityksiä armenialaisen liturgian historiasta, rakenteesta ja toimittamisesta sekä Armenian kirkon liturgisesta elämästä: Hovhannesian, 2008 ja Seppälä, 2017:137–167. Spesifimpää tutkimusta teoksessa Ervine, 2006.
- 6 Nyky-Armenian eteläosa; keskiajalla maakunta oli kuitenkin laajempi kuin nykyinen Siunik.
- 7 Armenialaisilta munkeilta leikattiin hiukset munkiksi vihkimisen yhteydessä ristinmuotoisesti symbolisena eleenä, siis samaan tapaan kuin Bysantissa. Munkit, papit ja diakonit tunnettiin pitkähiuksisina ja -partaisina eivätkä nunnatkaan leikanneet hiuksiaan. Myöhäiskeskiajalla roomalaiskatolisesta vaikutuksesta miespuolisten klerikkojen tonsuuri alkoi kuitenkin yleistyä joillain alueilla, ja tämä näyttää koskeneen myös diakoneja ja jopa alidiakoneja. Meinardus, 1977:367–369. Diakonisseja tämä mitä ilmeisimmin ei koskenut.
- 8 Tämän luvun esitti – ja sen nykypäiviin ulottuvaa merkitystä vahvasti painotti – Armenian kirkon ylin johtaja katolikos Karekin II keskustelussa Suomen vierailunsa yhteydessä Joensuussa 22.3.2017.
- 9 Armenian kirkon vaiheista Pohjois-Amerikassa lisätietoa teoksissa Zakian, 1998 ja Ashjian, 1995.
- 10 Armenialaisilla oli muinoin erityinen psalmilaulajan vihkimys.
- 11 Neuvoa-antava elin, jota johtaa katolikos. Varapuheenjohtajina toimivat Jerusalemin ja Konstantinopolin patriarkat. Jäseninä on maallikoita ja teologisia asiantuntijoita papiston joukosta.

Kirjallisuus

- Arat, M. K. (1990). *Die Diakonissen der armenischen Kirche in kanonischer Sicht*. Studien zur armenischen Geschichte 18. Wien: Mechitharisten-Druckerei.
- Ashjian, M. (1994). *Armenian Church: Patriotic and other essays*. New York: The Armenian Prelacy.
- Ashjian, M. (1995). *The Armenian Church in America*. New York: Armenian Prelacy.
- Barberini 336. Käsikirjoituksien valokuvia: <http://www.womendeacons.org/rite-barberini-manuscript-gr-336/> - Viitattu 5.2.2018.
- Behr-Siegel, E. (1990). *The ministry of women in the church*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Behr-Siegel, E. & Ware, K. (2000). *The ordination of women in the Orthodox Church*. Geneva: WCC Publications.
- Bournoutian, G. A. (2004). Eastern Armenia from the seventeenth century to the Russian annexation. - R.G. Hovhannessian (toim.), *The Armenian people from ancient to modern times Volume II*. New York: St. Martin's Press, 81-107.
- Bournoutian, G. A. (2012). *A concise history of the Armenian people*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Carswell, J. (1968). *New Julfa. The Armenian churches and other buildings*. Oxford: Clarendon Press.
- Conybeare, F. C. (2001). The Armenian canons of St Sahak, Catholics of Armenia. - N. V. Nersessian (toim.), *The Armenian Church: Heritage and identity*. New York: St. Vartan Press, 839-855.
- Conybeare, F. C. & Wardrop, O. (1914). The Georgian version of the liturgy of Saint-James (fin). *Revue de l'Orient Chrétien*, Tome IX (XIX) No 2.
- Coulie, B. (1995). Style et traduction: réflexions sur les versions Arméniennes de textes Grecs. *Revue des Études Arméniennes*, 25, 43-62.
- Ervine, R. (ed., 2006). *Worship traditions in Armenia and the neighboring Christian East*. Avant Series Vol. 3. New York: St Vladimir's Seminary Press & St Nersess Armenian Seminary.
- Ervine, R. (2007). The Armenian Church's women deacons. *St. Nersess Theological Review*, 12, 17-56.
- FitzGerald, K. K. (1998). *Women deacons in the Orthodox Church*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
- Harutiunian, A. (2005). *The age of notable women. Public activities of Armenian women in the 19th century and in early 20th century*. Yerevan: Spiritual Armenia.
- Hefele, C. J. & Leclercq, D. H. (1908). *Histoire des conciles d'après les documents originaux Tome II*. Paris: Letouzey et Ané.
- Hovhannessian, V. (2008). *Remembrance of the Lord: a biblical introduction, historical review and contemporary commentary on the divine liturgy of the Armenian Church*. New York: St. Vartan's Press.
- Jacobse, J. (2018). A public statement on Orthodox deaconesses by concerned clergy and laity. 15.1.2018. <http://www.aoiusa.org/a-public-statement-on-orthodox-deaconesses-by-concerned-clergy-and-laity/> - Viitattu 2.2.2018.
- Keshishian, A. (1992). *Orthodox perspectives on mission*. Oxford: Regnum & Lynx.
- Keshishian, A. (1997). *The challenge to be a church in a changing world*. New York: The Armenian Prelacy.
- Khutsyan, K. (1914). *Tiflisi surp Stepanos kusanats anapati badmutiune*. Tiflis: Esperanto.
- Kochakian, G. (2003). *The sacraments: The symbols of our faith*. New York: St. Vartan Press.
- Koukoura, D. A. (2017). Problems in the rejuvenation of the ministry of deaconesses. - P. Vassiliadis, N. Papageorgiou, E. Kaselouri-Hatzivassiliadi (toim.), *Deaconesses, the ordination of women and Orthodox theology*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 421-430.
- Kyrrillos Skythopolislainen. (1939). *Vie de sainte Euthyme*. E. Schwartz (toim.). TU 49:2.
- Lynch, H. F. B. (1901). *Armenia, travels and*

- studies Vol 1*. London: Longmans, Green and Co.
- Mardirossian, A. (2000). Les canons du synode de Partaw (768). *Revue des Études Arméniennes* 27, 117–134.
- Martimort, A. G. (1986). *Deaconesses: An historical study*. San Francisco: Ignatius Press.
- Mehr. (2018). Ճրագալոյցի արարողութիւնը Թեհրանի հայոց եկեղեցիներում. *Alik*, 9.1.2018. http://www.alikonline.ir/media/k2/items/cache/e0fd8502370b671a896ce346a40b8e12_XL.jpg – Viitattu 16.10.2018.
- Meinardus, O. (1977). The use of the Tonsura and Razura by the Armenian clergy during the safawid clergy. *Revue des Études Arméniennes* 12, 365–369.
- Meneshian, K. O. (2013). A nearly forgotten history: Women deacons in the Armenian Church. *Armenian Weekly*, July 6, 2013. <https://armenianweekly.com/2013/07/06/a-nearly-forgotten-history-women-deacons-in-the-armenian-church/> – Viitattu 2.2.2018.
- Meneshian, K. O. (2014). Women deacons in the Armenian Apostolic Church revisited. *Armenian Weekly*, April 13, 2014. <https://armenianweekly.com/2014/04/13/women-deacons-in-the-armenian-apostolic-church-revisited/> – Viitattu 16.10.2018.
- Mother See of Holy Etchmiadzin, Information Services. (2017). Catholicos of all Armenians holds question and answer session with diocesan youth, Nov 1, 2017. <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=3614&cy=2017&cm=10&d=1&lng=en> – Viitattu 31.1.2018.
- Mother See of Holy Etchmiadzin, Information Services. (2018). Supreme spiritual council meeting convened in the Mother See of Holy Etchmiadzin, Feb 20, 2018. <https://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=3679&cy=2018&cm=1&d=20> – Viitattu 26.2.2018.
- Nersoyan, T. (1996). *Armenian Church: Historical studies*. New York: St. Vartan Press.
- Nikoghosyan, V. (2015). Women in the Armenian Church: Where are they? *The Armenite*, May 21. <http://thearmenite.com/2015/05/where-are-the-women-armenian-church-verzhine-nikoghosyan/> – Viitattu 16.10.2018.
- OCP. (2018). Ordained deaconess serve at altar for Armenian Orthodox Christmas-nativity liturgy in Tehran-Iran. OCP Media Network, Jan 12, 2018. <http://theorthodoxchurch.info/blog/news/ordained-deaconess-serve-at-altar-for-armenian-orthodox-christmas-nativity-liturgy-in-tehran-iran/> – Viitattu 16.10.2018.
- Oghlukian, A. (1994). *The deaconess in the Armenian Church*. New York: Saint Nersess Armenian Seminary.
- Ormanian, M. (1912). *The Church of Armenia*. London: A.R. Mowbray.
- Panossian, R. (2006). *The Armenians. From kings and priests to merchants and commissars*. London: Hurst & Company.
- Parenti, S. & Velkovska, E. (1995). *L'Euclologio Barberini Gr. 336*. Biblioteca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80. Roma: Edizione Liturgiche.
- Payaslian, S. (2007). *The history of Armenia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pogossian, Z. (2005). A brief note on female monasteries in Armenia V–XIVcc. – Farugia, E. G. (toim.), *In search of the precious pearl. 5th Encounter of monks from East and West at Dzaghgatzor monastery Armenia*. Roma: Pontificio Istitutio Oriental, 109–117.
- Rituale Armenorum* (1905). F.C. Conybeare (toim.). Oxford: Clarendon Press.
- SEG (Supplementum Epigraphicum Graecum) 27 (1977). Leuven: Brill.
- Sardarabad* 27, No 1190, Miércoles 8 de enero (2003), 1–3.
- Seppälä, S. (2007). *Araratista itään. Kauneuden ja kärsimyksen Armenia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Seppälä, S. (2011). *Armenian kansanmurhan perintö*. Helsinki: Like.
- Seppälä, S. (2013). *Naiseus. Varbaiskristillisiä ja juutalaisia näkökulmia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Seppälä, S. (2015). *Vaienneita ääniä. Kunnian-*

- osoitus kadonneelle kulttuurille*. Helsinki: Kirjapaja.
- Seppälä, S. (2017). Öster om Ararat: En bok om skönhets och lidandets Armenien. Skellefteå: Artos.
- Sozomenos (1864). *Historia ecclesiastica*. PG 67.
- Tchilingirian, H. (2018). Historic ordination of a deaconess in the Tehran diocese of the Armenian Church. *Hetq*, Jan 13. <http://hetq.am/eng/news/84934/historic-ordination-of-a-deaconess-in-the-tehran-diocese-of-the-armenian-church.html> – Viitattu 2.2.2018.
- Terian, A. (2008). *Macrius of Jerusalem: Letter to the Armenians, AD 335*. Avant series Vol. 4. New York: St Vladimir's Seminary Press & St Nersess Armenian Seminary.
- Vassiliadis, P. (2017). The revival of the order of deaconesses by the patriarchate of Alexandria. *Public Orthodoxy*. <https://publicorthodoxy.org/2017/11/17/sup-port-alexandria-deaconess/> – Viitattu 26.9.2018.
- Wijngaards, J. (2002). *No women in Holy orders? The women deacons of the Early Church*. Norwich: Canterbury Press.
- Zagano, P. (2008). Catholic women's ordination: The ecumenical implications of women deacons in the Armenian Apostolic Church, the Orthodox Church of Greece, and the Union of Utrecht old Catholic Churches. *Journal of Ecumenical studies*, 43(1), 124–137.
- Zakian, C. H. (1998). *The torch was passed: The centennial history of the Armenian Church of America*. New York: St. Vartan Press.

Vankien vankina – yhden diakonissatehtävän suomalainen tulkintahistoria

Tiivistelmä

Suomalaisessa diakoniakeskustelussa on nähty vankien luona käynti ja heistä huolehtiminen diakonien ja diakonissojen tehtävänä. Tätä on perusteltu varhaisen kirkon esikuvilla. Lähdeaineiston analyysi kuitenkin paljastaa, että suomalaisessa diakoniakirjallisuudessa käytetyt ilmaisut ovat joko epämääräisiä tai pohjautuvat vanhentuneeseen lähde-edition. Vankien hoitamista ei diakonian viran uudistamisessa tulisikaan määritellä diakoneille tai diakonissoille omimmaksi työalaksi varhaiseen kirkkoon vedoten.

Nykyinen diakonialiike on ollut alustaan alkaen läheisesti sidoksissa vankeihin ja heidän asemansa parantamiseen. Theodor Fliednerin (1800–1864) ensimmäiset diakonissat ja Johann Hinrich Wichernin (1808–1881) ensimmäiset diakonit tunsivat osittain oman taustansa kautta hyvin vankiloissa tehtävän työn (Malkavaara, 2016:75, 79). Suomalainen diakoniakirjallisuus on jatkossa esiteltävällä tavalla pitänyt esillä vankien kanssa toimimista. Myös viime vuosikymmenen Diakoninvirka (2008:131) -mietinnössä diakonien yhdeksi työalaksi esiteltiin vankilassa toimimista. Taustaa tälle on jo Fliednerin (1856:5) diakonissa-argumentaatiostakin alkaen haettu varhaisen kirkon toiminnasta.

Tässä artikkelissa aineiston lähempi tarkastelu paljastaa, että maassamme käyty keskustelu vankeinhoidosta diakonien ja diakonissojen tehtävänä on

perustunut varsin erikoisiin ja epämääräisiin tulkintoihin käytettävissä olevista varhaisen kirkon lähteistä. Diakoniatyöntekijöiden ohjeistaminen tällaisten viittausten suuntaan ei liene perusteltua. Yhtä Erkki Kansanahon yksinään esiin nostamaa kohtaa lukuun ottamatta kaksi varhaisen kirkon dokumenttia on ollut toistuvasti esillä. Esittelemme ensin kyseisen Kansanahon kohdan, mutta keskitymme sen jälkeen suomalaisessa keskustelussa käytettyihin kuvauksiin varhaisen kirkon aikaisista vankien hoitajasta. Lopuksi nostamme esiin ajatuksia siitä, miten käsitellyn aineiston perusteella voitaisiin ajatella nykyhetken diakoniatyöhön tarvittavista linjauksista.

Kirkossa oppi yleisesti perustellaan joko Raamatun jakeilla tai varhaisen kirkon dokumentaatiolla. Aina ei kuitenkaan ole kyse siitä, mitä lähteet sanovat vaan siitä, mitä niihin luetaan. Tekstejä taivutellaan toisinaan tietoisesti tai tahattomasti vastaamaan paremmin oman aikakauden toiveita kyseenalais- tamatta sisältöjä. Jatkon esimerkillä kuvailemme tulkinnan historiaa suomalaisessa diakoniakirjallisuudessa. Pyrimme katsomaan, mitä kohdeteksteissä tarkkaan ottaen sanotaan. Tämä artikkeli pyrkii osoittamaan, että jokin kirjallisuuden sitaatti voi olla osa pitkäaikaista tulkinnan jatkumoa, joka elää omaa elämäänsä alkuteksteistä huolimatta ja ilman että tulkinnallisuus on itse sitaattista havaittavissa. Diakoniasta ollessa kyse tulkintamalli on usein 1800-luvun evankelisen saksalaisen ajattelun värittämää.

Preludi: Kansanaho ja Cyprianus

Yhdessä Pentti I. Hissan kanssa julkaisemassaan ja kolmena painoksena ilmestyneessä kirjassaan Erkki Kansanaho siteeraa kolmannen vuosisadan alusta kahta kirkkoisä Cyprianuksen lausumaa esimerkkinä diakonisista teksteistä. Ensimmäinen on kirje Pohjois-Afrikan seurakunnille. Kirjeessä käsitellään avustuksia niille Herran tunnustajille, jotka olivat vankilassa: ” – – älkää salliko heiltä, pyydän teitä, mitään puuttua”. Tälle pyynnölle esitetään perustelu, jossa on maininta palvelijoista: ”Sillä koko kerätty rahamäärä on jaettu seurakunnan palvelijoille juuri tällaisia tapauksia varten – –”. (Kansanaho, 1972:28; Kansanaho, 1979:27–28). Lausuma vastaa edellä mainittua Flidnerin näkemystä diakonisojen tehtävästä.

Kansanaho ei anna itse lähteestä tietoja. Kyse on Cyprianuksen kirjeestä, joka Mignen editiossa on neljäntenä (*PL IV:235C–236A*) ja Hartelin editiossa viidentenä (*Hartel, 1871:479*). Lausuma on jokseenkin tarkasti alkukielestä

käännetty, mutta tässä yhteydessä on yksi yksityiskohta pantava merkille. Kun Kansanaho puhuu ”seurakunnan palvelijoille” annetusta rahamäärästä, tekstiyhteydestä voisi saada sen käsityksen, että taustalla olisi diakonien tai jopa diakonissojen virka. Alkukielessä kirjeen kohdassa 1.2 ilmaisuna on kuitenkin ”clericos”. Suomalaisena käännöksenä toimisi joko ”viranhaltijat” tai ”papisto”. Kyseinen kirje on suunnattu presbyteereille (papeille) ja diakoneille, ja tuohon aikaa diakonit luettiin osaksi papistoa. Tämä tarkoittaa sitä, että seurakunnan työntekijöillä oli yhdessä tehtävänänsä jakaa vankeudessa oleville avustusta. Tehtävä ei ollut ainakaan pelkästään diakoneilla tai diakonissoilla.

Kansanaho olisi voinut viitata Cyprianuksen muihin kirjeisiin puhuessaan diakonien toiminnasta vankilassa. Esimerkiksi Mignen edition 10. kirje (PL IV:254A; Hartelin edition 15. kirje: *Hartel*, 1871:513) kertoo diakoneista, jotka ottivat huomioon marttyyrien toiveita kulkien vankilasta sisään ja ulos: ” -- diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis -- qu-bernarent, -- ”. Mutta hänellä on viite ainoastaan edellä mainittuun kohtaan, eikä siinä puhuta mitään diakonissoista.¹

Cantus firmus: Lukianoksen teksti

Suomalaisessa diakoniakirjallisuudessa on lukuisia kertoja siteerattu toista, hieman varhaisempaa tekstiä. Ennen käännösten analyysia on hyödyllistä paneutua tähän Lukianos Samosatalaisen vuoden 165 tienoilla laatimaan tekstiin, joka tunnetaan latinalaisella nimellään ”Peregrinoksen kuolema” (*de morte Peregrini*), suomeksi myös ”Peregrinoksen polttoitsemurha”. (Hirvonen, 1983:132). Se kertoo satiirin keinoin saman aikakauden filosofin polttoitsemurhasta, johon teoksen alkukielinen nimikin (Περὶ τῆς Περεργρίνου τελευτῆς) suoraan viittaa. Tekstissään Lukianos sijoittaa kyseisen Peregrinoksen uskonnollisen yhteisön johtajaksi ja kuvaa hänen viimeisiä vaiheitaan ilmauksilla, joissa voi nähdä selviä nimenomaisia viittauksia kristittyihin. Teksti on kristinuskon ulkopuolisen kirjoittama, mutta sitä on hyödynnetty varhaisen kristillisyyden erityispiirteiden kuvauksena ainakin 1600-luvulta asti: jo vuonna 1678 Caspar Ziegler viittasi kertomukseen, tukien sillä eksplisiittisesti ajatusta, että diakonissat kävivät katsomassa vankeja (Ziegler, 1678:353–354).

Tekstinä ”Peregrinoksen kuolema” kertoo erään liikkeen johtajan palveluksesta ja häneen kohdistuvasta huolenpidosta. Hurmoksellinen johtaja oli van-

gittu ja häntä odotti kuolema, mutta sitä ennen kuvataan vankilassaoloaika ja kristittyjen (χριστιανοί) toimintaa siinä yhteydessä mielenkiintoisin vedoin. Yksi vankilaeepisodiin liittyvä katkelma on jäänyt elämään. Sen kääntämiseen liittyy monia vivahteita, joihin on hyvä tutustua ennen suomalaisen keskusteluun paneutumista. Modernin klassisen kirjallisuuden julkaisusarjan antamana on seuraava käännös englanniksi (Harmon, 1996:13):

— from the very break of day aged widows and orphan children could be seen waiting near the prison — .

Lausumassa toimijoina ovat vanhat lesket ja orvot lapset. Teksti tunnetaan myös Friedrich Engelsin siteeraamana lausumana, jossa annetaan kolme vierailijaryhmää: sekä ”vanhat äidit” että ”lesket” että ”orvot” (On the History, 1957):

As early as daybreak one could see aged mothers, widows and young orphans crowding at the door of his prison.

Käännöksissä ilmenee selviä eroja. Yhdessä on sekä leskiä että vanhoja äitejä, toisessa vain vanhoja leskiä. Samoin yhdessä orvot ymmärretään nuoriksi. Odottamista tapahtuu molemmissa, mutta toisessa odotetaan vankilan lähellä, toisessa vankilan oven vieressä. Joka tapauksessa tarinassa on aamuvarhaisella vankilan lähistöllä leskiä ja orpoja. Alkukielinen teksti valaisee ongelmien taustan (Harmon, 1996:12):

— καὶ ἔωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὀρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γράδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὀρφανά, — .

Kieliopillisesti tässä on yksi tulkinnanvarainen kohta. Korkeaikäisiä naisia (”eukkoa”) ilmaisevaa substantiivia (γράφδιον, neutri, monikon akkusatiivi) seuraa leskeen viittaava sana (χήρας). Kuten myöhemmin käy ilmi, viimeksi mainitun muoto on diakoniakirjallisuudessa ymmärretty jopa genetiiviksi (yksikön feminiini). Toinen vaihtoehto on akkusatiivi (monikon feminiini). Tulkintaa ohjaa leski-sanaa seuraava pronomini (τινὰς), joka on monikon feminiinin akkusatiivi. Kun pronomini liittyy edeltävään pääsanaan, niiden tulee olla samassa muodossa. Pääsanana ei voi olla edeltävä korkeaikäiset eukot

(γράδιον), koska se on neutri. Sen vuoksi on todennäköisempää lukea pääsanaksi leski ja sen muodoksi monikon feminiinin akkusatiiviksi.

Peräkkäisten substantiivien (eukko/leski) tulkinnassa puolestaan on vielä kaksi mahdollisuutta. Ensiksi ne voitaisiin tulkita asyndeettisiksi: tällöin sanojen väliin tulisi lukea pilkku ja kyse olisi orpolasten lisäksi kahdesta eri ryhmästä naisia: korkeaikäisistä naisista ja muutamista leskistä (tästä Bremer, 2017:viite 132). Toiseksi kreikassa tunnetaan kahden substantiivin yhteiskäyttö, jossa yksi substantiiveista saa adjektiiviattribuutin luonteen, toisin sanoen se kuvaa toista sanaa.² Ensiksi esitettyä asyndeeton-tulkintaa vastaan puhuu Lukianoksen retorinen taito: jos tekstissä olisi kolme substantiivia (eukot, lesket, lapset), miksi vain kahdella olisi jokin sitä kuvaava määre (eukkoja/*joitakin* leskiä/*orpoja* lapsia). Siksi on syytä pitää jälkimmäistä lukutapaa todennäköisempänä. Tulkinta on tässä myös sisällöllisesti looginen: korkeaikäiset naiset olivat melko usein leskiä. Tämän perusteella on hyvin ymmärrettävää edellä esitetty – arvostetussa sarjassa Loeb Classical Library julkaistu – Harmonin käännös, jossa naisia kuvataan leskinä (Harmon, 1996:13).

Edellä esitetyissä käännöksissä on tulkintaa myös vankilan ovista kirjoittaminen: alkukielessä ei esiinny vastinetta ”ovelle” vaan kreikassa ilmaisu rakentuu prepositiolla παρά. Odottamisen verbi on myös alkukielessä, vaikka se toisesta käännöksestä puuttuukin. Tarkka käännös voisikin siten olla:

Jo aamuvarhaisella saattoi nähdä vankilan lähellä muutamia vanhoja leskiä ja orpolapsia odottamassa.

Odottamisen kohdetta ei tässä vielä ilmaista tarkemmin. Välittömässä jatkossa tarina kuvaa johtajien viettäneen yönsä sisällä vankilassa lahjomalla vartijat. Passiivimuotoiluilla (yksilöimättä kuka oli toimija) kerrotaan, että vierailijat toivat vangeille ruokaa ja pyhiä kirjoituksia. Tarkasti ottaen ei alkukielestä voi päätellä, että juuri leskien tehtävänä oli vierailia vankilassa, sillä tällaista mainintaa ei suoranaisesti ole. Ainakin mainitussa tapauksessa he kuitenkin olivat Peregrinoksen vankilan luona, mutta niin, että vankilassa sisällä olivat johtajat. Olisi loogista pitää vankilassa sisällä olijoita varsinaisina vierailijoina, mutta tätä teksti ei suoraan totea.

Teeman variaatiot eri tulkinnoissa

Reijonen

Aivan 1800-luvun lopussa ilmestyneessä kirjassaan ”Diakonissatoimen ulkoinen kehitys” (1899) Juho Reijonen mainitsee ”Lukiaanuksen Samosatalaisen”. Tekstissä on kirjoittajan mukaan kysymys kristittyjen diakonisseista ja se kertoo, ”miten vanhat lesket kävivät marttyyriä vankilassa hoitamassa”. (Reijonen, 1899:25). Viittaus on suppea ja sinänsä selkeä. Peregrinos mainitaan tässä marttyyrina, mitä hän ei luonnollisesti ollut ainakaan vielä tuossa vaiheessa. Ajatusta ilmaistaan myös johdattelevasti verbillä ”hoitaminen”, ei pelkästään ”odottaminen”. Lausuma on kuitenkin lyhyt eikä sitä anneta suorana sitaattina. Lähdetekstiksi mainitaan ”Peregrinuksen kuolema”.

Reijonen mainitsee samassa yhteydessä kreikkalaisen reettori Libanioksen hieman myöhemmän tekstin, ja sama rinnastus toistuu alan myöhemmässä kirjallisuudessa.³ Subjektin määritellessään kirja käyttää jälkimmäisessä tekstissä mielenkiintoista ilmaisua ”vanhojen naisten äiti” (Reijonen, 1899:25), ja tähän on syytä palata jatkossa. Tämänkin kohdan Reijonen katsoo kertovan diakonisseista.

Erikseen Reijonen mainitsee diakonisseille ”vainojen raivotessa” yleiseksi tehtäväksi avun ja lohdutuksen tuomisen ”vankeuksissa kituville”. Reijosen mukaan he lukivat vangituille, hoitivat haavoja ja toivat ruokaa. (Reijonen, 1899:30.) Lähdepohtia tälle lausumalle on niukka.

Sormunen

Teoksessaan ”Diakonian oppikirja” (1938) ja sen uusintapainoksessa ”Diakonian käsikirja” (1952) Eino Sormunen kertoo Lukianos Samosatalaisen tekstistä. Hän antaa suoran lainauksen (Sormunen, 1938:39; Sormunen, 1952:32–33):

Joka aamu varhain ”vanhojen leskien äiti” orpolapsien kanssa nähtiin vankilassa vankia tervehtimässä.

Ilmaisut poikkeavat varsin paljon alussa esittämästäni käännoisistä. Tekstin versiolla lienee oma historiansa mutta muotoilun tarkka lähde en pystynyt selvittämään.⁴ Joka tapauksessa alkukielen ilmaisut poikkeavat merkittävästi Sormusen muotoiluista.

Sormusen käännöksessä on varsin luovaa ajattelua. Kreikassa puhutaan aamusta liittyen imperfektiin, joka aspektina tarkoittaa toistuvaa tekemistä. Kyseiset vierailijat nähtiin siten toistuvasti, mutta ilmaisu ”*joka* aamu” on vain yksi mahdollisuus. Lisäksi tästä tekstistä ei voi lukea ainakaan sitä, että vierailijoilla oli tapana käydä aamuisin tervehtimässä muita vankeja. Teksti kertoo yhden henkilön (Peregrinoksen) vankila-ajasta ja siitä, miten hänet huomioitiin vankilassaolosta huolimatta. Tekstillä voi silti olla tausta varhaisen kirkon toimintamalleissa.

Sormusen ilmaisu ”vanhojen leskien äiti” ei vastaa alkukieltä, jossa puhutaan vain vanhoista leskistä. Palaamme tähän myöhemmin. Ilmaisuihin ”orpolapsien kanssa” antaa helposti miellelyhtymän, että lesket olisivat hoivanneet orpoja, mutta sitä ei kreikassa ilmaista. Vierailijoista mainitaan kaksi ryhmää: lesket ja orvot, ja heidät rinnastetaan kopulalla ”καί/”ja”. Myös tehtäväksi mainittu tervehtiminen on luettu toimintamalliksi ilman selvää pohjaa, alkukieli käyttää vain ilmaisua ”olemisesta” ja ”odottamisesta”. Vierailun kohde ilmaistaan yksikössä, mutta tästä ei alkukieli anna selvää kuvaa muuten, kuin että kyseisen tarinan kohdehenkilönä on yksi (Peregrinos). Tekstistä ei siten voi päätellä, että menettely oli toistuvaa, toisin sanoen että vierailijat kävivät yleisesti tervehtimässä vankeja.

Kaiken kaikkiaan tekstiyhteys kertoo Lukianoksella siitä, että eräs tietynlainen seurakunnan johtaja Peregrinos oli vangittu, mutta häntä ei unohdettu. Vankilan ulkopuolella oli toistuvasti aamulla leskiä ja orpoja, ja vankilan sisälle oli lahjonnan avulla päässyt yöpymään muutamia johtajia Peregrinoksen seuraan. He valmistivat ruokaa ja pitivät huolta tärkeästä henkilöstään. Teksti ei siten tarkoilla muotoiluillaan kerro siitä, että leskien erityisenä tehtävänä olisi ollut vangeista huolehtiminen tai että he olisivat sitä tässä tapauksessa erityisesti tehneet. Ennemminkin yhteisön johtavat henkilöt esitellään huolehtijoina.

On kuitenkin muistettava, että kyse on satiirikon laatimasta tekstistä, jonka antamat tiedot historiallisesta tilanteesta vaativat suodattavaa otetta. Mahdollisesti historiallisena faktana kirjoituksen takana on se, että lesket Lukianoksen kontekstissa yhdistettiin jollain tavalla vangeista huolehtimiseen, ja siksi kyseinen teksti saattaa kertoa varhaisen kirkon diakoniastakin. Sormusen teksti sitä vastoin kertoo aika mittavasta kreikkalaisen tekstin revisiosta.

Tässä yhteydessä on syytä vielä mainita, että Sormunenkin viittaa samassa yhteydessä Libaniokseen. Sitaatti on mielenkiintoisella tavalla muotoiltu varsin paljon edellä analysoitua Lukianoksen tekstiä vastaavasti: ”Kristittyjen

seurakunnassa 'vanhojen naisten äiti' kulkee ympäri kooten apua vangituille marttyyreille". (Sormunen, 1938:39; Sormunen, 1952:33). Jatkossa on syytä erikseen palata Libaniokseen ja ilmaisuun 'vanhojen naisten äiti'. Sormunen mainitsee toisessa yhteydessä vielä erikseen ohimennettävän varhaisen kirkon ajan vankien hoidon yhtenä diakonin tehtäväluetellon osana (Sormunen, 1938:43–44; Sormunen, 1952:37).

Wirén

Sormusen antama sitaatti alkoi elää myöhemmissä teoksissa mutta ei aivan heti. Diakonian raamatullista pohjaa, historiallista kehitystä ja nykyisiä työmuotoja vuonna 1947 esitelleessä Edvin Wirénin "Verraton tie" -teoksessa on lyhyt osuus Lukianoksesta mutta ei lainkaan mainintaa Libanioksesta. Kirjoittaja toteaa että "Lucianus-niminen pakana" antaa todistuksen leskilaitoksen olemassaolosta kirjassaan "Peregrinus". Lyhyen taustan kuvauksen jälkeen annetaan sitaatti (Wirén, 1947:38):

Heri aamulla oli nähty muutamia iäkkäitä leskiä orpojen lasten kera odottamassa vankilan vieressä. Huomatuimmat heistä olivat nukkuneet vankilassa, kun olivat ensin lahjoneet vahdin, – –.

Siteerattuaan vielä hieman pidemmälle kirjoittaja toteaa: "Eikö tämä olekin yksi todistus siitä, kuinka 'lesket' seurakunnan palveluksessa saivat kasvattaa orpolapsia, käydä vankien luona ja hoitaa sairaita heidän joukossaan!" Tässä vaiheessa Wirén lukee tekstiin jo hieman toisenlaista sisältöä kuin Sormunen. Nyt toimijoina vankilan sisälläkin ovat lesket, mutta suhde orpoihin jää käännekohtana ensin avoimeksi. Selittävä tulkinta antaa orpojen kasvattaminen kuitenkin leskien tehtäväksi.

Laajarinne

Esitellessään diakonian kehitystä oppikirjassaan "Tee sinä samoin" (1961) Arvo J. Laajarinne viittaa aikaisempien Reijosen ja Sormusen kirjojen mukaisesti kahteen pakanalliseen kirjoitukseen, joissa kirjoittajan mukaan on myös tietoja leskistä. "Lucinus" [tässä kirjoitusasussa] Samosatalainen on hänen mukaansa todennut (Laajarinne, 1961:24):

Joka aamu varhain ”vanhojen leskien äiti” orpolapsien kanssa nähtiin vankilassa vankia tervehtimässä.

Teksti seuraa Sormusen muotoiluja (Sormunen, 1938:39; Sormunen, 1952:32–33) erittäin tarkasti. Hieman myöhemmin hän liittää myös Sormusen lausuman Libanioksesta samasanaisena mukaan esitellen sen avulla kuitenkin varojen keruuta yhtenä leskien ja diakonien työtehtävänä (Laajarinne, 1965:25). Naispuolisille seurakuntapalvelijoille Laajarinne kertoo vielä vainojen ajan tehtäväksi vankiloissa viruvien tervehtimiskäynnit, mutta Wirénistä poiketen hän ei siis käsittele näitä leskien roolina. (Laajarinne, 1965:24).

Kansanaho

Esitellessään diakonian kehitystä oppikirjassa ”Palveleva kirkko” Erkki Kansanaho nostaa Uuden testamentin jälkeen lähes välittömästi esiin Lukianoksen. Teksti kuitenkin vain referoidaan, eikä sitaattia anneta tarkkana (Kansanaho, 1972:26; Kansanaho, 1979:26):

Satiirikko Lucianus Samosatalainen puhuu 100-luvun lopulla eräässä pilkkakirjoituksessaan ’vanhojen leskien äidistä’, joka orpolapsien kanssa kävi varhain joka aamu vankilassa tervehtimässä vankeja.

Havaintonaan Kansanaho mainitsee, että tässä ja Libaniokselta lyhyesti poimitussa toisessa esimerkissä lesket ”muodostivat diakonien ja diakonissojen rinnalla tärkeän työntekijäryhmän”. Tässä kannattaa huomata yksi korostus: diakonit ja diakonissat saavat rinnalleen leski-instituution edustajat ja nimenomaan tässä tehtävässä, vankien luona vierailemisessa. Kansanaho korostaa toisessa yhteydessä vielä lyhyesti vankilassa käyntejä paikallisen seurakunnan tuolloisena työmuotona, jossa toimijana olivat diakonit (Kansanaho, 1979:30).

Teemojen kehittyminen

Vankiloissa käymisestä on suomalaisessa kirjallisuudessa siellä täällä mainintoja. Yleisesti ottaen vierailijoista piirtyvä kuva jää epämääräiseksi ja tiedot vaihtelevat. Erityisesti usein mainitun Lukianoksen tekstin ymmärtäminen diakonissoista tai kristityistä vangeista huolehtivista leskistä kertovaksi vai-

kuttaa samoin melko epämääräiseltä. Sekä Wirénin antama käännös että Kansanahon teksti tulkitsevierailijan leskeksi. Toisaalta Sormunen ja Laajarinne käyttävät ilmaisua ”vanhojen leskien äiti”, ja Kansanaho seuraa tässä samaa perinnettä.

Mainintojen luotettavuutta arvioitaessa on syytä huomata, että Lukianoksen tekstin historiallinen tausta ei ole mitenkään varmaa. On pieni mahdollisuus, että pilkkakirjoituksena laaditussa tekstissä olisi mukana historiallinen siemen siitä, että joku kristitty leski joskus oli ollut vangin luona, vaikka Peregrinoksen kuolemasta kertova teksti ei kerrokaan leskien vierailusta vankia katsomassa eikä leskiä siinä esitetäkään kaikkein läheisimpinä vangin luona vierailevina.

Edellä esitettyjen suomalaisen diakoniakirjallisuuden sitaateissa voimme subjektin epämääräisyyden rinnalla nähdä myös tietynlaista kehittymistä kohderyhmässä, siis teon sisällössä. Varhaisemmat Reijonen, Sormunen ynnä Laajarinne käyttävät yksikköä ”vankia”, Reijonen tosin puhuen marttyyrista.⁵ Kansanaho mainitsee vierailun kohteena olleen monikollisesti ”vankeja”.

Kun vertaa Sormusen, Laajarinteen ja Kansanahon tekstejä toisiinsa voi havaita myös toisenlaisen opillisen kehityksen. Kun Lukianos kertoi vankilan ulkopuolella olleen leskiä (ja orpoja, ja vankilan sisällä johtajia), niin Sormusella ja hänen jälkeensä myös Laajarinteellä ulkopuolella oli vain yksi ”äiti”. Sormunen ei vielä painottanut leskiä vierailijoina, vaan hänellä teksti jää auki koska hän kertoi vain varhaisen kirkon diakoniasta. Wirénin ja Kansanahon tekstissä näyttää ajatuksena olevan, että seurakunnissa lesket, nyt monikollisena, olivat toimijoina ja että he yleisesti vierailivat vankiloissa tervehtimässä vankeja. Sekä subjekti, toimijoiden lukumäärä että teon sisältö ovat kehittyneet.

Vastateema

Mutta mistä syntyi Lukianoksen tekstin kohdalla Sormusen, Laajarinteen ja Kansanahon tarjoama muotoilu ”vanhojen leskien äiti”, leski-sana siis geneetiivissä. Sisällöllisestikin ajatus on jännitteinen: oliko vanhojen leskien äitejä ylipäänsä elossa? Edellä mainittu asyndeton-tulkinta ei tätä selitä, sillä sana ”lesket” ei alkukielessä ole monikon geneetiivissä vaan akkusatiivissa.

Tässä yhteydessä palaamme edellä ohimennen mainittuun Libanioksen tekstiin. Siihen viitattiin aika monessa yhteydessä. Reijonen käytti häneen

viitatessaan muotoilua ”vanhojen naisten äiti”, joka muotoiluiltaan on varsin lähellä Sormusen käyttämää ja hänen jälkeensä toistettua ilmaisua. Kyseinen ilmaisu esiintyy Libanioksen nimissä kulkevassa tekstissä esimerkiksi 1700-luvun Binghamin (Bingham, 1710:305–316; tarkemmin Bingham, 1855:296) Libanios-käännöksessä englanniksi. Sama muotoilu on kyseisen teoksen latinankielisessä käännöksessä (Bingham, 1725:355). Se myös toistuu muissa suomalaisissa diakoniakirjoissa juuri Libanioksen kohdalla.

Libanioksen kohdalla on kysymys ilmeisen virheellisestä kreikankielisen tekstin lukutavasta. Binghamin lähdemerkinnöistä käy ilmi, että hän rakensi käännöksensä kahdelle 1600-luvun julkaisulle: Gothofredin säädöskokoelmaan Codes Theodosianus (1665) ja Coteleriuksen julkaisemaan ensimmäiseen kokoelmaan apostolisten isien kirjoituksista (1698). Molemmissa näissä kyseinen Binghamin käyttämä kreikan kirjoitusasu on käytössä (Gothofredi, 1665:61; Cotelerius, 1698:287). Kun klassikoksi noussut Reiskin editio julkaistiin vuonna 1793, siinä oli kuitenkin käytössä kahden kirjaimen osalta toisenlainen kirjoitusasu ja kohtaan liittyi selittävä teksti. (Reiske, 1793:258.) Käännökseksi muodostuu nyt ”vanha äiti”.⁶ Reiskin editio on ollut ja on edelleen käytettävissä kansalliskirjastossamme.

Libanioksen tekstin suomalaisessa diakoniakirjallisuudessa käytetty muotoilu on näin paljastunut 1600-luvun kreikankielisen tekstin lukuvirheeksi, jota vain on seurattu vielä 1900-luvulla. Tämän välituloksen jälkeen on aika palata Lukianokseen. Mainittua ilmausta ”vanhojen leskien äiti” ei löydy Lukianoksen tekstistä edes niissä 1600-luvun editioissa (Gothofredi, 1665:61; Cotelerius, 1698:287), joihin Bingham viittaa.⁷ Niissä hyödynnetään samaa kirjoitusasua kuin nykyisissä ja edellä hyödynnetyssä kreikkalaisissa tekstieditioissa. Alkukielisen tekstiedition vaihtuminen ei siis selitä tätä, vaikka Libanioksen osalta niin tekikin.

Muitakin mahdollisuuksia muotoilun syntymiselle voisi olla. Sormunen on oman ilmoituksensa (Sormunen, 1938:8; Sormunen, 1952:7) mukaan tuntenut myös Gerhard Uhlhornin laajan diakonian historiakirjasarjan. Uhlhorn toki mainitsee (Uhlhorn, 1882:161, 402; Uhlhorn, 1959 [1895]:98) Peregrinoksen ja kirjoittajana Lukianoksen, mutta teksti on epäsuora lainaus ja puhuu vain vanhoista (”bejahrte”) leskistä. Uhlhornin mukaan esitetty teksti osoittaa, että leskien tehtäviin kuului hoitaa vankilaan uskonsa vuoksi joutuneita. Mutta selitystä käytetylle ilmaukselle ei löydy tästäkään teoksesta.

Kaiken kaikkiaan jää mysteeriksi, miksi Sormunen on ottanut likimain Libanios-lainausta vastaavan ilmaisun Lukianoksen tekstisitaatiinsa. Ainoa omalla tavallaan looginen selitys rakentuu sille, että Sormunen on tuntenut Reijosen käyttämän muotoilun Libanioksesta. Hän mainitsee Reijosen kirjan luettelossaan tärkeimmistä alaa koskevasta kirjallisuudesta (Sormunen, 1952:7). Sen vuoksi lienee mahdollista, että Sormunen on sotkenut Luki-anokseen sellaiseen muotoilun, jonka hän löysi Reijoselta ja jota hän itse käytti Libanioksesta. Jälkimmäiselle siis löytyy esikuva Binghamilta, ja sieltä ”vanhojen naisten äiti” vain liukui Sormusella muotoon ”vanhojen leskien äiti”, ohi alkukielen. Tätä sitten muut kirjat seurasivat, ilman alkukielen tarkistusta.

Postludium: Tulkinta vakiintuu

Oppikehitys näyttäisi myöhemmin päättyneen. Ensin Kaarle Hirvosen kaunokirjallinen käännös (Hirvonen, 1983:97) julkaisi koko Lukianoksen tekstin yhtenä osana satiirikokoelmaa:

Jo aamuvarkaisesta nähtiin vankilan luona odottamassa vanhoja mummoja, leskivaimoja ja orpolapsia; heidän johtomiehensä jopa nukkuivat sisällä hänen luonaan lahjottuaan vartijat.

Kyseinen jokseenkin tarkka käännös ei ollut pohjana, kun Simo Kiviranta (Kiviranta, 1991:3) julkaisi Teologisessa aikakauskirjassa vuonna 1991 tekstin toisen, myös asyndeton-linjaukseen perustuvan varsin tarkan käännöksen:

Jo aamusta varhain vankilan edustalle ilmestyi vanhoja naisia, muutamia leskiä ja orpolapsia.

Kumpikaan teksteistä ei siten käyttänyt edellä luotettavammaksi perusteltua toimijoiden kuvaamista ”muutamiksi vanhoiksi leskiksi ja orpolapsiksi”. Opilliseen kehitykseen viittaavaa pientä jälkikaikua vielä esiintyi, kun Tuomo Mannermaa esitteli varhaisen kirkon diakonian toteuttamismuotoja vuonna 1991. Saksalaiseen hakusanakirjaan rakentuvan mutkan kautta hän viittasi Lukianokseen todetessaan, että piispan johtama seurakunta huolehti yhteisesti leskistä ja orvoista.⁸ Asiallisesti viittaus voinee pitää paikkaansa, mutta sen argumentointi Lukianoksella on vähintäänkin arveluttavaa.

Finale: Mitä tarkastelu siis on osoittanut?

Jos nykytilanteessa diakoniatyössä perustellaan vankien hoitoa varhaisen kirkon diakonien tai diakonissojen esikuvalla, tähän on syytä suhtautua epäillen. Diakonien ja diakonissojen erityisenä tehtävänä ei ilmeisesti ollut juuri vangeista huolehtiminen, mutta he kyllä tekivät sitä. Lähtökohtana ei ollut juuri vankien hoito vaan uskonveljistä ja sisarista huolehtiminen. Tästä kertovat niin Peregrinoksen kuolema -satiiri kuin Cyprianuksen kirjeetkin. Mutta samalla on huomattava, että vankeinhoitoa ei tuolloin säilytetty diakoneille: kaikki kristityt ja eri tehtävissä toimivat vierailivat vankien luona.

Suomalaisessa diakoniakirjallisuudessa kysymystä varhaisen kirkon ajan vangeista huolehtimisesta on tarkasteltu suppeiden lähteiden avulla. Eniten käytetty kristittyjen vastustajan teksti oli muutamissa vuosikymmenissä saanut suomalaisessa keskustelussa kristillisen tai ainakin kristityistä kertovan sisällön. Toimijoiksi olivat ohi lähdetekstien vakiintuneet lesket ja heille oli uskottu tehtäväksi orvoista ja vangeista huolehtiminen, siis ohi lähdetekstin. On mahdollista, että tulkinta ei kuitenkaan ole ristiriidassa sen ajan käytäntöjen kanssa, mutta suomalaisessa perinteessä tiettyyn Lukianoksen tekstiin luettiin nyt itsestään selvänä vakiintunut tulkinta. Kirjallisuus oli myös yksimielinen siitä, että kyseessä ei ollut yksittäinen ilmiö vaan leskillä oli yleisesti ja toistuvasti tehtävänä hoitaa vankeja.

Suomalaisessa diakoniakirjallisuudessa on käytetty sitaatin näköisiä tekstejä, jotka lähemmässä tarkastelussa osoittautuvat epätarkoiksi käännöksiksi ja vuosisatoja aikaisemmin vanhentuneeseen tekstieditioon perustuviksi. Kyseiset tekstit mahdollisesti kertovat diakoniatyöstä varhaisessa kirkossa, mutta teksteihin on vähitellen luettu sisään uusia ulottuvuuksia. Tietty teksti on ikään kuin vakiintunut diakonissoista ja leskistä kertovaksi, vaikka alkukieli on varsin tulkinnoille altis.

Kun suomalaisessa nykytodellisuudessa keskustellaan diakonian ja diakonisen viran kehittämisestä, kannattaa muistaa, että varhaiseen kirkkoon vedottaessa argumentointi rakentuu usein vuosikymmenten tuottamalle tulkinnalle. Jos evankelis-luterilaisessa kirkossa diakoneille annetaan tehtäväksi toimia niin kuin kristityt lähimmäisenrakkauden ja uskonveljiin ja -sisariin kohdistuvan rakkauden pohjalta toimivat, seurataan varhaisen kirkon esimerkkejä. Jos diakonit kuitenkin erityisesti nimetään huonompiosaisten, esimerkiksi vankien huolehtijoiksi, esikuvia ei löydy. Siksi suomalaisessa dia-

konian uudistuksessa kannatta tarkkaan miettiä, kenen tehtäviksi annetaan vankeinhoito ja millä perusteella. Diakoneilla tulisi olla paljon sitä laajemmat tehtävät.

Viitteet

- 1 Laitinen – Tuomi, 1950:20, mainitsee lyhyesti vangeista huolehtimisen seurakunnille tyypilliseksi, mutta ei yksilöi, kuka kävi vankeja katsomassa.
- 2 Lukianoksen ajan kreikassa tunnetaan kielipillinen käytäntö, jossa jälkimmäinen substantiivi kuvaa edellistä substantiivia. Esimerkiksi Homeroksen Iliaksessa γυνή τμήνη ei ole nainen + taloudenhoitaja vaan pelkästään taloudenhoitaja (Il. 6.390).
- 3 Libanioksen tekstin tulkintamalli Suomessa muistuttaa Lukianoksen tekstin käyttöä. Erillisanalyysi Ryökäs 2018.
- 4 Holmio, 1936:58, 68, antaa opinnäyttyössään lauseen epäsuorasti, eikä Sormunen seuraa sitä. Kyseisen tekstin yhdistää marttyyreihin vankilassa jo 1700-luvun alussa Bingham (Bingham, 1710:315–316), myöhemmin esimerkiksi Uhlhorn, 1882:161; Uhlhorn, 1959 [1895]:98.
- 5 Esimerkiksi Binghamin tulkinnassa (Bingham, 1710:316; Bingham, 1855:296) tämä yksityiskohta jää kokonaan avoimeksi, vaikka ajatusketju muuten muistuttaa suomalaisia malleja.
- 6 Reiske, 1793:258 (rivi 8, alaviite 47). Muotoiluna on ”mater est anus”, kreikaksi μητέρα δὲ γράων.
- 7 Näistä teoksista Bingham 1725 ja Cotelieriuksen teoksen 1724 versio ovat edelleen luettavina Suomen Kansalliskirjastossa, joten olisi ollut mahdollista, että argumentointi rakentuisi niille.
- 8 Mannermaa, 1991:42–43. Kyseinen artikkeli seuraa kyseisessä kohdassa pitkään ja tarkasti artikkelia Philippi 1981, ja tässä Philippillä kyseessä on sivu 624, rivit 10–18. Viittauksina Philippi antaa ”Lukian, peregr. 12”, ja tämä linkittyy Raamatun jakeeseen Jaak. 1:27, jossa myös kerrotaan orvoista ja leskistä.

Lähteet ja kirjallisuus

- Bingham, J. (1710). *Origines Ecclesiasticae: or the Antiquities of the Christian Church*. Vol. I. [2. korjattu painos] London: Robert Knaplock. http://books.google.fi/books?id=0eMsAAAAYAAJ&dq=%22fort+of+-monitors%22&chl=fi&source=gsb_navlinks_s – Viitattu 2.10.2017.
- Bingham, J. (1725). *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*. Ex lingva anglicana in latinam vertit Io. Henricus Grischovivs, [osa 1]. Orphanotrophei: Halae. https://books.google.fi/books?id=OOqIAAAA-cAAJ&source=gsb_navlinks_s – Viitattu 25.10.2017.
- Bingham, J. (1855). *The Works of the rev. Joseph Bingham*. R. Bingham (toim.). Uusittu painos. Vol. I. Oxford: University Press. https://books.google.fi/books?id=EY-INAAAAQAAJ&source=gsb_navlinks_s – Viitattu 2.10.2017.
- Bremmer, J. N. (2017). Lucian on Peregrinus and Alexander of Abonuteichos: A sceptical view of two religious entrepreneurs. R.L. Gordon, J. Rüpke & G. Petridou (toim.), *Beyond priesthood: Religious entrepreneurs and innovators in the Imperial Era*. Berlin/Boston: de Gruyter, 49–78.
- Cotelierus, J. (1698). *SS. patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, ... Volumen primum*. Huguetanorum: Antverbiae. https://archive.org/details/bub_gb_bVXXMM-NgWxUC – Viitattu 19.10.2017.
- Diakoninvirka. (2008). *Diakoninvirka*. Kirkkohallituksen 15.8.2007 asettaman Diakonaattiyöryhmä 2007:n laatima mietintö kirkkohallitukselle. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja C 2008:9. Kirkkohallitus: Helsinki. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/02B0ACB-25FBCCFC7C2257E2E0012D455/\\$-FILE/Diakoninvirka%20-%20mietint%C3%B6%20Sarja%20C%202008-9.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/02B0ACB-25FBCCFC7C2257E2E0012D455/$-FILE/Diakoninvirka%20-%20mietint%C3%B6%20Sarja%20C%202008-9.pdf) – Viitattu 6.2.2018.
- Fliedner, T. (1856). Gutachten „die Diakonie und den Diakonats betreffend“ (1856), – *Aktenstücke aus der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenraths*, Bd. 3, Berlin 1856, 108–126. http://fliedner-kulturstiftung.de/files/001_FKS_die_Fliedners.pdf – 6.2.2018.
- Gothofredi, I. (1665). *Codex Theodosianus com perpetvis Commentariis*. Opus Posthvmvm. Tomus Sextvs. Hvgvetan & Ravavd: Lv-gdvni. <https://play.google.com/books/reader?id=-qCDHz4Efd4C&printsec=frontcover&output=reader&chl=fi&pg=GBS.PP4> – Viitattu 19.10.2017.
- Harmon, A. M. (2001). *Lucian. Vol. 5*. Englanninkielinen käännös A.M. Harmon. The Loeb Classical Library 302. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Hartel, G. (1871). S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia. Recensvit et commentario critici instruxit Gvilelmvs Hartel. Corpvs Scriptorvm Ecclesiasticorum Latinorum. Editvm Consilio Et Impensis Academiae Litterarvm Caesareae Vindobonensis. Vol. III. Pars II Apvd C. Geroldi filium bibliopolam Academiae. Vindobonae, 463–862. <http://www.archive.org/details/sthascicaecilycy03cypruoft> – Viitattu 3.10.2017.
- Hirvonen, K. (1983). *Lukianos*. Jumalatarten kauneuskilpa ja muita satiireja. Espoo: Littera.
- Kansanaho, E. & Hissa, P. (1972). *Palveleva kirkko*. Diakonian oppikirja. [1. painos.] Helsinki: Kirjaneliö.
- Kansanaho, E. & Hissa, P. (1979). *Palveleva kirkko*. Diakonian oppikirja. [3., uudistettu painos.] Helsinki: Kirjapaja.
- Kiviranta, S. (1991). Oliko vanhassa kirkossa diakonian virkaa? – *Teologinen aikakauskirja – Teologisk tidsskrift*, 96, 2–7.
- Laajarinne, A. J. (1961). *Tee sinä samoin. Seurakuntadiakonian käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Laitinen, T. & Tuomi, L. (1950). *Palvelkaa toisianne. Piirteitä kristillisen rakkauten työkentältä*. Helsinki: Agricola-seura.
- Malkavaara, M. (2015). *Diakonia ja diakoninvirka*. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 26. Helsinki: Kirkkohallitus.

- Mannermaa, T. (1991). Diakonian teologiaa vanhasta kirkosta reformaatioon. – K. Inkala (toim.), *Hoivatkaa toinen toistanne. Diakonian teologian käsikirja*. Pieksämäki: Kirjaneliö, 39–47.
- On the history. (1957). On the history of Early Christianity. – *Works of Frederic Engels 1894*. Julkaistu ensimmäisen kerran *Die Neue Zeit*, 1894–95; Käännös Institute of Marxism-Leninism, 1957. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/index.htm> – Viitattu 3.10.2017.
- Philippi, P. (1981). Diakonie I. – *Theologische Realenzyklopädie*. Band 8, Chlodwig – Dionysius Areopagita. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz [et al.], hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin: de Gruyter, 621–644.
- Reijonen, J. (1899). *Diakonissatoimen ulkonainen kehitys*. Yleistajuisissa luennoissa kansalle. Helsinki: Otava.
- Ryökäs, E. (2018). Valeuutisia teologiassa? Yhden varhaiskirkon aikakauden tekstin lyhyt tulkintahistoria. – Filosofina historiassa. Prof. Matti Kotirannan juhlakirja. *Studia missiologica et oecumenica Fennica*, 62. Helsinki, 251–266.
- Sormunen, E. (1938). *Diakonian oppikirja*. Sortavala: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Sormunen, E. (1952). *Diakonian käsikirja*. [2. uusittu ja täydennetty painos.] Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Uhlhorn, G. (1882). *Die christliche Liebestätigkeit*. Zweite Auflage. Stuttgart: D. Gunders.
- Uhlhorn, G. (1959 [1895]). *Die christliche Liebestätigkeit*. Neukirchener Verlag: [s. l.].
- Wiren, E. (1947). *Verraton tie. Diakonian raamatullinen pohja, historiallinen kehitys ja nykyiset työmuodot*. Porvoo – Helsinki: WSOY.

Opinnäytetyöt diakonian tutkimuksen ja kehittämisen välineenä

Diakoniaa koskevalla tutkimuksella ja kehittämisellä on mahdollisuus nostaa esille tärkeitä teemoja ja luoda suuntaa uudistuvalla diakonialle. Yksi osa uuden tiedon tuottamisessa on diakoniaa käsittelevät opinnäytetyöt, joilla pyritään vastaamaan erityisesti työelämän ajankohtaisiin tutkimus- ja kehittämistarpeisiin.

Tässä katsauksessa analysoidaan ja kuvataan Diakonia-ammattikorkeakoulusta (Diak) valmistuneita diakonia-alan perustutkintoa suorittaneiden opiskelijoiden opinnäytetöitä. Tarkastelun kohteena ovat vuonna 2017 valmistuneet sairaanhoitaja (AMK), diakoninen hoitotyö ja sosionomi (AMK), diakoniatyö -koulutuksesta valmistuneiden opiskelijoiden opinnäytetyöt. Huomio kiinnitetään opinnäytetöiden aihepiireihin, käytettyihin menetelmiin sekä opinnäytetöiden työelämäkumppaneihin. Yleisluontoisen kartoituksen lisäksi muutamia opinnäytetöitä esitellään esimerkkeinä erilaisista opinnäytetöiden sisältöalueista ja toteutustavoista.

Katsauksen aineistoina toimivat opinnäytetyöt on poimittu Theseus-tietokannasta (<https://www.theseus.fi/>), jonne Diakista valmistuneet opinnäytetyöt on tallennettu. Opinnäytetöitä tarkastellaan kvantitatiivisen luokittelun ja sisällönanalyysin avulla. Analyysin kohteena olevat tiedot on pääosin kerätty opinnäytetöiden tiivistelmistä. Mikäli tiivistelmän tiedot ovat olleet puutteellisia, tietoja on tarkistettu myös opinnäytetyöstä. Esimerkkeinä esiteltävien opinnäytetyöt on luettu kokonaisuudessaan.

Osallistava ja tutkiva kehittäminen opinnäytetöiden lähtökohtana

Diakin sosiaali- ja terveysalalla vuodesta 2015 alkaen käytetyissä opetussuunnitelmissa opinnäytetyö on osa opintoihin liittyvää osallistavaa ja tutkivaa kehittämistä. Opinnäytetyön erityisenä tehtävänä on kehittää tutkimus- ja kehittämistyön valmiuksia sekä teoreettisen ja tutkitun tiedon soveltamista työelämän käytännöissä. Opinnäytetyön laajuus on 15 opintopistettä ja se on osa opiskelijan opintoja usean lukukauden ajan. (Koistinen & Keskitalo, 2016.)

Opinnäytetyö voi olla tutkimuksellinen, kehittämispainotteinen tai produktio. Lähtökohtana on, että opinnäytetyöt ovat työelämälähtöisiä ja ne tehdään yhteistyössä työelämän osapuolten kanssa. Diakonia-alan opinnäytetöissä yhteistyökumppanit voivat olla seurakuntia, kristillisiä järjestöjä, mutta myös sosiaali- tai terveysalan toimijoita. Opiskelijat valitsevat opinnäytetyön aiheensa pääsääntöisesti Diakin työelämäkumppaneiden esille tuomista aiheista OSKE-torilla. Lisäksi aiheen valintaan vaikuttavat opiskelijan aikaisemmat kokemukset työelämässä tai vapaaehtoistoiminnassa, opintoihin liittyvissä harjoitteluisissa esille nousseet asiat sekä henkilökohtaiset kiinnostuksen kohteet.

Opinnäytetyön valmistumisprosessi aiheen ideoinnista raportin julkistamiseen kestää yleensä kahdesta kolmeen vuoteen. Osa opiskelijoista toteuttaa opinnäytetyönsä kuitenkin nopeutetusti, jolloin prosessi kestää vuodesta puoleentoista vuoteen. Suurimmalta osin vuonna 2017 valmistuneiden opinnäytetöiden ideointi on aloitettu vuoden 2015 aikana.

Diakonia-alan opinnäytetöiden tavoitteet ja kriteerit

Diakonia-alan perustutkinnon opiskelijoiden opinnäytetöiden on täytettävä sekä koulutusohjelman (sosiaali- tai terveysala) mukaiset tavoitteet ja kriteerit että kirkon alan kelpoisuuden edellyttämät vaatimukset. Sosiaali- ja terveysalan osaamisvaatimusten mukaan ammattilaiselta vaaditaan tutkimus-, kehittämis- ja innovaatio-osaamista sekä kykyä soveltaa tietoa alan kehittämistyössä. Diakin opiskelijoiden opinnäytetöillä tavoitellaan eettisesti kestäväää sosiaali- ja terveysalan palvelutoiminnan kehittämistä. Keskiössä on ihmisten toimijuuden tukeminen, osallisuuden vahvistaminen ja yhteisöllisyyden rakentaminen siten, että nostetaan esille kaikkein haavoittuvimmassa asemassa olevien ihmisten tilannetta ja näkökulmaa. (Näkki, Pyykkö & Valtonen, 2016.)

Kirkon diakonian virkaan vaadittavat kelpoisuusehdot edellyttävät vähintään 15 opintopisteen laajuista diakonia alan opinnäytetyötä (Kirkon säädoskokoelma Nro 124/2017). Diakissa kirkon alalle opiskelevan opinnäytetyön tulee täyttää jokin seuraavista vaatimuksista:

- Opinnäytetyö on aihepiiriltään kirkon diakonia-, nuoriso- tai kasvatustyötä kehittävä.
- Työssä on erillinen luku, jossa pohditaan opinnäytetyön ja sen tulosten soveltamismahdollisuuksia kirkon työssä.
- Kirkon työhön liittyvä pohdinta tai teologinen reflektio läpäisee koko työn.
- Työssä on erillinen luku, jossa tutkimuksen teemaa ja tuloksia reflektoidaan teologisesti.

Opinnäytetyön aihepiiri voi siis liittyä diakonian lisäksi myös sosiaali- tai terveysalaan, mutta silloin työssä tulee olla kirkon työn tai teologisten näkökulmien reflektointia tai pohdintaa tulosten sovellettavuusmahdollisuuksista kirkon työssä. (Näkki, Pyykkö & Valtonen, 2016.) Diakonia-alan ammatillisuuden kehittymisen näkökulma tulee olla esillä myös sosiaali- tai terveysalan aiheita käsittelevässä opinnäytetyössä.

Valmistuneet opinnäytetyöt koulutusaloittain

Vuonna 2017 Theseuksessa julkaistuja sosionomi-diakoni (sossd) ja sairaanhoitaja-diakonissa (shd) -opiskelijoiden opinnäytetöitä oli yhteensä 61 kappaletta (Taulukko 1). Valmistuneista diakonia-alan opinnäytetöistä 31 työtä oli laadittu yksin, paritöitä oli 26 kappaletta ja kolmen opiskelijan ryhmässä laadittuja töitä oli neljä. Keskimäärin yhden opinnäytetyön raportin laajuus oli 53 sivua. Joissakin opinnäytetöissä oli lisäksi liitteenä erillinen tuotos, joka ei ollut mukana raportin sivumäärässä.

	Opinnäytetyöt	Opinnäytetöiden tekijät
Sosionomi-diakoni	43	64
Sairaanhoitaja-diakonissa	18	33
Yhteensä	61	97

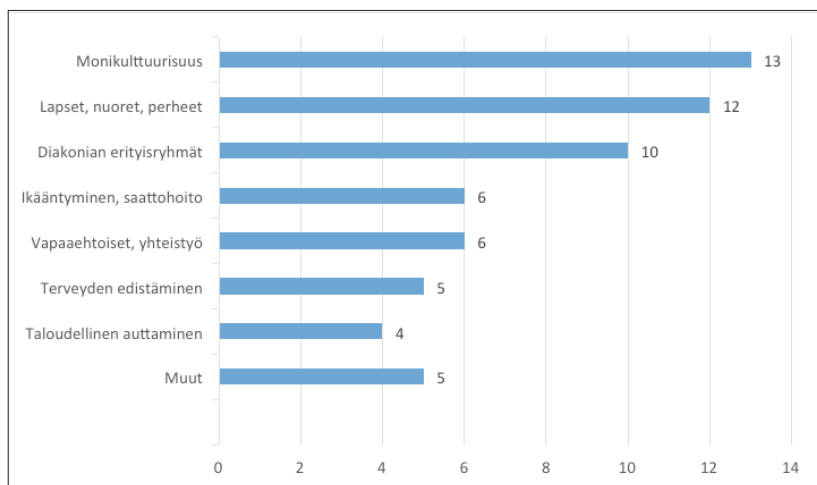
Taulukko 1. Valmistuneet opinnäytetyöt ja opinnäytetöiden tekijät

Näistä sosionomi-diakonien opinnäytetöitä oli 43 kappaletta, joista kolmessa työparina oli sosionomi-tutkintoa suorittava ja yhdessä työparina sairaanhoitaja-diakonissa tutkintoa suorittava opiskelija. Sosionomi-diakonien opinnäytetöiden tekijöinä oli yhteensä 64 opiskelijaa.

Sairaanhoitaja-diakonisojen opinnäytetöitä valmistui 18 kappaletta, joista kolmessa oli työparina sairaanhoitaja-tutkintoa suorittava opiskelija. Sairaanhoitaja-diakonisojen opinnäytetöiden tekijöinä oli yhteensä 33 opiskelijaa.

Opinnäytetöiden aihepiirit ja työelämäyhteistyö

Opinnäytetöiden aihepiirien luokittelu on tehty pääosin opinnäytetyön raportin asiasanojen ja tiivistelmässä olevan kuvauksen perusteella. Asiasanoista on luokitteluun valittu keskeisimmät työn aihepiiriä kuvaavat asiasanat. Tehdyn luokittelun perusteella opinnäytetyöt on jaettu kahdeksaan aihealueeseen (Kuvio 1). Osa opinnäytetöiden aihepiireistä olisi voinut sopia useampaankin ryhmään, mutta aihepiirit on pyritty luokittelemaan työn keskeisimmän sisällön mukaisesti. Opinnäytetyön työelämäkumppania koskeva tieto on poimitu tiivistelmästä tai tarvittaessa raportin tekstistä.



Kuvio 1. Opinnäytetöiden aihealueet

Opinnäytetöiden suurimpana yksittäisenä teemana näyttäytyvät monikulttuurisuuteen liittyvät kysymykset. Näitä käsiteltiin 13 opinnäytetyössä (shd 3 ja sosd 10). Nämä opinnäytetyöt käsittelevät turvapaikanhakijoiden kohtaamista, maahanmuuttajien kotoutumista ja maahanmuuttajiin liittyviä erityiskysymyksiä, kuten terveyttä, ihmiskauppaa tai kunniaan liittyvää väkivaltaa. Opinnäytetöissä tutkittiin seurakuntien toimintaa turvapaikanhakijoiden vastaanottamisessa, tuotettiin tietoa ja kehitettiin välineitä kotoutumisen tukemiseen, toteutettiin ryhmätoimintaa ja järjestettiin toiminnallinen tapahtuma. Suurin osa näistä opinnäytetöistä on tehty yhteistyössä vastaanotokeskusten tai maahanmuuttajien kotoutumista tukevien toimijoiden kanssa. Vain yhdessä monikulttuurisuuteen liittyvässä opinnäytetyössä on ollut yhteistyökumppanina evankelis-luterilainen seurakunta.

Myös lapsiin, nuoriin ja perheisiin liittyvät teemat ovat olleet opinnäytetöiden suosittuja aihepiirejä. Näihin liittyviä opinnäytetöitä oli 12 kappaletta (shd 2 ja sosd 10). Nämä opinnäytetyöt käsitelivät lasten ja nuorten hyvinvointia kaupungissa tai koulumaailmassa. Lisäksi opinnäytetöissä kehitettiin osallisuutta ja yhteisöllisyyttä vahvistavia tapahtumia lapsille, nuorille ja heidän perheilleen sekä tutkittiin nuorten alkoholinkäytön vaikutuksia ja kehitettiin seksuaalikasvatusta. Opinnäytetöissä tuotettiin mm. lasten ja nuorten hyvinvointisuunnitelma, yksinhuoltajien vertaisryhmän toimintamalli ja nuorten hengellisyden tukemisen materiaalipaketti. Kolme tähän aihepiiriin liittyvää työtä oli tehty yhteistyössä seurakunnan kanssa. Muita työelämäkumppaneita olivat erilaiset kehittämishankkeet, koulut sekä järjestötoimijat.

Kymmenessä opinnäytetyössä (shd 3 ja sosd 7) aihepiirit käsitelivät diakoniatyössä kohdattuja erityisryhmiä. Opinnäytetöissä kehitettiin kuntouttavaa työtoimintaa, naisten kristillistä päihdetyötä sekä toimintamalleja työttömien ja syrjäytyneiden osallisuuden tukemiseen. Lisäksi opinnäytetöissä kuvattiin mielenterveys- ja päihdekuntoutujien sekä asunnottomien ja vankeiden kokemuksia käyttämisestään palveluista. Yhteistyötä tehtiin järjestöjen, kehittämishankkeiden, rikosseuraamislaitoksen sekä diakonialaitosten kanssa. Kolmessa opinnäytetyössä yhteistyökumppanina oli seurakunta.

Ikäntyneiden parissa tehtävään toimintaan ja saattohoitoon liittyviä opinnäytetöitä valmistui kuusi (shd 3 ja sosd 3). Opinnäytetöissä kehitettiin saattohoitoon liittyvää yhteistyötä, laadittiin ohjeita ja oppaita potilaiden, omaisten ja työntekijöiden käyttöön. Lisäksi koottiin tietoa diakonian vapaaehtoisten tuesta vanhuksen kotisaattohoidossa, tuotettiin materiaalia diako-

nisen vanhustyön ryhmätoimintaan sekä tutkittiin ikääntyneiden kokemuksia eläinavusteisesta toiminnasta. Kahdessa opinnäytetyössä tehtiin yhteistyötä seurakunnan kanssa ja muissa työelämäkumppanina toimi yksityinen palvelukoti.

Diakoniatyön vapaaehtoistoimintaan ja yhteistyökysymyksiin liittyviä teemoja käsiteltiin kuudessa opinnäytetyössä (shd 1 ja sosd 5). Opinnäytetöissä tutkittiin verkostotyötä diakonian työmenetelmänä, kehitettiin diakoniatyön ja sosiaalityön yhteistyötä ja uusia yhteistyön tapoja. Lisäksi kartoitettiin vapaaehtoisten kokemuksia ja toteutettiin vapaaehtoistyötä esittelevä toimintapiste. Kaikki kuusi opinnäytetyötä tehtiin yhteistyössä seurakuntien kanssa. Lisäksi yhdessä opinnäytetyössä oli kumppanina myös kaupungin sosiaalitoimi.

Viiden opinnäytetyön (shd 3 ja sosd 2) aiheet liittyivät terveyden edistämisen kysymyksiin. Näissä opinnäytetöissä käsiteltiin nuorten ja kehitysvammaisten seksuaalisuuteen, seksuaalista väkivaltaa kokeneiden naisten palveluihin sekä terveysneuvontaryhmän perustamiseen liittyviä kysymyksiä. Lisäksi tuotettiin video aktiivisuuden ja tarkkaavuuden häiriöstä kärsivien lasten ja perheiden tueksi sekä tietoa diabeteksen hoidosta egyptiläisen sairaalan hoitohenkilökunnalle. Seurakuntien kanssa yhteistyötä tehtiin kahdessa opinnäytetyössä.

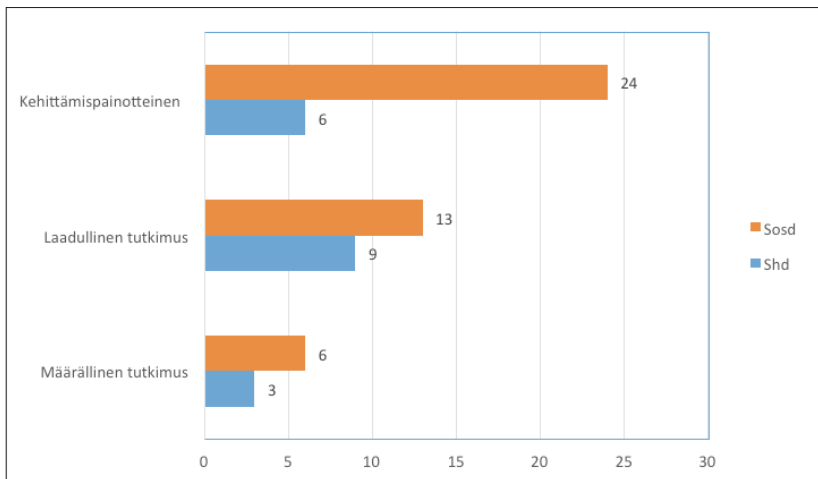
Diakonian taloudelliseen auttamiseen liittyviä opinnäytetöitä oli yhteensä neljä (shd 1 ja sosd 3). Opinnäytetöissä tutkittiin diakoniatyön taloudellista apua saaneiden ravitsemusvalintoja ja asiakkaiden kokemuksia ruoka-avun jakamisen kehittämistä. Lisäksi toteutettiin hävikkiruuan jakoon liittyviä tapahtumia ja laadittiin edunvalvontaopas diakoniatyön käyttöön. Kolme opinnäytetyötä toteutettiin yhteistyössä seurakunnan kanssa ja yhdessä työelämäkumppanina oli Katulähetyksen kehittämishanke.

Viisi opinnäytetyötä (shd 2 ja sosd 3) ei sopinut edellisiin luokkiin. Näiden opinnäytetöiden aiheet liittyvät organisaation tiimitoiminnan arviointiin, metsäkirkon rakentamissuunnitelmaan, sairaanhoitaja-diakonissaopiskelijoiden ura-ajatuksiin ja ammatillisuuden kehittymiseen kansainvälisessä vaihdossa. Yhdessä työssä koottiin kehitysvammaispastorin kokemustietoa kehitysvammaisten kanssa työskentelystä. Kolme tämän ryhmän opinnäytetyötä toteutui yhteistyössä seurakuntien kanssa.

Opinnäytetöissä käytetyt menetelmät

Opinnäytetöissä käytetyt menetelmät jaoteltiin kolmeen luokkaan pääasiallisen menetelmän mukaan (Kuvio 2). Noin puolet (n=30) opinnäytetöistä oli menetelmältään kehittämispainotteisia opinnäytetöitä. Näistä suurin osa (n=17) oli toiminnallisia tapahtumia, joissa kehitettiin tai arvioitiin jotakin menetelmää tai luotiin uutta toimintamallia. Produktiomuotoisissa opinnäytetöissä (n=13) tuotettiin erilaisia käsikirjoja, oppaita, materiaalipaketteja tai videoita.

Tutkimuksellisista opinnäytetöistä laadullisia menetelmiä sovellettiin 22 opinnäytetyössä kun taas määrällisiä menetelmiä oli käytössä yhdeksässä opinnäytetyössä. Laadulliset opinnäytetyöt olivat lähinnä teemahaastatteluja, minkä lisäksi muutamissa opinnäytetöissä käytettiin myös havainnointia ja yhdessä työssä menetelmänä oli kuvaileva kirjallisuuskatsaus. Määrällisiä menetelmiä soveltavissa töissä tehtiin sähköisiä tai lomakekyselyjä tai valmiin aineiston tilastollista analyysia.



Kuvio 2. Opinnäytetöissä käytetyt menetelmät

Sairaanhoitaja-diakonisojen opinnäytetöissä painottuivat laadulliset menetelmät ja sosionomi-diakonien opinnäytetöistä selkeästi suurin osa oli toteutettu kehittämispainotteisena opinnäytetyönä. Muutamissa opinnäytetöissä oli käytetty useampaa menetelmää. Esimerkiksi havainnointia oli hyödynnetty haastatteluaineiston tukena tai kehittämistyötä arvioitiin toimitaan osallistujille suunnatulla kyselyllä.

Esimerkkejä opinnäytetöistä

Seuraavassa nostetaan esille erilaisiin aihealueisiin ja erilaisilla menetelmillä toteutettuja opinnäytetöitä. Esittely pyrkii tekemään näkyväksi opinnäytetöiden moninaisuutta, erilaisia toteutusympäristöjä sekä koulutusalojen erityisnäkökulmia.

Voimavihkoyöskentely. Ryhmänohjaajan käsikirja naisten kristilliseen päihdetyöhön (Huttu, Ikonen & Sarajärvi, 2017)

Sosionomi-diakoniopiskelijoiden Helianna Hutun, Riikka Ikonen ja Suvi Sarajärven opinnäytetyön tavoitteena oli kehittää päihdeongelmista kärsivien naisten vertaistuellista ryhmätoimintaa. Opinnäytetyön aihe pohjautui Mari Laurosen (2015) opinnäytetyöhön, jossa selvitettiin Oulussa kokoontuvan päihdeongelmista kärsivien naisten vertaisryhmään osallistuvien toiveita ja kokemuksia. Opinnäytetyö toteutettiin yhteistyössä Oulun seurakuntayhtymän diakonisten erityispalveluiden ja Oulun A-killan kanssa. Opinnäytetyön teoriaosuudessa käsitellään riippuvuuskäyttäytymisen ja päihdekulttuurin piirteitä, nais erityisen päihdetyön näkökulmia, häpeän ja syyllisyyden kysymyksiä sekä vertaistuen ja hengellisyyden merkitystä päihteistä kuntoutumisessa.

Opinnäytetyön tekijät tutustuivat seurakuntaharjoittelunsa aikana Oulun naistenryhmään ja ryhmän toiveisiin toiminnan sisällöistä ja toteutustavoista. Ammatillista osaamistaan hyödyntäen opiskelijat yhdistivät teoreettisen tiedon, Laurosen opinnäytetyön tulokset sekä muiden tahojen tuottamaa tietoa naistenryhmässä käymiinsä keskusteluihin. Näiden pohjalta he suunnittelivat ja toteuttivat teemoiteltua ryhmätoimintaa, jonka sisällöt kietoutuivat elämänkaaren, päihdeongelman, naiseuden, häpeän ja syyllisyyden kokemusten sekä armon ja anteeksiantamuksen ympärille. Ryhmässä työstiin keskuste-

lun lomassa voimavihkoa, johon kukin osallistuja saattoi haluumallaan tavalla kuvata teemaan liittyviä ajatuksiaan.

Toteutettua toimintaa arvioitiin osallistuvan havainnoinnin sekä osallistujilta ja diakoniatyöntekijältä kerätyn palautteen avulla. Kehitetyn ryhmätoiminnan konkreettisenä tuotoksena rakentui ryhmänohjaajan käsikirja naisten kristilliseen päihdetyöhön. Käsikirja on tarkoitettu ammattimaiseksi työvälineeksi päihdetyöntekijöille. Sen laajuus on 51 sivua ja se sisältää tavoitteet, konkreettiset työskentelyohjeet sekä hartaudet kahdeksan ryhmäkerran toteuttamiseen.

Kuvaileva kirjallisuuskatsaus diakonian vapaaehtoisten tuesta vanhuksen kotisaattohoidossa (Seitoja, 2017)

Sairaanhoitaja-diakonissaopiskelija Tiina Seitojan opinnäytetyön tavoitteena oli kuvailevan kirjallisuuskatsauksen avulla tuottaa tietoa diakonian vapaaehtoisten tuesta yksinäiselle vanhukselle kotisaattohoidossa. Opiskelija oli käsitellyt aikaisemmassa sairaanhoitajaopintojensa opinnäytetyössä saattohoitoa ja laajensi nyt näkökulmaa diakoniatyöhön. Opinnäytetyöllä ei ollut varsinaista työelämän yhteistyökumppania, mutta sen tuottamaa tietoa voivat hyödyntää sekä saattohoitoa toteuttavat terveydenhuollon työntekijät että seurakuntien diakoniatyöntekijät.

Opinnäytetyön tutkimuskysymykset keskittyivät selvittämään, mitkä tekijät edistävät ja estävät hyvän kotisaattohoidon toteutumista yksinäiselle vanhukselle diakonian vapaaehtoistoiminnan tuella. Opiskelija kokosi aineistoa sekä suomalaisista että kansainvälisistä tietokannoista tekemällä hakuja erilaisilla hakusanayhdistelmillä ja aikarajauksilla. Lopulliseen analyysin kohteeksi valikoitui viisi julkaisua, joista yksi oli pro gradu -tutkielma, kaksi amk-opinnäytetyötä, yksi tieteellinen artikkeli ja yksi strategia-asiakirja. Kaikki valitut tekstit oli julkaistu Suomessa.

Kerätty aineisto luokiteltiin kolmeen teemaan, jotka käsittelivät vapaaehtoisten kotisaattohoidossa tarjoaman tuen edistäviä ja estäviä tekijöitä. Teemat olivat vapaaehtoisten saatavuus ja koulutus, tiedon saatavuus ja tiedottaminen toiminnasta yhteistyökumppaneiden kautta sekä omaisten kokemukset toiminnasta. Melko suppeasta aineistosta huolimatta opiskelija nostaa johtopäätöksissä esille eri tahojen yhteistyöhön, työntekijöiden, vapaaehtoisten ja

omaisten keskinäiseen tiedon jakamiseen sekä yleisemmin saattohoidon julkiseen esille tulemiseen liittyviä kehittämistarpeita.

Lasten kokemuksia Pelastakaa Lapset ry:n tukihenkilötoiminnasta maahanmuuttajaperheiden kotoutumisen tukena (Heikkinen & Niemelä, 2017)

Sosionomi-diakoniopiskelijoiden Milla Heikkisen ja Joonan Niemelän opinnäytetyön tavoitteena oli selvittää maahanmuuttajalasten kokemuksia tukihenkilötoiminnasta ja sen merkityksestä lasten ja koko perheen suomalaiseseen yhteiskuntaan kotoutumisessa. Opinnäytetyön aihe nousi vuoden 2015 pakolaistulvasta ja Pelastakaa Lapset ry:n Pohjois-Suomen aluetoimiston tarpeesta kehittää maahanmuuttajalapsille ja -perheille kohdistettua tukea. Opinnäytetyön tekijät olivat myös toimineet itse Pelastakaa Lapset ry:n vapaaehtoistyössä. Opinnäytetyön taustana kuvataan tukihenkilötoimintaa, lasten osallisuutta, maahanmuuttajien kotoutumista sekä uskonnon merkitystä tukisuhteessa ja kotoutumisessa.

Opinnäytetyö toteutettiin laadullisena haastattelututkimuksena. Tutkimuksen kohderyhmänä oli kuusi oululaista maahanmuuttajalasta tai -nuorta, joilla oli Pelastakaa Lapset ry:n tukihenkilö. Lisäksi haastateltiin neljää tukihenkilönä toiminutta aikuista. Opinnäytetyössä paneuduttiin monipuolisesti lasten haastattelujen eettisyyteen ja luotettavuuteen liittyviin erityiskysymyksiin. Haastatteluaineisto analysoitiin sisällönanalyysin avulla.

Opinnäytetyön tulokset osoittivat tukihenkilötoiminnan olevan merkityksellistä lapsen kotoutumisen kannalta ja tukihenkilön tukevan lapsen kasvua ja kehitystä kahden kulttuurin välillä. Tukihenkilön avulla opitaan suomalaista kulttuuria ja tapoja, joiden kautta sopeutuminen yhteiskuntaan helpottuu. Tukihenkilö on lapselle turvallinen suomalainen aikuinen, jonka puoleen voi kääntyä erilaisissa elämäntilanteissa. Lapsen ja tukihenkilön uskontojen erilaisuus nähtiin tukisuhteessa rikkautena, jonka myötä molemmat voivat oppia uusia asioita ja erilaisuuden kunnioittamista. Kuitenkin uskontoon liittyvät kysymykset aiheuttivat myös haasteita erityisesti lasten vanhempien kanssa, koska vanhempien puutteellinen kielitaito ei aina riittänyt uskonnosta esille nousevien asioiden käsittelemiseen.

Osto-osoituksella elintarvikkeita – Tutkimus Turun ja Kaarinan seurakuntayhtymän diakoniatyön osto-osoituksen saaneiden ravitsemusvalinnoista (Oksanen, 2017)

Sosionomi-diakoniopiskelija Niklas Oksanen tutki opinnäytetyössään Turun ja Kaarinan seurakuntayhtymän diakoniatyön myöntämiä taloudellisen avustamisen ruoan osto-osoituksia. Tavoitteena oli tutkia asiakkaiden ostoskorin sisältöä ja selvittää, millaisia ruokatottumuksia asiakkailla oli ja miten he kykenivät hyödyntämään saamaansa osto-osoitusta. Opinnäytetyön taustassa käsiteltiin diakoniatyön tarjoamaa ruoka-apua, suomalaista ravintokulttuuria ja -ohjeistusta sekä Turun ja Kaarinan seurakuntayhtymän taloudellisen avustamisen ohjeita.

Tutkimusaineiston muodostivat osto-osoitusten käytön jälkeen seurakuntiin palautuneet kauppakuitit yhden kuukauden ajalta. Kauppakuitteja kertyi kahdeksan seurakunnan alueelta yhteensä 225 kappaletta. Kuiteista tarkasteltiin ostettuja tuotteita sekä ostojen euro- ja kappalemääriä. Tuoteluokituksen tekemisessä hyödynnettiin Terveiden ja hyvinvoinnin laitoksen elintarvikeluokituksia. Kauppakuiteista saadut ostotiedot yhdistettiin diakoniatyön asiakastietoihin siten, että tehtyjä ostoja voitiin tarkastella suhteessa asiakkaan ikään, kotitalouden muotoon ja sosioekonomiseen asemaan. Menetelmänä käytettiin tilastollista analyysia.

Tutkimuksen tulokset osoittivat, että diakoniatyön asiakkaiden ostoskorin sisältö vaihtelee eri henkilöiden kesken eri ikäryhmissä, sukupuolella ja erikokoisissa ruokatalouksissa. Asiakkailla oli erilaisia selviytymiskeinoja taloudellisesti hyvin vaikeissakin tilanteissa. Esimerkiksi pienemmällä rahasummalla ostetut ostoskorin sisällöt olivat ravitsemuksellisesti lähes yhtä laadukkaita kuin suurempia rahasummia käyttäneillä. Jos rahaa on käytettävissä enemmän, se näytti johtavan heikompiin ratkaisuihin ruokavalinnoissa. Tuloksista voi myös havaita, että osto-osoituksia saaneiden asiakkaiden ravintotottumuksissa on monenlaista parannettavaa erityisesti yksin asuvien henkilöiden kohdalla. Opinnäytetyön tekijä ehdottaa ravitsemukseen liittyvän ohjeistuksen lisäämistä osto-osoitusten antamisen yhteyteen sekä erilaisten ruoka-avun muotojen kokonaisvaltaisempaa tarkastelua myös ravitsemuksellisesta näkökulmasta.

Uutta luova osallistava tutkimus ja kehittäminen

Vuoden 2017 aikana Diakista valmistui 61 diakonia-alan opiskelijoiden opinnäytetyötä, mikä muodostaa laajan diakoniatyötä käsittelevän aineiston. Opinnäytetöiden aihepiirit keskittyvät diakoniatyöhön tai sen rinnalla sosiaali- ja terveysalan työstä nouseviin teemoihin. Opinnäytetöiden aiheiden tarkastelu tekee näkyväksi kaksoiskelpoisuuden saavien diakonia-alan opiskelijoiden laaja-alaisen osaamisen ja ammatillisuuden kehittymisen mahdollisuudet. Opinnäytetyöt vahvistavat opiskelijoiden tutkimus- ja kehittämisosaamista sekä tarjoavat mahdollisuuden syventää ammatillista osaamista opinnäytetyöhön valitussa aiheessa.

Seurakunta oli keskeisenä yhteistyökumppanina noin joka kolmannessa opinnäytetyössä (n=23). Tämän lisäksi yhteistyötahoina olivat kuntien, kolmannen sektorin ja yritysten toimijat. Sosiaali- tai terveysalan teemoista nousseet opinnäytetyöt tekevät näkyväksi diakoniatyön sekä sosiaali- ja terveysalan yhteistä toimintakenttää, yhteisiä asiakasryhmiä ja myös monialaisen yhteistyön mahdollisuuksia.

Opinnäytetöissä on tuotettu työelämälle uutta tietoa ja kehitetty toimintoja yhteistyössä työntekijöiden ja kansalaisten kanssa. Opinnäytetöiden suuntaaminen entistä selkeämmin diakonian tai diakoniatyön ajankohtaisten teemojen esille nostamiseen vaatisi nykyistä laajempaa yhteistyötä opiskelijoiden, opinnäytetöitä ohjaavien lehtoreiden ja työelämän yhteistyökumppaneiden kesken. Aiheita tulisi kerätä systemaattisemmin työelämältä esimerkiksi sähköiseen opinnäytetyöpankkiin ja työelämästä nousevien teemojen jalostamiseen konkreettiseksi opinnäytetöiden aiheiksi tulisi olla mahdollisuus käyttää enemmän aikaa.

Opinnäytetyön aiheen ideointi aloitetaan Diakissa jo opintojen toisella lukukaudella, jolloin opiskelijalla ei välttämättä ole vielä kovin jäsentynyttä käsitystä diakoniasta ammatillisena työnä. Tämä voi suunnata aiheen valintaa sosiaali- tai terveysalan työympäristöistä nouseviin teemoihin, joista opiskelijalla on aikaisempaa kokemusta tai joihin hän on opintojen alkuvaiheen harjoittelujen kautta ehtinyt tutustua.

Kehitettävää olisi myös siinä, kuinka opinnäytetöiden tulokset, kehittämisideat, luodut toimintamallit tai erilaiset materiaalit voisivat tulla laajemmin seurakuntien käyttöön. Nyt tulokset hyödyttävät lähinnä opinnäy-

tetyön työelämäkumppania, mutta opinnäytetöiden systemaattisempi ja laajempi hyödyntäminen diakoniatyön kehittämisessä harvoin toteutuu.

Diakin opinnäytetöiden keskeisenä lähtökohtana on osallistava ja tutkiva kehittäminen. Näyttääkin siltä, että opinnäytetyöt painottuvat perinteisen tutkimuksen tekemisen sijaan kehittämiseen tai tutkimuksellista otetta hyödynnetään selkeämmin kehittämisen välineenä. Monissa opinnäytetöissä kehitetään uusia toimintamalleja, tuotetaan erilaisia materiaaleja tai arvioidaan olemassa olevaa toimintaa ja sen suuntaa. Sen lisäksi, että opinnäytetöitä suunnitellaan ja toteutetaan yhteistyössä työyhteisöjen työntekijöiden kanssa, myös asiakkaiden tai kansalaisten toimijuuden ja osallisuuden vahvistaminen diakoniatyön tutkimuksessa ja kehittämisessä on keskeistä diakoniatyön uudistumisessa.

Kirjallisuus

- Heikkinen, M. & Niemelä, J. (2017). *Lasten kokemuksia Pelastakaa Lapset ry:n tukihenkilötoiminnasta maahanmuuttajaperheiden kotoutumisen tukena*. Opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. Saatavilla <http://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-201703223602>. – Viitattu 28.9.2018.
- Huttu, H., Ikonen, R. & Sarajärvi, S. (2017). *Voimavahkotyöskentely. Ryhmänohjaajan käsikirja naisten kristilliseen päihdetyöhön*. Opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-201705076720> – Viitattu 28.9.2018.
- Kirkon säädöskokoelma Nro 124/2017. Kirkkohallituksen päätös tietyiltä hengellisen työn viranhaltijoilta vaadittavista tutkinnoista. <http://kappeli.evl.fi/Kirkkolainsaadanto.nsf/fa46a819de58e4cdc2257784004024c3/f4fd477e66c686f1c22580bc00413ec6> – Viitattu 13.6.2018.
- Koistinen, P. & Keskitalo, E. (2016). Opinnäytetyö ammattikorkeakoulussa. – Gothóni, R., Hyväri, S., Karjalainen, A. L., Kivirinta, M., Kolkka, M. & Vuokila-Oikkonen, P. (toim.), *Osallistavan ja tutkivan kehittämisen opas*. (Diak opetus, 2). Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://libguides diak.fi/tutkehopas> – Viitattu 13.6.2018.
- Lauronen, M. (2015). *Päihteitä käyttävien naisten kokemuksia seurakunnan ja A-killan yhteisestä vertaistukiryhmästä*. Opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-201504144343> – Viitattu 28.9.2018.
- Näkki, P., Pyykkö, A. & Valtonen, M. (2016). Sosiaali-, terveys- ja kirkon alan perustutkintojen opinnäytetyöt. Teoksessa Gothóni, R., Hyväri, S., Karjalainen, A. L., Kivirinta, M., Kolkka, M. & Vuokila-Oikkonen, P. (toim.) (2016). *Osallistavan ja tutkivan kehittämisen opas*. (Diak opetus, 2). Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://libguides diak.fi/tutkehopas> – Viitattu 12.4.2018.
- Oksanen, N. (2017). *Osto-osoituksella elintarvikkeita – Tutkimus Turun ja Kaarinan seurakuntayhtymän diakoniatyön osto-osoituksen saaneiden ravitsemusvalinnoista*. Opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-2017053010993> – Viitattu 28.9.2018.
- Seitola, T. (2017). *Kuvaileva kirjallisuuskatsaus diakonian vapaaehtoisten tuesta vanhuksen kotisaattohoidossa*. Opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-2017091715162> – Viitattu 28.9.2018.
- Theseus-tietokanta. <https://www.theseus.fi/> – Viitattu 28.9.2018.

Yhdessä elämisentaito

Jäähyväisluento Diakonia-ammattikorkeakoulussa 31.8.2018.

Aluksi haluan Jonathan Sacksia (2008) mukaillen kertoa kolme tarinaa, joiden alkuperä on vanhoissa juutalaistarinoissa: Ensimmäisessä tarinassa joukko vieraasta kulttuurista tulevia ihmisiä tulee etsimään paikkaa, jossa he voisivat aloittaa uuden elämän. Ihmiset ottavat heidät kotiinsa vieraikseen ja haluavat jakaa omaansa vastatulleitten kanssa. Kuinka kauan vieraanvaraisuutta riittää?

Toisessa tarinassa joukko vieraasta kulttuurista tulevia tulee etsimään paikkaa, jossa asua. Heille tarjotaan majapaikaksi hotellia. He ovat siellä maksavia asiakkaita tai joku muu maksaa heidän puolestaan. Kaikki menee hyvin niin kauan kuin rahaa riittää ja riitoja ei synny. Onko heillä kuitenkin yhteisöä?

Kolmannessa tarinassa joukko vieraasta kulttuurista tulevia tulee etsimään paikkaa, jossa asua. Heille tarjotaan apua talojen rakentamiseen tai asuntojen korjaamiseen. Yhdessä rakennetaan uutta tulevaisuutta. Syntyykö tästä jotain?

Halusin ottaa tämän jäähyväisluentoni aiheeksi yhdessä elämisentaidon. En tarkoita tässä ihan mitä tahansa hyvää vuorovaikutusta, vaan sellaista taitoa, jossa yhteinen elämä sujuu toinen toistaan kunnioittaen ja arvostaen sekä omastaan jakaen.

Kun vieraanvaraisuus ei riitä

Olen saanut vuodesta 2011 olla mukana Euroopan laajuisessa Luterilaisen Maailmanliiton prosessissa (Addy, 2013), jossa on tarkasteltu solidaarista yhdessä elämistäntaitoa (”conviviality”). Yhdessä elämistäntaito on yhteisen elämisen yksi suurimpia haasteita eikä yhteisen hyvän tai omastaan jakaminen tee asiasta juurikaan helpompaa.

Yhdessä elämistäntaidosta puhuttaessa tarkoitetaan laajasti ottaen kaikenlaisten väestönosien rakentavaa yhteiseloä. Tässä esityksessä keskityn kuitenkin tarkastelemaan asiaa kulttuurien välisestä vinkkelistä. Nostan esille muutamia näkökulmia, mutta en pysty tyhjentämään koko teemaa, sillä conviviality on tällä hetkellä nousussa oleva käsite erityisesti sosiaaliteollisessa tutkimuksessa (Nowicka & Vertovec, 2014). Tästä alkuun muutamia nostoja.

Conviviality -käsitteellä on muun muassa haluttu kuvata moninaistuvaa (Wessendorf, 2014) tai monikulttuurista arkea (Wise & Velayutham, 2009; 2014) tai arjen kosmopolitanismia (Noble, 2009). Se käsitetään myös erilaisuuksien kanssa elämisenä (Nowicka & Vertovec, 2014). Jotkut ovat halunneet jopa korvata sanan monikulttuurisuus conviviality -käsitteellä (Gilroy, 2004). Olemme Hanna Niemen kanssa yhteisessä, piakkoin Siirtolaisuusinstituutin julkaisemassa, artikkelikokoelmassa käyttäneet conviviality -käsitettä määritellesämme arjen kontekstissa toteutuvaa solidaarisen yhdessä elämistäntaitoa, kun tarkastelimme Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työtä turvapaikanhakijoiden parissa (Siirto & Niemi, tulossa).

Alkuperäisen tutkimuksen toteuttamiseen osallistuivat monet Diakin opiskelijat – monet heistä ovat jo valmistuneita. Opiskelijat tekivät haastatteluja osana oppimistehtäviään useassa eri opintojaksossa. Lisäksi moni päätyi tekemään aiheesta myös oman opinnäytetyönsä. (Niemi & Siirto, 2017.) Tätä prosessia voisi pitää yhtenä osoituksena ”convivialitystä” me opettajat ja opiskelijat teimme yhdessä jotain merkittävää aineiston kokoamisessa, tulosten analysoinnissa ja julkaisemisessa. Jaoinme osaamistamme ja työmme tuloksia sekä saimme lopussa monenlaisia tuloksia aikaan.

Hanna Niemen kanssa kirjoittamaamme artikkeliin otimme tarkasteluun solidaarisen yhdessä elämistäntaidon käsitteen lisäksi myös käsitteen vieraanvaraisuus. Vieraanvaraisuus on monissa kulttuureissa ja uskonnoissa tärkeä arvo emmekä suomalaisena edes pysty vieraanvaraisuudessa kilpailemaan

monien muiden kulttuurien kanssa. Vieraanvaraisuutta on pidetty tärkeänä hyveenä. Sitä on myös pidetty paljon esillä, kun puhutaan maahanmuuttajien saapumisesta uuteen kulttuuriin. On haluttu korostaa sitä, että vieraanvaraisuutta harjoittamalla on mahdollista saada tulijat tuntemaan olonsa kotoisaksi ja tervetulleiksi. (Siirto & Niemi, tulossa.)

Vieraanvaraisuus alkaa kuitenkin olla koetteilla, kun vieras viipty. Kotia ei voi jatkuvasti pitää vieraskunnossa, näkemykset siitä, miten asioiden tulisi hoitua voivat mennä ristiin ja vieras voi lopulta alkaa ärsyttää. Vieraanvaraisuus onkin hyvä käsite puhuttaessa yleensä asenteesta vieraita kohtaan, jotka ovat käymässä.

Olen mieltynyt filosofi Derridan (2000) ajatteluun vieraanvaraisuuden ongelmallisuudesta tietyissä tilanteissa. Hän esittää käsitteeseen muutaman varauksen. Ensinnäkin vieraanvaraisuus lakkaa olemasta adekvaatti käsite tilanteessa, jossa tulijat ovat integroituneet uuteen maahan eikä heidän vierautaan huomaa arkielämässä juuri lainkaan. Toisaalta Derrida ottaa esille myös segregoitumisen, jossa maahanmuuttajat asutetaan tai he asuttuvat samoille asuinalueille ja muodostavat omia yhteisöjään, jotka osin toimivat omalakisesti. Kysymys ei siis ole vieraanvaraisuudesta, kun vieraiden annetaan elää omissa oloissaan. Tästä seuraa oletama, että vieraanvaraisuus ei ole riittävä käsite silloin, kun vieras on tullut jäädäkseen (Siirto, 2015). Siihen kohtaan solidaarisen yhdessä elämisen taidon käsite tulee kuin tilauksesta.

Yhdessä elämisentaidon opettelua

Solidaarisen yhdessä elämisentaidon lähtökohta on halu rakentaa yhteistä yhteiskuntaa ja yhteistä tulevaisuutta. Vuoropuhelu ja sen ylläpitäminen kuuluu myös solidaariseen yhdessä elämisentaitoon. Jokaisella asuinalueella ja koko yhteiskunnassa on monenlaisia ihmisiä ja sitä myöden myös monenlaisia mielipiteitä. Ilman vuoropuhelua ennakkoluulot ja –asenteet kärjistyvä, kun toinen jää vieraaksi. Syntyy asetelma meistä ja niistä. Meidän ryhmämme on tuttu ja turvallinen kaikkine puutteineenkin, mutta niiden ryhmä on outo ja vieras ja syntyy oletuksia, joita nykyisin on helppo kertoa totuutena ja jakaa välittömästi eri kanavissa eteenpäin. Vihan lietsominen on nopeaa. Vihapuhe uppoaa myös helposti silloin, kun tulijoista ei ole omakohtaisia kokemuksia ja kaikki kuullut uutiset ovat negatiivisia. Kun Suomeen tuli aiempaa enemmän turvapaikanhakijoita vuonna 2015, monilla paikkakunnilla syntyi jopa

joukkohysteriaa, kun pelättiin, että tulijat ryöstävät ja raiskaavat. (Niemi & Siirto, 2017:52–53; Siirto & Niemi, tulossa).

Yhteisessä tapahtuu luonnollisesti konflikteja. Vuoropuhelu ja sen ylläpitäminen ovatkin yhdessä elämisen taidon tae. Ilman sitä, että jokainen voi sanoa oman näkemyksensä, ei voi myöskään syntyä kompromisseja. Neuvotteluja on käytävä puolin ja toisin, jotta yhteinen hyvä on mahdollista saavuttaa. Neuvotteluja edistää yhteinen tavoite. Äskettäin on uutisoitu Rauhan ja konfliktin tutkimuskeskuksen johtajan Marko Lehden arvio Suomen toipumisesta sisällissodasta. Toipuminenhan tapahtui ainakin päällepäin hyvinkin nopeasti verisen sodan jälkeen. Uutisessa todettiin, että toipumisen suurin syy oli huoli lapsista ja heidän tulevaisuudestaan. Yhteinen tavoite auttoi ylittämään vihanpidon kuilut, vaikka toki arvet sisällissodasta ovat nähtävillä yksittäisten ihmisten elämässä vielä tänäkin päivänä. (Yle, 24.9.2018).

Konfliktit ovat myös oppimisprosessi, sillä niissä parhaimmillaan opitaan käsittelemään asioita, joista ollaan eri mieltä. Pahimmillaan poterot kaivautuvat entistä syvemmälle, kuten on käynyt julkisuudessaakin olleelle Saksan Chemnitzille, jossa keskinäiseen vuoropuheluun ei enää ole halua. Silloinkaan ei ole liian myöhäistä. Jotkut meistä ovat saattaneet nähdä tositapahtumiin perustuvan elokuvan *American history X*, jossa tiukka uusnatsi joutuu vankilaan tapettuaan väkivaltaisesti tummaihoisen pikkurikollisen. Vankilassa hän joutuu työpariksi tummaihoisen vangin kanssa, joka istuu pitkää tuomiota televisiovarkaudesta, pidempää kuin murhan tehnyt päähenkilö. Alun vihamielisyyden jälkeen vangit tutustuvat pikkuhiljaa toisiinsa ja murhasta tuomittu oppii tuntemaan tummaihoisen toverinsa. Vankilasta vapauduttuaan päähenkilö alkaa työskennellä eri ryhmien välisen vuoropuhelun ja hyväksynnän puolesta.

Kohtaaminen ja kohdatuksi tuleminen ravistavat ennakkoluuloja ja paljastavat ihmisen kulttuurinsa, uskontonsa ja tekojensa takaa. Kohtaaminen ei sinällään ole riittävä edellytys solidaariselle yhdessä elämisentaidolle. Vasta merkitykselliset tilanteet, jossa voidaan toimia yhdessä voivat hälventää ennakkoluuloja ja empatiaa ihmisten välille syntyä (Hewstone, 2013), kuten tapahtui edellisessä esimerkissä *American history X*:stä.

On tärkeää kuunnella myös niitä ihmisiä, joilla on vahvat asenteet erilaisuutta kohtaan. Heidän elämäntarinassaan voi olla kohtia, joka on jättänyt jäljet ja suunnannut heidän asenteitaan erilaisuutta tuomitsevaksi. Yhdessä elämisen taitoon kuuluu kuunnella erilaisia ääniä ja mielipiteitä, vaikka niiden

sisältö olisikin yhdessä elämisentaidon vastaista. Myös nämä ihmiset tarvitsevat tulla kohdatuiksi.

Esimerkkejä seurakuntien turvapaikkatoiminnasta

Toisenlainen esimerkki nousee Hannan ja minun tutkimuksesta (Niemi & Siirto, 2017). Eräässä seurakunnassa järjestettiin hätämajoitusta turvapaikanhakijoille. Työntekijöiden korviin kantautui huolestuneita huhuja siitä, miten joukko turvapaikanhakijamiehiä oli kulkenut nuorten tyttöjen perässä vislaillen ja huudellen heille äänekkäästi. Työntekijät lähtivät nuorten miesten kanssa keskusteluun, jossa käytiin läpi sitä, miten suomalaiset saattavat tulkita heidän käytöksensä ja annettiin eväitä siihen, mikä Suomessa on sopivaa ja mikä ei. Tarttuminen vaikeisiin teemoihin heti niiden ilmennyttyä auttaa käymään konfrontoivaa keskustelua, josta hyötyvät kaikki. Uusi tulija ei ymmärrä tulomaansa kulttuurista normistoa ja toimii omien luulojensa tai aiemman kokemuksensa pohjalta. Kantaväestö puolestaan voi tulkita käytöksen uhkaavaksi ja ryhtyä keräämään kodinturvajoukkoja tyttäriensä suojaksi. Vuoropuhelu on avain yhteiseen hyvään myös konflikteissa.

Tutkimuksestamme nousee myös seuraava esimerkki. Sekin liittyy uhkakuvuihin ja niiden käsittelyyn. Kun paikkakunnalle oli tulossa vastaanotto-keskus, paikallinen väestö alkoi toimia sen tulon estämiseksi. Huolestuneet ihmiset tulivat asukasiltaan, joka onneksi järjestettiin, kun vastaanotto-keskus oli tulossa. Pelkoa ja huolta tuotiin esille hyvinkin voimakkaasti. Viisaasti toimiva asukasillan vetäjä antoi tilaa kiihtymyksen ja pelkojen esille tuomiselle. Kun pelot oli saatu purettua, oli mahdollista käydä varsinaiseen teemaan. Tutkimuksessamme oli myös esimerkki hyssyttelevästä asukasillasta, jossa vetäjät eivät halunneet kiihtyneiden ja pelkoa sisältävien näkemysten tulla esille, vaan vaiensivat ne samantien. Paikkakunnalle jäi kyräilevä ilmapiiri asukasillan jälkeenkin. (Niemi & Siirto, 2017:56; Siirto & Niemi, tulossa.)

Haluan vielä nostaa esille yhden tutkimuksellisen esimerkin liittyneenä konflikteihin. Seurakuntien hätämajoituksissa oli joskus samassa paikassa sodan eri osapuolten edustajia. Tämä aiheutti luonnollisesti konflikteja. Sen sijaan, että hätämajoituksessa olisi eroteltu eri uskontoihin, puolueisiin tai muihin ryhmittymiin olevat henkilöt toisistaan, lähdeittiinkin ratkomaan sovitellen konflikteja. Kun ihmiset oppivat ratkaisemaan konfliktinsa neuvotellen, he saavat myös sellaisia taitoja, jotka ovat hyödyllisiä myöhemmissä

elämän vaiheissa. Tällainen vaatii kuitenkin osallistujilta vahvaa sitoutumista, on paljon helpompaa ratkaista konflikti erottelemalla osapuolet eri paikkoihin kuin pyrkiä ratkaisemaan se kestävästi. Eroavaisuuksien tunnustaminen ja erojen kanssa eläminen onkin osa yhdessä elämisentaitoa. (Niemi & Siirto, 2017:66–56; Siirto & Niemi, tulossa.)

Yhdessä elämisentaito nousee vastavuoroisuudesta ja solidaarisuudesta

Solidaariseen yhdessä elämisentaitoon kuuluu olennaisesti myös vastavuoroisuus. Ilman vastavuoroisuutta toinen jää helposti valta-asetelmassa saajan asemaan. Vastavuoroisuuden merkitys korostuu erityisesti sosiaali- ja diakoniatyössä sekä kaikenlaisessa muussa auttamistyössä, jossa on asetelma auttaja-autettava. Tämä on asetelma, johon vastavuoroisuus tuo tasapainoa. Oikeassa elämässä kukaan ei ole aina antaja eikä kukaan aina saaja, mutta asetelmat juuttuvat helposti auttaja-autettava -dilemmaan, jos emme ymmärrä vastavuoroisuuden merkitystä jokaisessa kohtaamisessa.

Vastavuoroisuudessa arvokkuus säilyy, koska kumpikin osapuoli antaa ja saa (vrt. Sennett, 2004). Kun vein opiskelijoita joskus urani alkuvaiheessa Sörnäisten vankilaan vierailulle, vankilapappi aloitti heti tervetuloivotuksen jälkeen perehdyttää meitä siihen lahjaan, jonka elämästään kertovat vangit meille vierailijoille antoivat. Parempaa oppituntia en itse olisi voinut saada, vaikka minulla tuolloin oli jo melkoinen ura takana ihmisten kohtaamistyössä. Kun suhtaudumme toisen kertomukseen lahjana, jonka hän meille antaa, on vastavuoroisuuden kokemus läsnä myös auttamistyössä.

Vastavuoroisuuden tarve oli ilmeinen myös monissa tutkimuksemme seurakunnissa. Turvapaikanhakijat eivät halunneet vain pelailla, jutella, nukkua ja syödä, he halusivat toimia ja antaa oman panoksensa. Omalla toiminnallaan he halusivat toimia vastavuoroisesti haluten maksaa takaisin sitä hyvää, mitä olivat saaneet. (Niemi & Siirto, 2017:48–49.) Vastavuoroisuus ei ole velvoite, vaan se on sopivankokoinen panos, jonka ihminen voi tilanteessaan antaa. Se tasaa ihmisten välisiä tilejä (Maus, 1999/1950). Rickhard Sennett (2004) puuttuu kirjassaan tähän epätasapainoon, joka sosiaalityössä ja kristillisessä hyväntekeväisyystyössä usein syntyy. Hän korostaa ihmisen tarvetta arvokkuuteen myös silloin, kun hän on avuntarpeessa. Vastavuoroisuus tuo tuota arvokkuutta suhteeseen.

Omastaan jakaminen nivoutuu vastavuoroisuuteen läheisesti. On helppo jakaa omastaan, kun sitä on liikaa, vaikkapa ylijäämäuokkaa tai käytettyjä vaatteita. Omastaan jakamiseen erityisesti liittyy haavoittava olemus: kun annamme liiastamme, annamme helposti ylhäältäpäin ja loukkaannumme, kun meidän antamamme ei kelpaakaan. Sen sijaan kuuntelemalla sitä, mitä toinen tarvitsee, on mahdollista löytää sellaista jaettavaa, mikä tulee tarpeeseen. Samalla on tärkeää jakaa omastaan arvokkaasti.

On syytä muistaa, että yhdessä elämisen taito ja omastaan jakaminen synnyttävät vastavoimia. Kun seurakunnissa jaettiin omastaan esimerkiksi antamalla tilaa turvapaikanhakijoille, synnytti se myös närkästystä seurakuntalaisissa: saastuuko kirkkosali nyt, kun siellä nukkuu vieraan uskonnon edustajia ja tarvitaanko piispa uudelleen vihkimään kirkkotilat. Virsitaulussa kuivumassa roikkuvat sukat saattoivat jostakin tuntua loukkaavalta. Ja toisaalta elämä oli läsnä enemmän kuin ehkä koskaan tuossa kirkkosalissa.

Lopuksi

Kohtaaminen, kohdatuksi tuleminen, kunnioitus, arvostaminen ja vastavuoroisuus tekivät seurakuntien 2015 syntyneestä turvapaikkatoiminnasta erityistä. Vaikka ulkoiset puitteet olivat usein kaikkea muuta kuin asumiseen sopivat, yhteisöllisyyden synnystä kertoo se, että monet palasivat vielä pitkään siihen seurakuntaan, jossa olivat olleet hätämajoituksessa, vaikka olivat jo saaneet paremman asuinpaikan. He osallistuivat seurakuntien aktiviteetteihin ja yhteisön talkoisiin. (Haikala, 2015; Niemi & Siirto, 2017.) Tämä kertoo vahvasta yhteenkuuluvuudesta ja mukaan ottamisesta.

Solidaarisuutta on myös mahdollisuuksien tasavertaistaminen. Se on sitä, että tulokkaille annetaan niitä taitoja, joita tarvitaan uudessa yhteiskunnassa elämiseen: kielitaito on tässä ensi arvoisessa asemassa. Tärkeää on myös oppia, miten tämä yhteiskunta toimii, miten haetaan töitä ja miten selviydytään arjesta. Tästä ison osan hoitaa meidän kotouttamisjärjestelmämme. Itse olen kuitenkin pohdinnoissani tullut siihen tulokseen, että virallinen kotoutumishjelma ja siihen liittyvä henkilökohtainen suunnitelma eivät riitä. Tarvitaan inklusiota, mukaan ottamista. Siinä meistä jokainen on avainasemassa myös siviiliminällään: miten me arjessa otamme mukaan itsellemme vieraita ihmisiä erilaisiin toimintoihin. Vasta mukaan ottamalla, yhdessä tekemällä syntyy yhteisö, johon voi tuntee kuuluvansa.

Myös kieli, jota käytämme puhuessamme itsellemme vieraasta tai toiseen kulttuuriin kuuluvasta, on omiaan vahvistamassa joko toiseuttamista tai inkluusiota. Kun käytämme kielikuvia, jotka ovat ulkoistamassa toisia yhteyden ulkopuolelle, emme edistä yhdessä elämisen taitoa, vaan pikemminkin raja-aitojen luomista. Mukaan ottava kieli puolestaan sulkee piiriinsä erilaisinkin. Viimekädessä kaikki kuitenkin olemme erilaisia.

Yhteisöön mukaan ottaminen luo edellytyksiä kotoutumiselle ja kiinnittymiselle suomalaisen yhteiskuntaan ja paikallisyhteisöön. Se luo edellytyksiä myös erilaisten väestöryhmien kohtaamiselle. Jos taas laiminlyömme yhteisöön mukaan ottamisen, vastavuoroisuuden ja yhteisen hyvän jakamisen, syntyy eriarvoisuutta ja synnyttää katkeruutta ja raja-aitoja. Kun vieraanvairaus päättyy, solidaarinen yhdessä elämisen taito jatkuu, jos tahtoa löytyy.

Lähteet

- Addy, T. (toim.). (2013). *Seeking conviviality. Re-forming community diaconia in Europe*. Geneva: The Lutheran World Federation.
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2000). *Of hospitality*, translated by Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press. <http://users.clas.ufl.edu/burt/shipwreck/derridahospitality.pdf> – Viitattu 26.8.2018.
- Gilroy, P. (2004). *After empire: melancholia or convivial culture*. London: Routledge.
- Haikala, T. (2015). Muslimit ryhtyivät vapaaehtoisiksi Lauttasaaren kirkolla. Kirkko ja kaupunki 12.11.2015. <https://www.kirkkojakaupunki.fi/-/muslimit-ryhtyivat-vapaaehtoisiksi-lauttasaaren-kirkol-1> – Viitattu 26.8.2018
- Hewstone, M. (2013). *Why Can't We Live Together?* Esitelmä 17.1.2013 RSA. <https://www.youtube.com/watch?v=ZunC2u-7pUd4> – Viitattu 26.8.2018.
- Mauss, M.I. (1999/1950). *Lahja. Vaihdamman muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteis-*
- kunnissa*. Suom. J. Nurmiainen & J. Hakapää. Tutkijaliiton julkaisu 94. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Niemi, H. & Siirto, U. (2017). *Hätämajoituksesta Aleppon kelloihin. Evankelis-luterilaisten seurakuntien turvapaikkatyö Suomessa*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 49. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Noble, G. (2009). Everyday cosmopolitanism and the labour of intercultural community. A. Wise & S. Velayutham (toim.), *Everyday multiculturalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 46–66.
- Sacks J. (2008). *The home we build together*. New York: Continuum.
- Sennett, R. (2004). *Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa*. Suom. K. Seppänen. Tampere: Vastapaino.
- Siirto, U. (2015). Conviviality: A core value of diakonia. A. Burghardt (toim.), *Human Beings – Not for sale*. Geneva: Lutheran World Federation, 55–62.
- Siirto, U. & Niemi, H. (tulossa). Solidaarista

- yhdessä elämisentaitoa vai vieraanvaraisuutta: Evankelis-luterilaiset seurakunnat turvapaikkatyössä. E. Lyytinen (toim.), *Turvapaikanhaku ja pakolaisuus Suomessa*. Turku: Siirtolaisinstituutti.
- Yle (24.9.2018). Rauhantutkija muistuttaa, miten nopeasti Suomi toipui sisällissodasta: ” Se on aika suuri ihme”. <https://yle.fi/uutiset/3-10416457>. – Viitattu 29.8.2018.
- Wessendorf, S. (2014). Being open, but sometimes closed. Conviviality in a super-diverse London neighbourhood. *European Journal of Cultural Studies*, 17(4), 392–405.
- Wise, A. & Velayutham, S. (2009). Introduction: Multiculturalism and everyday life. A. Wise & S. Velayutham (toim.), *Everyday multiculturalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1–17.
- Wise, A. & Velayutham, S. (2014). Conviviality in everyday multiculturalism: Singapore and Sydney compared. *European Journal of Cultural Studies*, 17(4), 406–410.

Kun vauvaonni vaihtuu kuolemansuruun

Lectio Praecursoria Helsingin yliopistossa 21.9.2018

Suru kuuluu merkitykselliseen ihmiselämään

Niin on Luoja maailmaa ja meitä ihmisiä rakastanut, että hän on antanut meille kyvyn tuntea tunteita. Sillä jos meillä ei olisi tunteita, mikään ei tuntuisi miltyään. Se olisi masennuksen kaltainen harmaa tila, jossa millään ei oikein ole mitään väliä. Ja se vasta olisi hirveää. Se tila olisi rakkaudeton tila ja merkityksetön tila.

Ihmisenä olemiseen kuuluvat tunteet. Tunteet nousevat rakkaudesta. Tuntemme iloa, kun saamme olla rakkaiden ihmisten tai meille rakkaiden asioiden kanssa. Tuntemme vihaa, kun meille rakkaita asioita tai ihmisiä loukataan. Tuntemme pelkoa, kun meille rakkaat ihmiset tai asiat ovat uhattuna tai vaarassa. Ja tuntemme surua, kun joudumme luopumaan meille rakkaista ihmisistä tai asioista.

Suru on perustavalla tavalla ihmiselämään kuuluva asia. Jos emme elämämme aikana ole tuntenut surua, emme ole elämämme aikana rakastaneet. Koska yhtäältä ihminen on merkityksellisiä kiintymyssuhteita luova olento ja toisaalta kaikki elämä täällä on rajallista, on väistämättä kokea surua. (Mitchell & Anderson, 1983.)

Entä jos kokiessasi surua muut ihmiset sanovat: älä nyt sitä sure, ei muuta kuin uutta matoa koukkuun. Sanonnassa ei ole mitään vikaa, jos olet tosiaan

menettänyt madon ja sinulla on monta matoa purkissa ottaa tilalle. Entä jos olet menettänyt jotakin sellaista, johon olet sisimmässäsi sitoutunut syvimällä mahdollisella tavalla? Entä jos suru liittyy johonkin sellaiseen, jota ilman et kykene edes kuvittelemaan eläväsi? Silloin voi tehdä mieli lukea sanojalle madonluvat tai suorastaan käskää syöttää matosensa lähimmälle vesilinnulle. Jos joku ohittaa suuren surun kevyesti, sen helposti kokee loukkaavana: viha syntyy siitä, että jotakin sinulle rakasta loukataan. Ja siksi myös suuressa surussa – lapsen menetyksessä – on usein mukana myös vihaa.

Kun vauvaonni vaihtuu kuoleman suruun, moni ohittaa menetyksen juuri tällä tavalla: ”Ei muuta kuin uutta putkeen.” ”Te olette vielä nuoria.” ”Oli hyvä, että se kuoli sairaalassa, eikä tullut kotiin ja kuollut vasta sitten.” ”Tämä ei ole mitään siihen verrattuna, että joku toinen jossain on kokenut vielä kamalampaa.” Surevan kohtaamisessa vähättely ei ole tie onnistuneeseen emotionaaliseen tukeen. Eli tässä kohtaa ei päde Antero Mertarannan sanat: ”Vaikka tekee kipeää, niin ei haittaa”. Sillä **tekee** kipeää ja **haittaa**, mutta kunnioitan suruasi. Olen valmis kuuntelemaan ja auttamaan. En lähde pakoon.

Tunnustaako yhteisö kohtuun kuolleet ihmisiksi?

Ympäröivät yhteiskunta ei aina pidä kohtuun kuollutta todellisena lapsena. Monet eivät hahmota, että sana lapsi voi tarkoittaa kahta asiaa. Yhtäältä sitä, että on iältään lapsi (jolloin sen vastapari on esim. nuori, aikuinen), toisaalta sana voi olla myös relationaalinen eli joku on lapsi jollekin. (Jankko, 2017.) Tässä jälkimmäisessä merkityksessä on täysin kiistatonta, että kuolleena syntynyt on vanhempiensa lapsi. Iältään hän oli vielä sikiövaiheessa, mutta todellinen lapsi ihan yhtä paljon kuin teini-iässä oleva on todellinen lapsi vanhemmilleen - vaikka joskus teinin raivotessa tätä voi olla vaikea uskoa.

Kun lapsi kuolee kohtuun, on ympäröivällä yhteisöllä helposti taipumus ohittaa asia jättämällä surevat rauhaan. Tämä on sinänsä ymmärrettävää, sillä yhteiskunta ei pidä kuolleena syntyneitä oikeina ihmisinä – ainakaan siinä määrin, että heidät voitaisiin merkitä vanhempien väestötietoihin. Vanhoista kirkonkirjoista voimme lukea kuinka aiemmin tämä ei ollut ongelma, vaikka lapset eivät olleet kastettuja, he olivat kuitenkin yhteisön jäsenten lapsia ja siksi merkittiin kirkonkirjoihin, vaikkei merkinnät olleet kattavia. Kun siirryttiin 1970-luvun taitteessa ATK-pohjaiseen väestötietojärjestelmään ja kirkonkin jäsenkirjat siirtyivät sinne 2000-luvulla, ei merkintä ole enää mah-

dollinen, koska ohjelma ei anna siihen mahdollisuutta. Maalaisjärjellä luulisi, että yksi lisätietokenttä ohjelmaan tämän ratkaisisi. Mutta hieman näyttää siltä, että järjestelmä hallitsee käytäntöä eikä päinvastoin niin kuin pitäisi. Tai sitten kyse on käytäntöjen takana olevista vuosituhausia vanhoista asenteista, jossa kuolleena syntynyttä ei nähdä oikeana ihmisenä.

Vaikka kirkko kirjasi kuolleena syntyneet, sen käytännöissä menneinä vuosisatoina kuolleena syntyneitä kohdeltiin kuitenkin eritavoin: heille ei soitettu kelloja, heidän nimiään ei luettu kirkossa ja heidät haudattiin erilaisin menoin. Tämä ei niinkään johtunut kohtukuolemasta sinänsä, vaan siitä, että heidät rinnastettiin kastamattomana kuolleisiin. Tutkimukseni osoittaa, että vielä 2010-luvulla nämä asenteet vielä näkyvät kirkossakin. Tosin esimerkiksi uusin kirkkokäsikirja vuodelta 2003 rukouksissaan luottaa kuolleena syntyneiden olevan Taivaan Isän luona turvassa. Viidensadan vuoden aikana he ovat siis siirtyneet kirkon käsityksissä hautausmaan muurin ulkopuolelle haudattavista Jumalan lapsiksi. (Itkonen, 2012.)

Tämä tutkimus on ollut käytännöllinen muutenkin kuin oppiaineen, käytännöllinen teologia, osalta. Yhdessä erityisesti Käpy - Lapsikuolemaperheet ry:n kanssa olemme pyrkinet vaikuttamaan niin yhteiskunnan kuin kirkon käytäntöihin. Yhteiskunnan osalta emme ole onnistuneet, mutta viime kuun lopussa sain kirjeen, jossa oli piispankokouksen ohje kirkkoherroille raskauden aikana kuolleiden vauvojen hautauskäytäntöihin. Näissä ohjeissa kehoitetaan käyttämään kaikkia näitä keinoja vanhempien tukemiseksi. Se on osa tämän tutkimuksen vaikutushistoriaa, sillä piispoilla on ollut käytössään tämän tutkimuksen materiaalia asiaa pohtiessaan. Jo pelkästään tämän takia tutkimus on kannattanut tehdä. (Piispankokous, 2017/5.)

Kun vauvaonni vaihtuu kuoleman suruun, kun lapsi kuolee, siinä on perustavan laatuista eroa muihin suruihin. Kun vanha ihminen kuolee, suremme häntä sen mukaan, millaisen jäljen hän on jättänyt sydämeen; usein ikääntyneen kuollessa sisäiset ja ulkoiset riippuvuussuhteet eivät ole enää niin merkityksellisiä, koska olemme voineet valmistautua hänen kuolemaansa. Rehelleen elämäkatsomukseen kuuluu ajatus, että vanha ihminen kuolee. Me tiedämme, että niin käy. Sen sijaan lapsen kuolema haastaa meidän elämäkatsomuksemme. Kuolema tapahtuu väärässä järjestyksessä. Lapsen kuolema haastaa myös turvarakenteitamme. Olemme tottuneet luottamaan siihen, että lääketiede voi pelastaa myös pienimmät keskokset tai että Jumalan huolenpito ei anna meille tapahtua mitään pahaa. Vauvan kuollessa kohtuun, mo-

lemmat uskomukset ovat vahvasti haastettuja. Luottamus ihmisten järjestelmiin on myös koetuksella: tämä luo haasteita sekä kirkon että yhteiskunnan surutuelle. (Itkonen, 2018.)

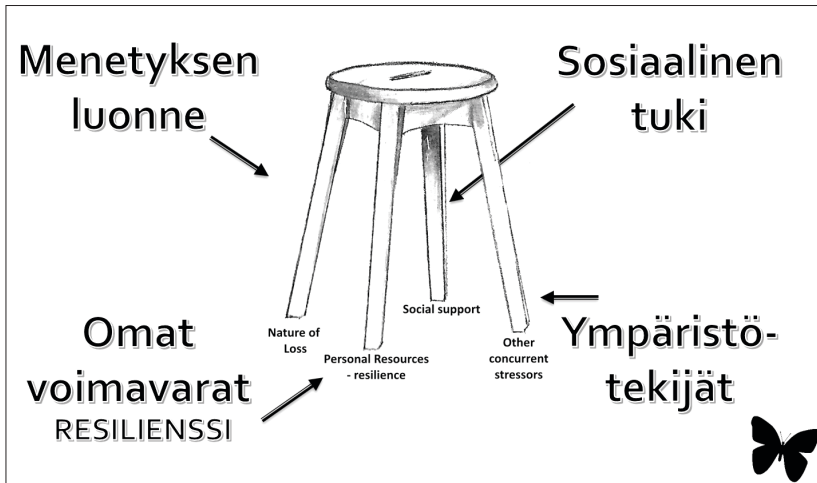
Jos suru on luonnollisesti ihmiselämään kuuluva asia, tarvitseeko siitä selviytyä? Se riippuu siitä, mitä yhtäältä surulla ja toisaalta selviytymisellä tarkoitetaan. Jos surulla tarkoitetaan rakkauden varjoa, ikävää ja kaipausta, jonka rakas ihminen jättää sydämeen, vaikka kuolema heidät erottaa, niin sellaisesta surusta ei tietenkään tarvitse päästä eroon tai millään tavalla selviytyä. Jos selviytymisellä tarkoitetaan vainajan unohtamista tai jonkinlaista suruprojektin suorittamista, niin ei tarvitse selviytyä.

Surun on annettava virrata vapaasti

Tiedämme, että lapsen kuoleman aiheuttama suru on tutkimuksien suoraan hengenvaarallista niin luonnollisten kuin epäluonnollisten syiden kautta. (Li ym., 2003; Aho, 2010.) Siksi surusta on hyvä hieman selviytyäkin. Selviytymisellä tarkoitan tilannetta, jossa surevan arki sujuu jollakin tavalla ja hän kykenee tuntemaan myös iloa ja nauttimaan elämästä. Usein tämä selviytymisprosessi kulkee aaltomaisesti, jolloin välillä on helpompaa ja välillä taas vaikeampaa. (Stroebe & Schut. 1999.)

Olennaista on, että suru saa virrata vapaasti. Suru on yksilöllinen ja virran voimakkuus voi vaihdella pienestä purosta valtavaan kuohuvaan koskeen; Virtaamisen tulee tapahtua omalla painollaan ja omalla aikataulullaan, sitä ei tule kiirehtiä. Surun virta voi kuitenkin tukkeutua ja tukahtua, jopa patoutua. Näistä esteistä on hyvä surevan selviytyä.

Millaisia esteitä virralle sitten voi tulla? Sen esitän jaksamisen jakkaran kautta Kuviossa 1. (Itkonen, 2018). Jos olette kuulleet rippikoulussa uskon elämänpöydän jaloista, niin tässä on tietyllä tavalla sama idea. Jos yksi jalka katkeaa, ihminen kestää usein aika hyvin. Jos kaksi jakkara on vaarassa kaatua, jaksaminen on veitsenterällä. Kolmen jalan katketessa jakkara voi sinnitellä pystyssä tuurilla jonkin aikaa, mutta kaatuminen on varmaa. Jos kaikki neljä jalkaa katkeaa, kaatuminen on jo tapahtunut. Entä jos jakkara kaatuu? Tilanne on hieman sama kuin Lapinlahden lintujen biisissä, jos tuoli kaatuu alta, löytyy ihminen lattialta. Se ei ole sinänsä paha asia. Voi tehdä ihan hyvää maata jokin aika lattialla, mutta jos jäämme sinne makaamaan, elämä päättyy.



Kuvio 1. Jaksamisen jakkara.

Kun tarkastellaan menetyksen luonnetta, niin kohtukuolema kuten muutkin lapsen kuolemat, on sellainen menetys, joka nakertaa tämän tuolin jalkojen kestävyyttä, ellei se murra niitä poikki saman tien. Kohtukuolema on usein äkillinen ja elämäkulusta brutaalisti poikkeavana tapahtumana traumaattinen menetys. Menetyksenä kohtukuolemaa usein vähätellään, joka vaikuttaa myös saatavaan sosiaaliseen tukeen tai sen hyödyllisyyteen. Samoin muut samanaikaiset stressitekijät voivat luoda surun virtaamiselle suuria esteitä, jos surulle ei monen muun elämässä olevan kuormittavan asian takia ole tilaa.

Omiin voimavaroihin ei menetyksen jälkeen voi ainakaan heti vaikuttaa, ne ovat, mitkä ovat. Kohtukuoleman kannalta ehkä olennaisia ovat toistuvat menetykset, jos taustalla ovat toistuvat keskenmenot tai lapsen kuolema muussa ikävaiheessa, on tilanne kuin nyrkkeilijällä, joka saa jatkuvasti iskuja läpi suojauksen. Iskunkestävä nyrkkeilijä voi hyvinkin imuroida useamman pommin läpi suojauksen, mutta jos iskuja tulee uudelleen ja uudelleen, kovinkin ”miketyson” löytää itsensä kanveesilta ennemmin tai myöhemmin. Joku voi edellistä vertausta jatkaakseni niin sanottu lasileuka eli voi pudota jo ensimmäisestä iskusta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hän olisi ihmisenä jotenkin huonompi kuin se joka kestää enemmän, jolla on enemmän resilienssiä, se on inhimillistä erilaisuutta. (Bonanno, 2002; Worden, 2008)

Puuttuva sosiaalinen tuki voi myös luoda suremiselle esteitä. Koska kohtukuolema on usein suru, jolla ei ole sosiaalista oikeutusta. Tällainen äänioikeudeton suru voi olla sosiaalisen tuen kannalta ongelmallista. (Doka, 2002.) Tällöin vertaistuen merkitys nousee usein korvaamattomaksi. Sosiaalinen tuki on kuitenkin ainoa jalka jakkarassa, johon voimme vaikuttaa menetyksen jälkeen. Mitä voimme siis tehdä, jos lähellämme tapahtuu kohtukuolema?

Se tarkoittaa ensinnäkin rohkeaa menemistä surevien luokse. Kysymällä, että jos voin tehdä jotain teitä auttaakseni, niin olen valmis antamaan aikaa- ni ja osaamistani. Oli se sitten kuuntelemista, kuskaamista, kokkaamista tai kukkameren kompostointia. Uskalla tulla lähelle, anna surulle ja kaikille sen ilmenemismuodoille tilaa, anna konkreettista apua, ole valmis kuuntelemaan, mutta kaikki tämä surevan ehdoilla. On hyvä varmistaa, että surevilla on tieto ja yhteys vertaistukeen. Ammatteisena voimme antaa alamme liittyvää tietämystä ja osaamista. Kirkon työntekijöillä se tarkoittaa esimerkiksi vainajaa ja omaisten surua kunnioittavia ja heistä lähteviä hautajaisia Tuki on myös sitä, että surevat muistetaan vielä silloin, kun muut eivät enää muista. Kaiken tämän tulisi tapahtua pikemminkin kanssasurijan kuin ammattilaisen roolista käsin. Ja tämän tulisi tapahtua hierarkiasta vapaalla vuorovaikutusvyöhykkeellä eli dialogisella vuorovaikutuksella ihminen ihmiselle, ei asiantuntijan tunti- jan jalustalta ex-cathedra -heittäminä totuuksina. Surutuki ei ole koulutusta, opetusta tai luennointia – se on surevan auttamista hänen omilla ehdoillaan. (Itkonen, 2017; Itkonen, 2018)

Kuoleman voittava rakkaus toivon perustana

Tässä tutkimuksessa olen tehnyt matkan kuolleenä syntyneen, synnytyksessä kuolleen tai pian syntymän jälkeen kuolleen lapsen vanhempien suruun. Matka on ollut yhtäältä kivulias, mutta toisaalta rohkaiseva. Lukuisat ammatillaiset, läheiset ja vertaiset ovat kulkeneet surevan vierellä ja jakaneet suurta surua. Tämä luo toivoa, jonka olemassaolo on välttämätöntä minkä tahansa vastoinkäymisen keskellä eteenpäin kulkemiseksi.

Toivo on myös kristillisen sielunhoidon perusta. Se nousee yhteisestä kristillisestä uskosta ja näkyy keskinäisenä rakkautena. Tämä rakkaus on sellaista, joka rohkaisee toimimaan hyvän puolesta toivottamassakin tilanteessa ja siten luo ja ylläpitää toivoa.

Kun lopullinen menetys – useimmiten kuolema – vie meiltä rakkaan ihmisen, on usein rakennettava elämän merkitysjärjestelmä uusiksi. Millainen on maailma, jossa tämä ihminen ei enää ole kanssani. Tämä on yksi tärkeä osa selviytymis- ja suruprosessia. Elämän rajallisuuden iskiessä täydellä voimallaan, se herättää pelkoa ja epätoivoa. Uskaltaako enää ketään rakastaa, kun rakkaan menetys sattuu niin paljon? Tässä prosessissa sanoma kuoleman voitavasta rakkaudesta voi olla avuksi. Sanoma, joka viittaa tämän elämän ulkopuolelle – iankaikkisuuteen. Iankaikkisuuden toivo voi olla surussa lohtuna: vauva ei syntynyt meidän perheeseemme, mutta elää enkelivauvana. Sanoma kuoleman voitavasta rakkaudesta on myös sanoma pelottomasta jakamisesta. Me, jotka olemme menetyksien jälkeen jäljellä, voimme jatkaa toisiimme tukeutuen ja menetyksen aiheuttamaa kipua jakaen.

Kuolema voi viedä luotamme rakkaan ihmisen. Sille, että emme lakkaa välittämästä ja rakastamasta, ei kuolemakaan voi mitään.

Kirjallisuus

- Aho, A.L. (2010). *Isän suru lapsen kuoleman jälkeen. Tuki-interventio ja sen arviointi*. Acta Universitatis Tamperensis 1551.
- Bonanno, G.A. (2004). Loss, trauma, and human resilience. Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American Psychologist*, 59(1):20–28.
- Doka, K. (2002). *Disenfranchised grief. New directions, challenges, and strategies for practice*. Illinois, USA: Research Press.
- Itkonen, J. (2012). Kuolleena syntynyt lapsi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirjoissa 1694–2003. *Thanatos*, 1(2/2012). https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2012/12/itkonen_-kuolleena-syntynytlapsi2.pdf – Viitattu 12.11.2018.
- Itkonen, J. (2017). Lapsen menettäminen ja suru. Miten tunnistaa erityisessä tuen tarpeessa olevat surevat? *Duodecim*, 133(22):2110–2115. <https://www.duodecimlehti.fi/lehti/2017/22/duo14018> – Viitattu 12.11.2018.
- Itkonen, J. (2018). *Kun vauvaonni vaihtuu kuolemansuruun. Narratiivinen tutkimus kohtukuolemasta, lapsen kuoleman aiheuttamasta suru ja selviytymisprosessista sekä kirkon tuesta*. Unigrafia. Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/241216/KUNVAUVA.pdf?sequence=2&isAllowed=y> – Viitattu 12.11.2018.
- Jankko, E. (2017). Suomalainen ja luterilainen lapseus on lahjaa. *Teologia.fi*. <https://www.teologia.fi/component/content/article?id=1414:suomalainenja-luterilainen-lapseus-on-lahjaa> – Viitattu 12.11.2018.
- Li, J., Precht, D.H., Mortensen, P.B. & Olsen J. (2003). Mortality in parents after death of a child in Denmark: a nationwide follow-up study. *The Lancet*, 361, 363–367.

- Mitchell, K. & Anderson, H. (1983). *All our losses, all our griefs*. Philadelphia: Westminster.
- Piispainkokous. (2017). Raskausaikana kuolleiden lasten hautauskäytännöistä. Piispojen neuvottelut 30.5.2017. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/AC5B7C3890F48F5AC-22577030038D858/\\$FILE/Raskausaikana%20kuolleiden%20lasten%20](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/AC5B7C3890F48F5AC-22577030038D858/$FILE/Raskausaikana%20kuolleiden%20lasten%20hautausk%E4yt%E4nn%F6ist%E4%2020170530.pdf)hautausk%E4yt%E4nn%F6ist%E4%2020170530.pdf – Viitattu 12.11.2018.
- Stroebe, M. & Schut, H. (1999). The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description. *Death Studies*, 23, 197–224.
- Worden, W. (2009). *Grief counseling and grief therapy. A handbook for mental health practioner*. 4. painos. New York: Springer.

Sosiaalinen diakoniatyö on uuden ajan lapsi

Latvus, Kari

Diaconia as Care for the Poor? Critical Perspectives on the Development of Caritative Diaconia. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu 53. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 2017. 108 s.

Pienessä monografiassaan Latvus kokoaa yhteen viime vuosikymmeni-
en tutkimustuloksia Uuden testamentin teksteistä, joita on perinteises-
ti pidetty modernin, sosiaalisesti virittyneen diakoniatyön perusteina. Lat-
vus esittelee aihetta kahden kansainvälisen tutkijan (John Collins ja Anni
Hentschel) työhön perustuen varsin yksityiskohtaisesti. Erityisesti työ kes-
kittyy Apostolien tekojen luvun 6 alkuun ja kyseisen jakson tulkintahistori-
iaan. Jaksossa alkuseurakunnan sisäinen, etnisten ryhmien välinen ristiriita
ratkaistaan valitsemalla seitsemän hyvämaineista kreikkalaista miestä huoleh-
timaan seurakunnan kreikankielisestä väestöstä. Ristiriidan aiheena on, että
kreikankieliset kokivat hepreankielisten syrjivän heidän leskiään päivittäises-
sä palvelussa. Kreikankielisellä sanalla *diakonia* ja siitä johdettavalla verbillä
on kuitenkin hyvin laaja merkityskenttä. ”Palvelu” on sisältänyt sananjulist-
usta, kastamista, yleistä asioiden hoitoa ja vähäosaisten auttamista. Subst-
antiivi *diakonos* ei Uuden testamentin teksteissä liity erityisesti sosiaaliseen
työhön ja lähimmäisenrakkauden toteuttamiseen. Sitä käytetään esimerkiksi
sanan *apostoli* synonyymina ja rinnakkain seurakunnan vanhinta merkitse-
vän *presbyteerin* kanssa. Apostolien tekojen luvun 6 valitut miehet – ainakin
Stefanos ja Filippus – näyttäytyvätkin ennen kaikkea rohkeina julistajina ja
seurakunnan kreikankielisen osan johtajina. Huomion valittujen seitsemän
hellenistikristityn roolista johtajina nöyrien palvelijoiden sijaan on suomalai-
seen keskusteluun tuonut Raija Sollamo jo vuonna 1991 kokoomateoksessa
Hoivatkaa toinen toistanne.

Kun kirkon virkarakenne alkaa muotoutua ensimmäisten vuosisatojen ai-
kana, piispan (*episkopos*) erityisasema seurakunnan johtajana selkiytyy, mutta
muut toimenkuvat menevät keskenään lomittain, eikä *diakonos* seurakunnan

palvelijana tai työntekijänä saa erityisen sosiaalista hyväntekeemiseen liittyvää vivahdetta. Varhaisen kirkon dokumenteissa heidän toimenkuvaansa liittyy ennen kaikkea jumalanpalveluksen ja sakramenttien hoitoa ja yleisesti piispan apuna toimimista. Vähäosaisista huolehtiminen on osa heidän työtään siinä missä muidenkin. Köyhistä, sairaista ja muista vähäosaisista huolehtiminen kuuluu varhaisessa kristillisyydessä koko seurakunnalle yhteisesti.

Modernilla, sosiaalisesti orientoituneella diakonialla on raamatullisia juuria vain siinä yleisessä mielessä, että lähimmäisen ja muukalaisenkin auttaminen on kuulunut juutalais-kristilliseen perinteeseen sen alkuajoista asti. Moderni diakonia *erillisenä kirkon virkana*, joka keskittyy sosiaaliseen auttamistyöhön, on huomattavasti nuorempi ilmiö. Sen juuret näyttävät ulottuvan vain reformaatioon asti. Diakonia-käsitteen nykyinen merkitys kirkon työnä, joka keskittyy heikoimpien auttamiseen, on peräisin vasta 1800-luvulta. Reformaation ja erityisesti uuden ajan aikana muotoutuneelle diakoniatyölle on kuitenkin haluttu löytää raamatulliset juuret. Apostolien tekojen lukuun 6 ja muutamiin muihin Uuden testamentin kirjoituksiin on perusteetta heijastettu sosiaalisen diakoniatyön kuva.

Modernin diakonian perustelu Uuden testamentin *diakonia*-termin ja varhaiskirkon käytäntöjen avulla ei ole kestävä ratkaisu. Kestävämmät raamatulliset perusteet kirkon ja kaikkien kristittyjen sosiaaliselle vastuulle ja lähimmäisenrakkautta toteuttavalle työlle löytyvät niistä Raamatun teksteistä, joissa puhutaan köyhyydestä, kärsimyksestä ja auttamisesta. Näitä tekstejä on runsaasti, ja Latvus esittelee niistä vain pienen siivun. Muita relevantteja Raamatun tekstejä ovat esitelleet aiemmin Timo Veijola (teoksessa *Diakonian käsikirja*, 2002) ja Heikki Räisänen (teoksessa *Auttamisen teologia*, 2007). Latvuksen tuoma lisä varsinkin Vanhan testamentin osalta on siinä, että hän avaa – vaikkakin lyhyesti – Raamatun köyhyyttä käsittelevien tekstien sosiaalishistoriallista taustaa. Raamatun sosiaalishistoriaa olisin mielelläni lukenut hiukan laajemminkin!

Tutkimuksellisesti kirja ei juuri tuo uutta Uuden testamentin kreikan diakonia-termin käytöstä tai varhaisen kirkon virkarakenteen hahmottelusta. Tältä osin kirja antaa lukijalle katsauksen tutkimuksen nykytilaan. Kirjan omin anti on Apostolien tekojen 6. luvun reseptiohistorian tarkastelussa (luvussa 4). Aiheen laajuuden takia Latvus on joutunut poimimaan kirjaan vain valikoiman jakson tulkintahistoriasta. Valikoima sisältää kolme varhaisen kirkon piispaa 200- ja 300-luvuilta (Irenaeus, Eusebios ja Krysostomos), Neoke-

sarean konsiilitekstin 300-luvulta ja Trullon konsiilin dokumentin 600-luvun lopulta, sekä kahden reformaattorin tekstejä (Luther ja Calvin) 1500-luvulta. Ensimmäiset sosiaalisesti virittyneet tulkinnat apostolien tekojen seitsemästä valitusta miehestä löytyvät Trullon konsiilin teksteistä. Kuitenkin laupeudentyö vähäosaisia kohtaan näyttäytyy pienenä osana seurakunnan palvelijoiden (kr. *diakonoï*) työtä. Latvus ei käsittele myöhäisantiikkia ja varhaista keskiaikaa lainkaan. Tälle päätökselle olisin kaivannut selkeämpiä perusteluja. Latvuksen mukaan Apostolien tekojen lukua 6 käytetään eksplisiittisesti kristillisen auttamistyön perusteluna vasta reformaation aikana. Selvimmin näin tekee Calvin ohjeissaan seurakunnan laupeudentyön järjestämisestä 1500-luvulta. Ohjeissa diakonin erityinen tehtävä on juuri auttamistyö ja virkaa perustellaan Apostolien tekojen jaksolla. Calvin perustelee samalla myös viran pysyväistä luonnetta ja sitä, että diakonin virkaan liittyy vihkimys.

Tämä englanninkielinen kirjanen on laajempi kuin Latvuksen suomenkielinen artikkeli samasta aiheesta teoksessa *Auttamisen teologia* (2007). Suomalaiselle lukijalle kirja tuo kuitenkin varsin vähän sellaista, mitä ei olisi jo julkaistu diakoniaa ja sen varhaisvaiheita käsittelevissä kokoomateoksissa. Suhteessa kirjan pituuteen lukujen välillä ja niiden sisällä on paljon toistoa. Karsimalla toistoa ja tiivistämällä Apostolien tekojen luvun 6 perinteisen tulkinnan esittelyä, olisi kirjasta saanut laajan artikkelin, joka olisi ehkä levinnyt englanninkieliseen maailmaan paremmin. Samalla työn punainen lanka olisi ehkä hahmottunut helpommin. Nyt luvut jäävät toisistaan hiukan irrallisiksi.

Tuula Tynjä

Kirjallisuus

- Latvus, K. (2007). Auttajan viran alkuperän uusi tulkinta. K. Latvus & A. Elenius (toim.), *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 52–82.
- Räisänen, H. (2007). Raamattu, varhaiskirkko ja diakonia K. Latvus & A. Elenius (toim.), *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 37–51.
- Sollamo, R. (1991) Lunastettu lähimmäisyyteen. Diakonia Uudessa testamentissa. K. Inkala (toim.), *Hoivatkaa toinen toistanne. Diakonian teologian käsikirja*. Helsinki: Kirjaneliö, 25–35.
- Vejjola, Timo (2002): *Diakonian juuret Raamatussa*. Toim. R. Helosvuori ym. (toim.), *Diakonian käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja, 13–34.

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 julkaisualustan 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. Julkaistuista kirjoituksista 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 selvittävä tutkimuskysymys, 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 40 000 merkkiä (sisältää 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 merkintämäärä on korkeintaan 10 000 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-analysissa 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 rivinvaihdolla 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 kirjoittajietojasi 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 merkittään tekijän nimi ja julkaisuvuosi sekä tarvittaessa viittaus sivunumeroon seuraavasti: (Niemelä, 2015:12, 120–122). Mikäli viitataan useampaan lähteeseen, merkitään ne vanhimmasta uusimpaan. 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 yhteisö 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 kursivilla, kustannuspaikka ja kustantaja. Esimerkiksi: Ikonen, T. (2015). *Kirkko muukalaisen asialla: Kansainvälinen diakonia Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hiippakunta- ja keskushallinnossa 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 diaconal 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:paekkirjoitus-koeyhyys-syrjaeytyminen-ja-huono-osaisuus> – Viitattu 18.12.2015.

Pääkirjoitus

Anni Tsokkinen Vaiettu ja vaikuttava sukupuoli

Artikkelit

Mari Stenlund Kristillinen psykoterapia ja sielunhoitoterapia uskonnonvapauden ja mielenterveyttä koskevien oikeuksien näkökulmasta

Serafim Seppälä Diakonisojen historia, rooli ja tulevaisuus Armenian apostolisessa kirkossa

Esko Ryökäs & Anssi Voitila Vankien vankina – yhden diakonissatehtävän suomalainen tulkintahistoria

Kirjoitukset

Päivi Thitz Opinnäytetyöt diakonian tutkimuksen ja kehittämisen välineenä

Ulla Siirto Yhdessä elämisentaito: Jäähyväisluento Diakonia-ammattikorkeakoulussa 31.8.2018

Juha Itkonen Kun vauvaonni vaihtuu kuolemansuruun: Lectio Praecursoria Helsingin yliopistossa 21.9.2018

Kirjallisuus

Latvus, Kari: Diaconia as Care for the Poor? Critical Perspectives on the Development of Caritative Diaconia. (Tuula Tynjä)

Diakonian tutkimus
e-julkaisuna osoitteessa
www.dts.fi